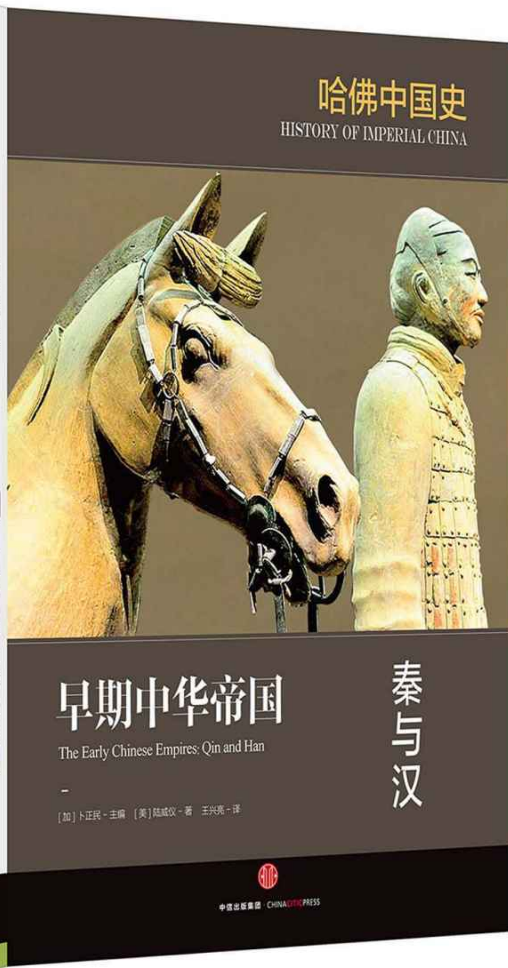


哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
[加]卜正民 · 主编
· 06 ·
最后的中华帝国
大清
[美]罗威廉 · 著
· 05 ·
挣扎的帝国
元与明
[加]卜正民 · 著
· 04 ·
儒家统治的时代
宋的转型
[德]迪特·库恩 · 著
· 03 ·
世界性的帝国
唐朝
[美]陆威仪 · 著
· 02 ·
分裂的帝国
南北朝
[美]陆威仪 · 著
社科文化
sci+hum.

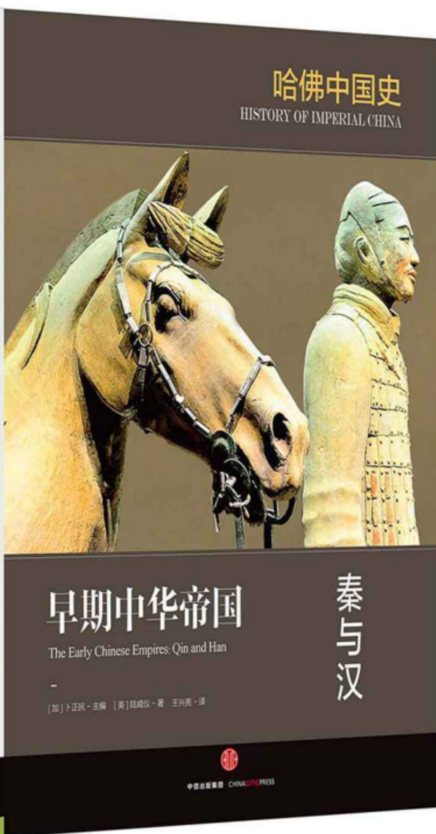


哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
· 01 ·
早期中华帝国
秦与汉
[美]陆威仪 · 著
王兴亮 · 译
早期中华帝国
秦与汉
The Early Chinese Empires: Qin and Han
[加]卜正民 · 主编 [美]陆威仪 · 著 王兴亮 · 译
中信出版集团 · CHINACITICPRESS
社科文化
sci+hum.

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com


哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·06·
最后的中华帝国
大清
哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·05·
挣扎的帝国
元与明
哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·04·
儒家统治的时代
宋的转型
哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·03·
世界性的帝国
唐朝


哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·02·
分裂的帝国
南北朝
哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
·01·
早期中华帝国
秦与汉
哈佛中国史
HISTORY OF IMPERIAL CHINA
早期中华帝国
The Early Chinese Empires: Qin and Han
秦与汉
[加]卜正民·主编 [美]陆威仪·著 王兴亮·译

哈佛中国史（套装全6册）

[美] 陆威仪 [德] 迪特·库恩 等 著
王兴亮 李磊 等 译

中信出版社

目录

哈佛中国史1·早期中华帝国：秦与汉

哈佛中国史2·分裂的帝国：南北朝

哈佛中国史3·世界性的帝国：唐朝

哈佛中国史4·儒家统治的时代：宋的转型

哈佛中国史5·挣扎的帝国：元与明

哈佛中国史6·最后的中华帝国：大清

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



早期中华帝国

秦与汉

The Early Chinese Empires: Qin and Han

[加] 卜正民 - 主编　[美] 陆威仪 - 著　王兴亮 - 译



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

哈佛中国史1

早期中华帝国：秦与汉

[美] 陆威仪 著
王兴亮 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 帝国版图

第2章 一个备战中的国家

第3章 矛盾重重的帝国

第4章 帝国的城市

第5章 农村社会

第6章 外部世界

第7章 宗族

第8章 宗教

第9章 文学

第10章 法律

结语

致谢

年代及说明

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“只几个石头磨过，小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人’‘齐人’‘楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E. A. Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L. Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题："你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。"

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的"文革一代"同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

在西方的想象中，中国历史始终与“帝国”这个概念紧密相连。但实际上，中国历史走过了逾1000年之久，仍然没有出现丝毫和此前存在的任何“帝国”相类似的特征。几个世纪以来，六个不同的诸侯国为了争夺军事优势而相互攻战，直到公元前221年，秦国最终击败了它最后的对手，使六国归为一统。然而，军事征伐只是帝国历史的一个小篇章。中国历史具有持久和顽强的特质，在历经数个阶段的分裂之后，它一次又一次重塑自身，最终形成了中华文化的雏形，即最早的两个朝代：秦和汉。当然，政治和军事制度都被重新制定，文化、宗教仪式、血缘结构、村社生活以及城市景观也都进行了调整。

总体来说，秦和汉两个帝国构成了中华文明的“古典”时代，如同古希腊和古罗马之于西方。和“古希腊——古罗马”地中海时代类似，这个时代的中国文化和其他时代明显不同。但是，如果不先抓住中国这个最早的统一时期，了解其完成统一的具体过程，我们就无法理解本书所要讲的内容。在以后的章节中，本书将就这个古典时代的5个主要特征进行深入探讨，它们是：（1）在帝国秩序之下式微、但并未被完全抹除的地域文化之分野；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization），和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺——他们维持社会秩序，并在村落和权力中心之间建立起联系。

中华帝国最为突出的特征——的确，和其他所有帝国一样——是其辽阔的疆土及多元的族群。尽管今天所有的中国居民都可以追溯为“中国人”，这个词汇对于前帝国时期却是不恰当的。那个时期的人，要么以“秦人”“齐人”“楚人”为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如“关内人”。公元前3世纪，秦的征伐把这些不同的人群在政治上联结起来，但是，各地独特的地域文化和“人性”仍然留存了下来。这些地域文化的多样性非但没有妨碍人民生活，相反其意义对于帝国而言是至关重要的。帝国正设法通过把这些帝国中心流行的优越文化和有限的、特殊的地域文化之间的等级差别合法化，来使帝国本身合法化。这些基本的不同表现在政治服务、宗教信仰、文学以及中国生活的其他很多方面。

中国古典时代的第二项基本革新是发明了皇帝这个角色。皇帝不仅是至高无上的统治者、首席大法官、最高祭司，还是政治统治的真正体现。整个国家都以他为核心向外辐射：国家的每个公职人员都是他的仆人，并且在

他的命令下履行职守。国家就意味着皇帝及其身边的庸从；同样，没有皇帝，国家也就不可能存在。的确，这种高度集权的特性在尊显皇帝身份的诸多禁奢规定中表现得淋漓尽致，比如，发明了只供皇帝穿戴的纺织纹饰，铺设了专供皇帝行走的御道。但是，它还通过一种新的城市化的形式——帝国都城——表达出来，在皇帝生来就注定成为祭司和献祭者的新的崇拜仪式里表达出来，还在新的宇宙秩序中表达出来——在这个秩序中，他成为天地之间唯一的纽带。在这个集权化的政治体系里，任何在生活中最接近皇帝的人都能行使莫大的权力，无论这种权力是为了行善还是作恶。

伴随秦的征服而来的第三个重要变化，是统一的表意文字的广泛使用。秦国规范了此前相互之间无法用语言沟通的人群的书写方式，这个革新把帝国内所有的地区联结为一体，并建立起一个国家认可的文化典籍体系。[1]在此后的阶段，即便是没成为现代中国一部分的地区——韩国、日本以及越南，都通过使用一种共同的文字而分享了一些重要的文化元素。反之，这种国家经典，不但使皇帝成为帝国价值体系的倡导者与捍卫者，还使他成为践行这些价值的人所仿效的楷模，以及为人们所共享的教育和文化生活的基础。最后，共同的文化体系把所有从事帝国事务以及渴望为帝国服务的人都连接起来。在后来的若干个世纪里，通过传统戏曲、大众文学以及启蒙读本等方式，文化开始渗透到社会低层。

在秦征服之后的世纪里，农民和城市人口逐步非军事化，而帝国的兵役也渐渐由社会的边缘人群来代理，这个趋势扭转了早期诸国为了竞争而把兵役扩展到整个农民阶层的潮流。公元前31年，全民兵役制被正式废除，直到1911年中国最后一个帝国瓦解之后才重新出现。对全体农民的兵役总动员消失了，之后兵役多由非汉人族群承担，他们都特别擅长在前线作战。或出于民族特有的信念，或出于其他暴力的因素，他们被从内陆调遣到帝国边陲的各个隘口。这种帝国内部的去军事化有效地防止了地方武装发展到挑战帝国权威的可能，但同时也导致一种时常出现的情形，即外来民族征服及其对中国的统治。

最后，“帝国”在早期中国的发展，依靠的是整个帝国新出现的一个社会精英阶层——豪强大族，他们是地主阶级、商人集团和政府官员的集合体。这些豪强大族利用他们主要投资在土地上的财富，以及他们动员大量亲戚和附庸的能力，主宰了整个地方社会。在古典时代，法律和习俗使祖传的土地被分配给儿子们，从而逐渐削减了家族的土地财富。即便是大地产（虽然按照西方的标准，这个阶段还没有地产算得上大）也在短短几代人的转移分配中变成了大量的小地产。为了能增加自己的财富，豪强大族不得不致力于在农业之外寻找增加收入的来源。在这些家庭中，商业和借贷成为主要的职业，但最大的财富来源，当然是在朝廷内谋得一官半职。

久而久之，地方豪强大族开始在经济上依靠为国家服务，以保持他们的地位优势。若要获得为帝国服务的机会，就必须接受正式的教育，因此家族的子子孙孙都开始勤习帝国的文学、文化。这些豪强大族既拥有地方权力，又效忠于帝国，从而成为地方社会和朝廷之间最主要的联系。他们把皇帝的意志强加给整个帝国，范围之广是那种人手不足的官僚机构从来不可能达到的。后期，随着帝国人口数量的增长，以及国家行政人员和人口数量比率的下降，这些散居在整个帝国的豪强大族对国家而言更为重要了，同时他们向帝国索取的回馈也更大了。

若干个世纪过去了，随着中华帝国的逐渐衰弱和败落，古典时期出现的国家社会的5个特性经历了持续的变化。皇帝的特性和功能以及他的宗教性本质，在政治的压力之下也都在发生演变。文化典籍的内容，它与文字文化的其他因素之间的联系，人们传播并利用它来录取朝廷官员的方式，都随着政治背景的转换而变化着。无论何时，当外族入侵中国并建立新的朝代，他们都会对国家军事组织进行调整，并且重新审视军队与朝廷之间的关系。同时，这些豪强大族一次又一次在各个地区改变着他们增加财富和施加地方影响的方式，以及他们介入国家事务的渠道。但是，不管是哪种形式，以上这5个特性在中华帝国两千年历史中发挥着作用，影响着一个国家和社会的理念。这种国家与社会的理念至今仍在塑造着中华文化，影响着当代世界。

第1章
帝国版图

地理学是一门人文学科，它不只是研究地表形态、河道或土壤类型，还研究人类塑造地理环境和被其所塑造的方式，以及它们在空间中相互影响的方式。从新石器时代开始，世界各地的人们就已向土地索取生存必需品。但中华文明尤以其与土地的关系紧密而闻名于世，由此形成了很多中华文明的基本特征；同时，自旧石器时代起，成百上千代农民在这片土地上辛勤耕耘，使地貌也发生了变化。以这种方式掌控自然，必然要通过控制自然资源和剥夺他人生计来主宰他人。控制土地和水源，对秦、汉的帝国结构与其历史进程，都是最为基本的。[1]

早期中华帝国的区域

和所有中国历史时期一样，早期帝国的地理状况是这个国家不同区域的一种传说。秦朝所创造的国家不是我们从地图上所熟知的当代中国（地图1）。有现今中国三分之一面积大的西部地区（今天的新疆和西藏），对秦帝国和早期汉帝国而言都是陌生的化外之地。当代的内蒙古和东北三省也都处于帝国的边缘地区，现今西南地区的云南、贵州也是这样的情况。尽管现今华南地区（福建、广东和广西）有帝国驻军，但它们仍处在中华文化圈之外。早期帝国阶段的中国，以及它后来很长时间的历史中，都由黄河和长江流域的灌溉盆地所构成。这个区域包含了所有足够平坦而又湿润、适合发展农业的土地，因而也就划定了中国腹地的历史界线。

这个地区有几个特殊的地理特征。首先是多山，因此在美洲农作物引入之前，多数的土地不适宜耕种；这种缺陷导致了人口的高度集中，在铁路和飞机出现之前，大部分人处于相互隔绝的状态。有限的可耕种土地再被分割成一些核心区——冲积平原、江河沿岸地区，以及内陆盆地——它们被峻峭的山脉或者高原阻隔，把中国的内陆腹地分割成不同区域。[2]

在罗马帝国，把谷物或者葡萄酒从地中海的一端用船走水路运到另一端，要比用马车通过陆路把它们运送到只是百里之外的地方便宜很多。没有水路连接的地区加入不了地中海地区经济体系。中国也是同样的情况。在19世纪铁路铺设之前，用牲口驮运谷物到60公里之外的地方，所花的费用比生产谷物本身的费用还要高。除了如香料、丝绸或珠宝之类以很小的数量就能产生很高利润的奢侈品之外，通过陆路运输大宗货物的成本是极其高

昂的。华北地区缺乏天然港口，使得沿着海岸线来往运输的贸易不景气。因此，几乎所有大宗贸易都依靠内陆水路。但即便如此，这种运输方式也有局限性。黄河和长江这两条主要河流均自西向东流，没有任何可供航运的水道连接它们。在北方和南方之间，没有天然交通枢纽。

河水侵蚀着西部高地的岩石和泥土，把它们带到平原地区沉积为淤泥。黄河的湍流穿过高山之间的峡谷，裹挟了大量泥沙。对于世界上大多数河流来说，5%的泥沙含量通常被认为是高的，但众所周知，黄河水的泥沙含量高达46%，它的一个支流泥沙含量甚至高达63%。如此高的泥沙含量使河水非常混浊，黄河也由此得名。黄河在其下游最后800公里的河段，不再有大的支流汇入，因此河水逐渐变得缓和，泥沙也沉积下来。



地图1

由于河床逐渐升高，黄河在历史上数次决堤。因此，黄河大堤被一再加高以防止水灾。在一些地方，黄河水位开始漫过周边的乡村。如今，黄河水

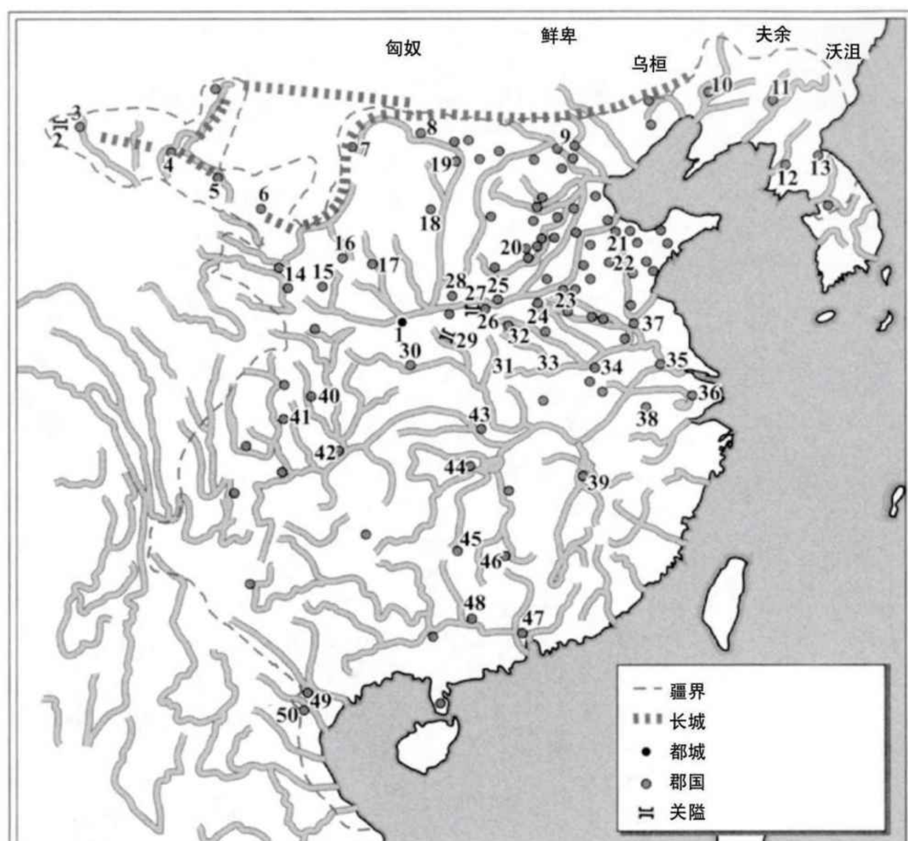
位在一个约1760公里长的河道上比平原高出10米。堤坝不能控制泥沙淤积，洪水更加肆虐。在中华帝国的历史上，黄河溃堤多达1500次以上，冲毁农田，淹死民众，黄河也由此被称为“中国之患”。

在秦和汉帝国的统治下，黄河成为中华文明的核心，大约90%的人口聚居在黄河流域。（地图2）它被山岭分割成西北地区（即现在的甘肃和陕西北部）、中心黄土高原地区（即现在的陕西、山西和河南西部），以及冲积平原地区（即现在的河南、河北南部，山东、安徽北部，以及江苏北部）。长江灌溉盆地在这个时期仍属于边缘地区，它也被自然分割成三个区域：高山环绕的岷江盆地（即现在的四川）、长江中游（湖北、湖南和江西），以及长江下游地区（浙江、安徽南部和江苏）。

在黄河流域，中部高原的风积黄土使用简单木制农具即可耕地。由于黄土很疏松，这些易碎、多孔隙的土壤在年降雨量仅仅250—500毫米的地区，为一些如粟米、小麦等标准农作物的种植提供了充足的水分（虽然这些地区在秦朝统一的时代可能会比现在稍微湿润一些）。由于气候干旱，土壤不会被降雨冲刷侵蚀，而是能持续肥沃和保持其碱性。黄土堆积成山，横亘在高原上，有利于防止洪水漫延。

相反，在东部的大平原，黄河水中的泥沙在这里沉积下来。尽管这种土壤比黄土更加肥沃，这种沉积性泥土也更易造成洪水泛滥和盐碱化。降雨主要集中在雨季，大约70%的降雨都在8月，春季和初夏的降雨量很少。在农作物最需要水分的生长旺季，尽管有来自西部山脉的融化雪水，黄河却降到很低的水位，因此用河水浇灌是不可能的。农民只能把希望寄托于那些富有之家的水井，或者由一小群农民挖掘的水井。除此之外，巨大的堤坝工程是由帝国负责维护的。正如我们所见，这种由帝国出资的大规模防洪系统，和小规模、家庭拥有的灌溉系统的结合，塑造了中国华北的政治经济结构。

与黄河盆地不断前移的黄土丘和平坦的冲积平原形成鲜明对比，长江以南地区被高山峻岭和崎岖的山丘主宰。只有河流谷地、三角洲和沼泽地，才有农业生存的可能性。南方面临的环境威胁，不是旱情或者水灾，而是过分的潮湿使得一些低地过于松软而无法耕种，却为疾病提供了温床。在汉朝到唐朝长达一千多年的文学作品里，南方被描述为一个沼泽遍野、荆棘丛生、瘟疫多发、毒物充斥、野兽横行的地区，更是黥面文身的部落民的领地。即使是已在周朝纳入到“中国”的南方地区，在文化上仍被视为“化外之区”，直到战国和秦帝国时期，它还属于未教化的地区。南方是流放地，一些因罪被贬此地的官员终生未能返回。



西汉帝国（公元2年）

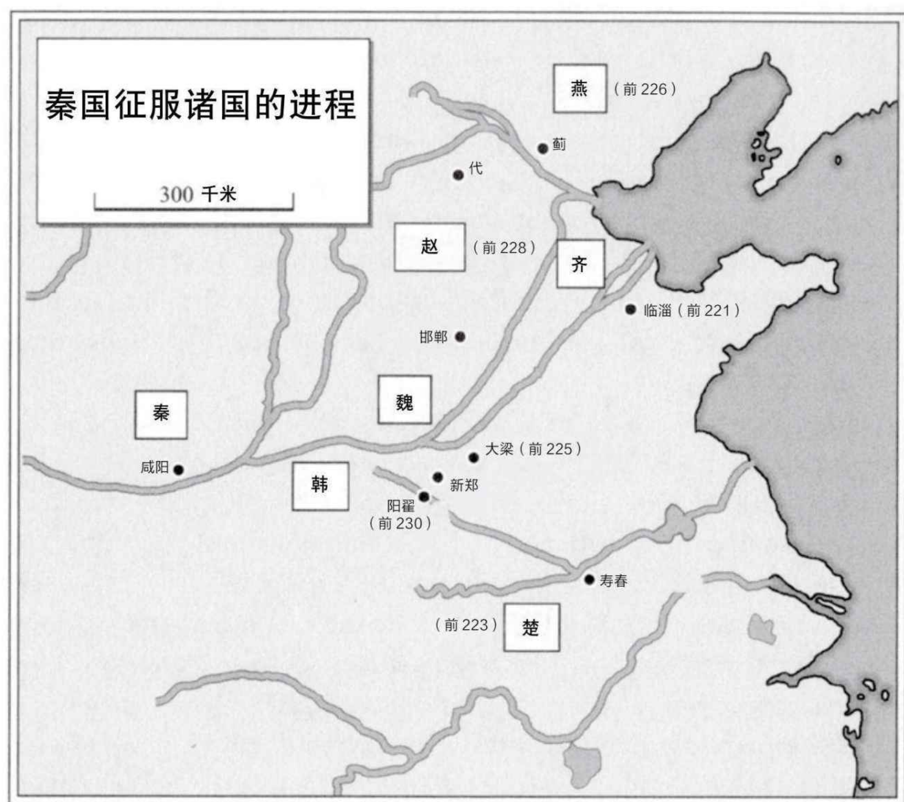
1. 长安
2. 玉门关
3. 敦煌
4. 酒泉
5. 张掖
6. 武威
7. 朔方
8. 五原
9. 上谷
10. 辽东
11. 玄菟
12. 乐浪
13. 临屯
14. 陇西
15. 天水
16. 安定
17. 北地
18. 上郡
19. 西河
20. 邯郸
21. 临淄
22. 泰山
23. 定陶
24. 陈留
25. 河内
26. 河南（洛阳）
27. 函谷关
28. 河东
29. 武关
30. 汉中
31. 南阳
32. 颍川
33. 汝南
34. 九江
35. 广陵
36. 会稽
37. 彭城
38. 丹阳
39. 豫章（南昌）
40. 广汉
41. 蜀郡（成都）
42. 巴郡
43. 南郡（江陵）
44. 武陵
45. 零陵
46. 桂阳
47. 南海
48. 苍梧
49. 交趾
50. 九真郡

地图2

这些主要的地区划分，为我们提供了公元前5世纪战国时代的地理背景。函谷关以西的黄土高原（尤其是渭河流域）构成了秦国的核心区域，它后来扩大到将四川地区的岷江盆地包括在内。在黄河流域的另一端，冲积平原为齐国所据有。在这两个强国之间，即中部黄土高原和西部冲积平原地

区，由“三家分晋”之后形成的韩、魏和赵三国所据有。在南方，长江中游是楚国的核心区域，而长江下游则由吴国和越国所占据，两国在经过短暂的辉煌之后，被楚国兼并。[3]（地图3）所以，中国这些不同地区的划分以及这些地区的不同特征，虽然建立在不同地貌的基础之上，但最后都以国家和清晰易辨的人群特征的形式，转化为一种文化。

中国汉代第一位伟大的史学家司马迁（公元前145——约前86）认为，大一统时期的秦汉帝国延续了这些不同地区的划分，每个区域都以一个大城市为中心。[4]最为重要的是围绕着秦国都城咸阳的区域（后来则是围绕汉代长安城的区域）。这个区域以渭河为中心，西北与甘肃河西走廊和中亚相连接，南部与四川接壤，向东与黄河流域的中部平原相连。第二大区域，以过去齐国都城临淄为中心，是黄河的冲积平原（即现在的山东省）。四川地区以成都为中心，为崇山峻岭间的岷江所包围。在司马迁的记载中，他把长江中下游地区分成分别以江陵、吴和寿春为中心的三个区域，但是它们相对而言都不够发达，从经济学角度上理解为“独立的区域”更妥当。也有人提到岭南这个相当于今天中国广东省和越南北部地区的区域。但是除了重要的港口番禺（即现在的广州市）和连螺（即现在的越南都城河内）之外，这里仍然丛林密布，并与帝国政府仅有极为松散的联系。



地图3

区域和风俗

周朝是中国历史上持续时间最长的朝代，起始于大约公元前1140年，终于公元前236年。[5]它是由一个拥有共同文化的贵族阶层所统治的朝代。对于这个贵族阶层的成员来说，区域的差异是社会低级阶层的标志。同样，正在攻克各国的秦国，也把不同区域及其不同的文化视为统一大业的绊脚石。然而，从周朝和秦国所持的负面言论背后，我们仍可以弄清那些能够揭示战国时代的分裂割据的区域文化的轨迹。

纵观整个混乱的时代，对统一的渴望和地方割据的现实一直处在紧张的关系中。没有比《尚书·禹贡》这本书更能证明这一点了，该书大概成书于战国时代中期（公元前4世纪）。它把当时可知的世界划分为九个州，每个州都有不同的人群和物产，并且对它们进行了颇为详细的介绍。该书的首要主题是这九个州是如何通过大禹的足迹成为一个国家的，并且每个州向

都城朝贡特产。由此，被高山大川割裂，由不同特产、风俗代表的不同区域，都被呈现在一个最高的统治者面前，他走遍了整个国家，并接纳大量形形色色的贡物。[6]

在战国时代的后期，对不同区域的论述呈现了几种形式。兵书用不同区域的文化来讨论评估各个国家的优势和劣势。其他的论述均以《禹贡》为范例，把地方特产作为地方文化特点的表示。同时，不同区域的治国传统通过它们的行政实践把本区域及其风俗和其他区域划分开来，并和帝国倡导的大规模变法形成强烈的对比。到了汉代，这种传统发展成为一种标准的修辞语汇，用以谴责秦律只是地方传统的产物，就像是地方特产的水果或者工艺品一样。

军事论文中有关地方风俗的最集中的反映是战国时期的军事论文集《吴子》一书中的“料敌篇”。魏国的武侯询问，该如何对付包围魏国的六个敌对国家。吴起从各个国家的一系列固定的论题：它们的民风或特性、土地或领地、政府策略、军事行动，以及如何打败这些军队，做了讨论并回答。吴起就地形、特性以及各个区域的政府进行了详细论述：

> 秦性强，其地险，其政严，其赏罚信，其人不让，皆有斗心，故散而自战。击此之道，必先示之以利而引去之，士贪于得而离其将，乘乖猎散，设伏投机，其将可取。
>
> 楚性弱，其地广，其政骚，其民疲，故整而不久。击此之道，袭乱其屯，先夺其气，轻进速退，弊而劳之，勿与战争，其军可败。[7]

以上这段话阐述了秦国恶劣的自然地形造就了该地人民不屈不挠的性格，这反而招致了政府的严苛，表现为极端的奖赏与惩罚。相反，楚国的地形比较广袤开阔，多河流，表现为柔弱的特性和政府的混乱无序，造成人民的懒怠。这样的人民组成的军队是不能持久团结的。吴起用同样的方式分析了其他几个国家。

这种军事思想在公元前3世纪的儒家著作《荀子》中也有反映，它只分析了当时军事强国的齐国、魏国和秦国。和《吴子》一样，这篇文章着重分析了为何秦国恶劣的地形造就了粗犷、坚韧的人民，只有强有力的奖惩才可以控制他们。另外，它详细阐述了秦国地形上的狭隘空间和隔离状态，这些特点成为汉朝对秦朝进行批判时最令人瞩目的方面：“秦人，其生民也狭厄，其使民也酷烈，劫之以执，隐之以厄，忸之以庆赏，□之以刑罚。”[8]

荀子进一步争论说，尽管商周时代早期的军队规模很小，使用的武器也很原始，但战国时期的军队无法和商、西周时代睿智的圣贤相比。这是因为地方军队是在地方风俗的影响下作战，而这种地方风俗和一个理想化的、建立在仪式和至高道德基础之上、所向披靡的权威是不相匹配的。这个权威是超越地方风俗的，因为它来源于古典传统的文本和仪式。在很多方面，荀子追随着吴子的思想。不过他认为，圣人的道德力量而非军事领袖的策略技巧才能克服在有限制的区域风俗影响下的士兵行为。

从自然环境中寻找特征的来源，也出现在用于解释中国人及其毗邻的北方人、南方人的区别的文献里。在这些记载里，北方是极端的“阴”（阴凉、黑暗和寒冷），而南方是极端的“阳”（耀眼、曝晒和灼热）。生活在这两种不同环境中的人民，因而具有了不同的体形和文化。公元前1世纪的一个相关文献把南方视为疾疫和死亡的地带，并且把这种瘴气的威力扩大影响到人的天性和举止：

> 太阳火气，常为毒螫，气热也。太阳之地，人民促急，促急之人，口舌为毒。故楚、越之人，促急捷疾，与人谈言，口唾射人，则人唇胎肿而为创。南郡极热之地，其人祝树树枯，唾鸟鸟坠。

文中所提到的南方的火气和居民急促的性格，以及对某些人具有“咒语”能力的信念，也同样出现在秦国的法律文书中。[9]

如此繁多的区域特性，只能通过向一个统一的政权纳贡的方式来超越，这就是《禹贡》和《荀子》两书的主题。《荀子》对不同区域的地方特产做出区分之后提出，所有的地方特产都必须集中于中央政权，或者集中献给某一位统治者：

> 北海则有走马吠犬焉，然而中国得而畜使之。南海则有羽翮、齿革、曾青、丹干焉，然而中国得而财之。东海则有紫紶、鱼盐焉，然而中国得而衣食之。西海则有皮革、文旄焉，然而中国得而用之。[10]

这种地理上的框架延续到了汉朝。最清晰的表述来自司马迁的《史记》，这是中国第一部伟大的纪传体历史著作，成书于公元前90年左右。在一篇论述杰出商人和工匠的章节里，司马迁提到，汉朝统一了各国，开通了各地之间的贸易和交通，把以前的执政机构和地方豪强大族都迁到了都城。之后，他把汉帝国按战国时代的各国分成若干区域，然后详细论述了这些区域的位置、特产，以及当地人民的性情特点和行为：

而邹、鲁滨洙、泗，犹有周公遗风，俗好儒，备于礼，故其民龊龊。颇有桑麻之业，无林泽之饶。地小人众，俭啬，畏罪远邪。及其衰，好贾趋利，甚于周人。[11]

司马迁进一步引申说，统一的政体涵盖并统治着这些以不同物产和风俗为代表的区域。但他介绍了几个非常显著的革新。

首先，地方风俗和人民性格成为司马迁叙述的中心。虽然他也提到物产及其交换，但他关心的焦点却是人所特有的情感和言行举止。其次，他认同以前战国时代的区域划分。在这里，统一的汉帝国扮演着《荀子》中所指的中央政权和最贤明的统治者，这些以前独立的地区，现在都被吸纳到帝国之内。因此，地方风俗就意味着该时期政治和文化的巨大冲突——这种认同如此强烈，以至于西汉早期著名学者贾谊（前200——前168）把当时抗秦联盟诸国称之为“异俗”；当司马迁把楚国划分为三个不同区域时，称它们为“三俗”。[12]

支持统一的人通常视地方“风俗”为知识缺陷或者缺少文化的标志。从哲学角度上讲，风俗意味着传统智慧存在着错误，这与秦朝和汉朝所标榜的文化传统是相违背的。从政治角度上讲，有风俗习惯的生物是低等级、有服从性的。区域性的风俗都是局部的、有限制的，与此相反，圣人的智慧是建立在经典文献之上的普遍真理。

工匠之子，莫不继事。而都国之民，安习其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣。[13]

处于这种地理界限中，平民都被这种风俗的力量束缚，只知从其出生的土地继承职业。平民比读书人等级低，农民比官员等级低，而只有圣贤的统治者才真正掌握着至高的智慧。

局限于这种直接的物质环境之中，平民和农民沉迷于周围的物质世界。君子能够“役物”，与此相反，小人只能“役于物”。正如秦完成统一之前的秦国丞相吕不韦主持编著的杂家著作《吕氏春秋》一书所总结的：“今日君民而欲服海外，节物甚高而细利弗赖。耳目遗俗而可与定世。”这个高贵的声明使秦国对其他诸侯国的征伐合法化。根据秦皇刻石的内容，征伐也导致了“颂秦德”和“宣省习俗”。[14]

于是，秦汉时代的学者改编当时哲学家们批判风俗的理论，把它组织成一种帝国的空间理论。这种理论无视诸侯国政府，认为其是缺乏区域文化的

产物。混战时代还令人满意的政府，现在变成有局限性的、无知的、贪婪的政府。帝国的文人在此构建出一个新的评判标准，它建立在圣人智慧的经典之上，否定了地形地貌的作用，超越了区域的局限。

尽管秦汉帝国因此声称自己超越了地理和风俗，但这段时间的历史仍然被定义为地方势力间转换的均衡，以及帝国政府和其统治区域之间关系的变动。本章接下来的内容将勾画出这种转换和变动，对此做更深入详细的探讨。[15]

秦和统一进程中的地理局限（前897——前202年）

中华文明的核心区域——黄河流域——被分为函谷关以东（关东）、函谷关以西（关中）和潼关以南地区。秦国控制着关中平原和在战国中期占领的四川盆地。因而，秦国于公元前221年征服其他诸侯国完成统一，标志着关中地区对关东平原和长江流域的胜利。中华帝国最初一个半世纪的历史就是在此基础上形成。秦国统辖的关中地区，由黄土高原、山脉和两河流域组成的漫长边境线，在与北方、西方以及后来的东方强敌作战中，培育出了强烈的尚武传统。这种传统直到汉代还被人们认可，当时有一句很流行的谚语："关中出将，关东出相。"

的确，关东地区以其管理艺术和文学艺术的教育而著名。所有主要的哲学传统都发源于东方，这个区域始终是典籍的传播中心，也是帝国的人口聚集中心。到西汉末年，这里有六个郡的人口都超过了150万人，但是紧靠京畿的三个郡却只有100万人口。在十多个最大的城市中，除了古老的都城和成都之外，其他全都在东部。这个地区是帝国最为肥沃的农耕区，也是手工艺品的中心产区。当时十个工官中有八个在这个地域，即是明证。

虽然没有关中或者关东地区那么重要，长江流域也拥有着丰富多彩的历史和早期楚国传承下来的文化。在西周后期和战国时代，楚国虽已成为中华文化圈的一部分，但它有着独具特色的艺术、文学和宗教信仰传统。能表明楚国属于另一种文化的是一个谏言者对项羽的评论，作为楚军领袖的西楚霸王项羽，其统率的军队将最终推翻秦朝时，谏言者说，"人言楚人沐猴而冠耳"。还有一些故事和"太阳之地，人民促急"的教义有关联，一般认为楚国的民众在稍稍激怒下就极易诉诸暴力。无论这些文化的基础是什么，汉帝国传承自楚文化，许多西汉王朝的审美品味，比如宫廷服饰、音乐和诗歌都来源于这种南方文化。[16]

秦最早建立于公元前897年，起初只是周朝一个小的属地，为周王室饲养马匹。在之后的两个世纪里，秦的版图不断发展壮大，一直到黄河边上。

因为秦远在西陲，在它的西边和南边不存在有组织的敌人，而且它还享有天然的屏障。西汉初期的贾谊注意到这个优越的地理优势："秦地被山带河以为固，四塞之国也。"[17]

秦国的势力深入到中央区域是在公元前672年。但是直到公元前4世纪，在征服了周边的游牧民族，确保了自己在西部的地位之后，它才开始在战国诸雄争霸的过程中崭露头角。在此后的一个半世纪里，秦击败了它所有的对手。新帝国把全国分为36个郡，它们又被分为更小的单位，下设上千个县和道。通过这种方式，秦在整个中华帝国实现了对所有新征服地区的直接统治。[18]

秦国所向披靡的军队和政权建立归功于商鞅对农业的变法。商鞅是公元前4世纪中叶秦国的政治家。从公元前350年开始，秦国政府从法律上承认了个体农民对土地的私有权，土地从此可以自由买卖。同时，由于秦国东部地区人口过度密集，政府鼓励这里的家族向人口稀疏的秦国西部地区定居。作为获得土地所有权的代价，农民要承担向帝国纳税和服役的义务，尤其是服兵役。处于渭河流域的秦国腹地修筑了驰道和灌溉渠，形成了统一的土地划分，用来奖赏给有功之人，或者吸引百姓效忠政府。这种农村土地结构的改变，以及人民和土地关系的改革，为秦国的崛起打下了基础。

伴随着土地所有制改革的是国家被分为若干个区域，由皇帝任命的行政长官进行管理。因此，朝廷的权威在乡村地区增强了，而世袭封地所有者的影响下降了。由政府统治地方行政区域的模式是商鞅从晋国引进的，但是秦国把这个制度落实得比他的竞争对手们更为彻底。

尽管取得了以上成功，在公元前3世纪晚期，部分世袭采邑仍被秦国分封。官员们向秦始皇抱怨说，他没有分封足够的采邑，也没有像周王那样，分封自己的儿子和那些功勋卓著的官员。大臣李斯反驳了这种评论。李斯指出，那些接受分封的周代后人最后都掉转头来反对他们的君主，或者互相攻伐，最终使国家解体。新的帝国内将不再有分封王国，而是都将由皇帝任命的官员直接管辖。

同时，秦国重新划分了土地，开辟了新的土地以供耕种。它征服了现在四川地区的蜀人和巴人，修建了至今发挥重要作用的灌溉网，成都平原由此成为"天府之国"。水工郑国从公元前246年开始修建运河——郑国渠，使陕西中部地区的碱性土地得到渭河水的灌溉。虽然这条人工运河只有约32公里长，按照后代的标准，它不能算是伟大的工程，但它的确为秦国的财力做出了极大的贡献。"于是关中为沃野，无凶年，秦以富强，卒并诸侯。"这段文字就单一的因素进行了夸大，但它认为，这条运河提高了水利控制能力，对秦的崛起起到了重要的作用，这一点是无可争论的。[19]

由秦强加而来的行政管理的统一，掩盖了这样一个事实：秦仍然是一个统治着其他地区的国家，在秦和它新近征服的对手之间，存在着明显的差异。公元前206年，秦帝国在“楚”的起义下突然倒坍，距它征服最后一个诸侯国仅仅15年，由此引发了一场辩论：一个统一的帝国是否真有超越诸侯国的可能性？秦帝国的崩溃引起了地区间重新进行权力分配的呼吁。早在公元前207年，秦的最后一位皇帝（子婴）就采纳了这个提议，他宣布自己为诸王之一，而不再是一位皇帝，以此来保全他那仅剩的、正在塌陷的权威。然而他的王祚是短促的。一年后，起义军攻入咸阳，他迅即被叛军将领项羽杀死。

然而，项羽推崇的是东周时期的景象，恢复分封制。他自立为西楚霸王，把中华帝国其他地区分为18个小的诸侯国，松散地纳入他自己的权威之下。这些诸侯国被分封给他手下的将军，以及他想要安抚的军事对手。后者中就有刘邦，他成为“汉王”，统辖三秦之一的汉中盆地。众所周知，刘邦是汉朝开国帝王，他打败了项羽，建立了汉朝。

和项羽相反，刘邦（即后来的汉高祖，前202——前195年当政）尽管对忠心于他的地方势力做了政治上的妥协，并给予曾经与他并肩作战的盟友以回报，但他建立的汉帝国却继承了秦朝的大部分制度。他起初暂定都于洛阳，但认识到秦国地理位置的优越性之后，他立刻把都城迁到渭河南岸新修的长安城，河对面就是前朝都城咸阳。虽然在帝国的西部保留了经过简化的秦朝制度，刘邦把人口更多的东部地区和南方长江流域地区划分为10个诸侯国，分封给追随他的杰出功臣，并且制定法律把帝国东部地区分封出去，但在6年之内，高祖就谋划取缔了9个异姓诸侯王，以他自己的兄弟或儿子取而代之，从而强化了这样的信条：“非刘氏而王者，天下共击之！”

然而，关中地区和帝国其他地区在行政管理上的差异仍然存在。这一点可以从一系列的规定上体现出来：禁止马匹出关外流，以减少东部诸侯国对中央的军事威胁；任何为诸侯国服务的人员，不得再为朝廷服务；需持帝国签署的出关文书方能通关。[20]总之，汉代早期的政治结构，在改进秦制之上，保留了关中地区对帝国其他地区的控制。

对地方势力的压制（前202——前87年）

分封同姓王依然招致了李斯曾经警告过的社会危机，好几个诸侯国一度准备从帝国脱离出来，有些甚至还威胁要与北方边境的游牧民族结盟。为了解决这些危机，汉朝第三代皇帝文帝（前179——前157年当政）和第四代皇帝景帝（前156——前141年当政）通过四个途径来削弱诸侯国势力。

首先，当诸侯王去世，他的封地分开来给其子孙，或者分给其他王室成员。于是，齐国在40年的时间里被分成六个小的诸侯国。其次，如果诸侯王死后无后，其领地收归中央直接管辖。再次，某些诸侯王的部分土地被朝廷以涉及某种罪名而削夺。最后，中央朝廷把涉及叛乱造反的诸侯国封地进行了瓜分，不论罪名是真实的还是捏造的。比如，淮南王被指控谋叛（基于他以前的一个手下在严刑拷打之下所做的供认）时，被处以流刑，他在半路上自杀，他的封地也被朝廷没收。这种有计划的削藩导致了公元前154年以吴王刘濞为首的“七国之乱”。镇压叛乱掀起了一股没收和瓜分诸侯王封地的浪潮，终结了诸侯国对中央政权的威胁。

汉武帝（前140——前87年当政）统治期间，帝国内部处于皇帝牢固的控制之下，因此把注意力投向了帝国外部。从公元前134年到公元前119年，汉武帝主要致力于征讨匈奴。匈奴是控制着汉帝国北部和西北部地区的游牧民族。为了寻找同盟，汉武帝派张骞于公元前138年出使西域，寻找和匈奴处于敌对状态的游牧民族大月氏。张骞在半途被匈奴俘获，扣留十多年，但他也因此熟悉了中亚东部诸城邦（即今天新疆地区）的情况，当时这些地方居住着以中转贸易和灌溉农业为生的印欧民族。在此后的几十年里，这些城邦的经济、政治和文化生活与汉帝国开始联系密切。

在同一个时代，由于汉代军事力量步步深入到南部、西南部、朝鲜，以及中亚的东部，汉帝国的版图空前扩大，拥有84个郡和18个诸侯国。帝国北部大多数地区免受游牧民族的劫掠之苦，帝国向中亚东部地区的扩张，使得该地区新的农作物，比如苜蓿、石榴、葡萄，被引入汉帝国；此外，汉朝还引进了异域风格的音乐、化妆品等。为了庆祝自己的文治武功，汉武帝改革了大量的崇拜仪式。众所周知，汉代中国的泰山封禅仪式达到了宗教仪式的顶峰。在这些仪式里，皇帝强调了他对世界的主权，向至高神宣示他的胜利，并且像中国第一位皇帝秦始皇那样，追求以最高的奖赏方式——长生不老，来保有自己在世间的胜利。的确，对领土的索求和对长生不老的渴望是紧密联系在一起的，因为长生不老的人存在于地球的边缘或山脉的最高处，只有世界的帝王才能把这些地方纳入版图。

地主所有制和地方主义的复兴（前87—88年）

在汉帝国投入财力物力进行军事扩张的同时，对帝国统治构成真正威胁的是地主势力的逐步膨胀。在汉武帝统治期间，朝廷官员们从致力于在政府中谋得一官半职以获得暂时的财富转化为对土地长期的占有。大土地拥有者和贫困农民之间不断扩大的差距引起了社会文人的关注。董仲舒（约前179——前104）是一位失败的官员，但却是儒家学派的领袖人物。他谴责了秦朝对土地私有制的引进，认为这使得有钱人能够乘人之危，兼并那些处于困境的农民的财产，结果是“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”。[21]

为了抵制这种土地兼并，他提议恢复传说中的“井田制”，这种制度把土地分成面积相同的方块，公元前4世纪《孟子》一书对此进行过描述。

但是，与董仲舒的主张相反，土地的地主所有制不是根植于秦，而是根植于汉代的农业政策。汉武帝的穷兵黩武加重了农民身上的赋税，榨干了农民仅有的财物，而这种负担因现钱抽取人头税（口赋）而加剧。当遇到丰收，谷价下跌，农民只能卖出更多的谷物来获得现钱；当农业歉收，谷价高昂，农民却没有更多的粮食来出售。农民被逼无奈只好靠借贷来偿还他们的义务，从而陷入沉重的债务，最终不得不卖掉他们唯一剩下的家财——土地。

汉代国家政策中第二个破坏性的方面与用以支持军事的财政有关。汉武帝下令征收财产税（算缗），责令缴税者自报财产，陈报不实者，没收财产，如有告发者，将被没收财产的一半奖给告发者（告缗）。由于商人财产税是土地税的两倍，所以想保护自己财产的商人都购买地产。政府官员们也想购买土地和农田，把自己任职期间所获的横财转化成持久的财富。这样，大量被政府压榨的农民不得不把他们的土地卖给同样受政府财税欺压的商人和政府官员，由此导致了社会不平等的加剧。

技术的进步也加剧了土地的集中。有足够资金的农民可以购买铁的工具和用牛拉的犁，比起那些依靠木制农具、肩挑手提累断腰的贫困农民来说，他们能够耕种更多的土地。后来出现了把牛拉犁和播种器结合的播种机器“耧车”，一个人单独就能够操作，这进一步拉大了富人和穷人之间生产力的差距。即使在黄河流域修建砖砌的灌溉井也需要一定的资金。这些有本钱采用最先进技术的农民比那些没钱的农民能够耕种更多的土地，获得更高的产量，使得土地和财富集中到越来越少的人手里。

土地控制权的转移终结了一种惯例：地方豪强大族往往都被迁到帝国都城附近居住，尤其是皇陵附近的城镇。秦始皇和汉高祖为了削弱地方势力都这样做过。在西汉，这样的迁徙至少有6次。在公元前20年，一位朝臣劝说皇帝开展第7次强制的移民政策：“天下民不徙诸陵三十余岁矣，关东富人益众，多规良田，役使贫民，可徙初陵，以强京师，衰弱诸侯，又使中家以下得均贫富。”[22]

尽管皇帝批准了这个提议，它却无法顺利执行，因为豪强大族的权力已经和朝廷平分秋色。这个挫败使皇帝了解到，他已经不能再命令他的下属远离自家祖籍，前去替皇帝管理皇陵了，这是地方和朝廷之间权力平衡的一个重要标志。几乎在同时，国内各郡都借口要节俭和忠于家族的孝行，打压皇家祠庙：强迫官员或者地方富绅向别人的祖先祭献违背了儒家最主要的孝道原则。

朝廷政治核心衰退的另一个标志是外戚对宫廷中枢的控制力越来越大。如果一位皇帝年少崩殂，皇太后（皇帝的母亲，她仅仅通过婚姻位列皇族）不但可以决定新皇帝的人选，而且掌握着摄政王的人选，甚至还包括太傅的人选。后两者通常是太后的亲戚。王政君是汉成帝（前32——前7年在位）之母，当时成帝和连续两个继任小皇帝汉哀帝（前6——前1年在位）和汉平帝（前1—5年在位）先后夭亡，并且无后，她就任命她的兄弟和侄儿在朝中担任了要职。她一次次为其侄儿王莽加官晋爵，王莽两次担任摄政王，并最终篡位为帝。公元9年，王莽宣称汉的气数已尽，“接受”了西汉末代小皇帝的退位。

然而，王莽建立的新朝只维系了17年。王莽终身出入宫廷，痴迷于对《周礼》一书中的中央经济统制论调，以及其他一些儒家经典；他狂热地致力于恢复被早期的诸多学者所提及的、想象中的周代制度——所有土地由国家没收，再统一分配，同时废除奴隶和佃农。改革遇到了强烈的抵制，仅仅三年之后，他就放弃了这个改革。无论如何，由于改革招致了豪强大族的敌视和反对，一旦有农民起义向王莽的权威发起挑战时，帝国东部平原的豪强家族势力加入叛乱，推翻了新朝，皇族刘氏远亲中的一个后人，成为这个“复兴的”汉朝的皇帝，并在长安之东建立了新的都城，史称“东汉”。

与世隔绝的东汉（25—168年）

复兴的东汉王朝在很多方面和它的前朝——西汉极少有共同之处。尽管这个事实被东汉早期的统治掩盖，汉的复兴仍然表明，地方豪强大族战胜了中央朝廷，国家权力中心继而从都城向地方转移。一些基本制度，比如征兵制，以及此前为限制土地所有权过分集中而做的所有努力都被废除。光武帝（25—57年在位），是西汉高祖的九世孙，西汉皇室中血缘和他最近的是其三世祖汉景帝。他贬黜了所有的藩王，以亲信取而代之。西汉时出现的诸多大家族中，在东汉仍能保持其显赫地位的已经不到10个。

当汉高祖建立西汉后，他的18个主要亲随都获得了帝国最高的官衔，但是，一旦他们死去，其家族就迅速地衰落了。与此相反，光武帝出身地主家庭，助其崛起的也是一些地主，当这些人去世，他们的家族仍然能在其领地保有权势，而且经常能在朝廷里谋得职位。因为他们拥有长期经营的势力范围以及相当可观的财富。因此，东汉的历史是一部以地方权力为基础的血缘和集团史，例如现今河南的南阳阴氏家族，或者渭河流域的马氏家族。

或许意义更为深远的是都城从关中地区迁向函谷关以东的黄河冲积平原。这两个地区是战国时代和秦朝历史的主要发源地，在汉帝国早期和汉律

中，它们的对立始终是极为关键的。都城从长安迁往洛阳，表明从一个利用战略位置和军事力量来统治的地区，转向一个以文化和经济生产为最高主导的地区。这不但意味着在西汉时期兼并土地的地主和积累财富的商人们在攫取显赫的政治地位，而且否定了秦统治区的武力传统，认可文化和艺术教育的重要性。

都城的变更，是“儒家精神的胜利”的地缘基础——这句话经常被人用来描绘汉代中国知识分子的发展。东汉历史和文学的主要著作，都在阐述新都城以及与它相关的典礼的变革有着无比的优越性，与此相比，旧都城仅仅是秦王朝的延续而已。与此相似的是，在公元1世纪后期，史学家班固的著作把西汉和秦朝的暴政联系起来的同时，也赞美了东汉在文化和礼仪上的胜利。

然而，西汉的秩序并没有被全盘抛弃，因为“新朝”要把统治的合法性追溯到皇族刘氏的血统。这一点表现在一场该选谁为开国之君（光武帝）的先祖的辩论中。在光武帝统治早期，他在洛阳建立了太庙，来崇祀那些从未当过皇帝也未曾被分封为藩王的祖先。这件事招致了极其激烈的抗议，认为它破坏了皇室血脉的纯正性，于是，光武帝把太庙迁到了他在洛阳以南的老家——南阳。在洛阳，他祭祀第七代皇帝宣帝（前74——前49年在位）和第八代皇帝元帝（公元前49——前33年在位），视他们为自己的生身父亲和祖父。家族血统就这样被虚构出来，把一个复兴的王朝和西汉王朝的最后一个统治者紧密地联系起来。

在东汉最早的三个皇帝统治期间，中国的疆域发生了一些变化。由于光武帝放弃了早期对北边的进攻战略，匈奴开始实施劫掠偷袭，这引发了一次向南方的大迁徙，最终使大片土地荒芜，人口锐减。东汉王朝的统治者开始把一些游牧民族安置在国境之内被弃置的土地之上，并且利用他们提供骑兵来抗击匈奴。这个政策虽然在军事上颇有成效，却加剧了朝南方迁徙的移民压力。公元2年到公元140年，西北地区在籍人口数下降了70%，同时，南方人口急剧上升，有些地方的人口增长率高达100%。尽管出现了人口迁移，长江流域及其南部仍是一个边远地区，在籍人口仍然集中在少数城市中心。

当东汉王朝走向末期，学者们早已在追忆最早的三位皇帝，视那个时代的统治为黄金时代。从汉和帝（89—106年在位）统治开始，朝廷越来越被孤立，它与帝国的边远地区及其内部都切断了关系。在边远地区，匈奴在公元1世纪80年代末被彻底摧毁，取而代之的是其早期的对手——鲜卑，构成对东汉的新威胁。这些部落的人靠打击匈奴得到大量的报酬，但对匈奴的完胜也使得他们没有了朝廷的补贴。鲜卑后来开始通过武力从汉人中劫掠钱财。在西部边疆，羌族部落定居在边地以内，提供劳力，弥补了此地人民迁出的人口空缺。汉族地主和官员残忍的手段引发了公元110年的

大起义。东汉朝廷这时已经不再关注边远的未开化的西部，决定放弃四个郡以减少损失。那些不愿迁徙的边民眼睁睁地看着他们的家园、农舍被地方政府焚毁。由此，当大量心怀不满的边民加入羌人一同反汉时，就毫不令人感到意外了。

东汉朝廷的部分势力一时心血来潮，掀起了局部的征讨以及短暂的军屯重建，但均时间不长。到公元168年，鄂尔多斯和长安附近地区失守。公元137年，南方也发生叛乱，但朝廷没有派遣已不听指挥的军队去镇压，而是派政府官员去行贿地方领袖，许诺他们加官晋爵。这种方法沿用了几年，但到了公元140年，南方再次发生叛乱，杀死了郡县官员，捣毁了皇陵。

至此，朝廷不但失去了对边地人民的控制，也丧失了对边境军队的控制。在西汉和东汉第一个世纪的统治时期，朝廷总是指派将军持续镇守边地。在第二个世纪的前几十年里，前线的军官仍然驻守边疆。他们的军队由罪犯、游牧部落和通过收税取代农民服役的职业军人组成——他们和汉帝国没有牵连。相反，他们直接和军官建立了牢固的私人联系，这些军官支付薪水雇佣他们，而且代表了他们和帝国唯一的联系。在东汉的最后几十年里，朝廷已经无法有效控制驻扎在边区的游牧部落，对帝国军队则更束手无策。

帝国内部的情况也不妙。朝廷由于财政困难，缺少能力，丧失了对各郡的控制。从公元2世纪初开始，由于政府的财力下降，朝廷命令地方官设法治理水灾和其他灾情，但都没能提供解决的方式。公元143年，官员的俸禄降低了，朝廷开始向诸侯国和贵族借钱。地方巡视官（刺史）逐渐成为整个管辖区的半独立的统治者，由着他们自己的意愿和政治动机来募集军队。

对中央政府而言，由宦官组成的秘书机构“内廷”权力日益增大，它逐渐切断了中央政府和地方的联系。官僚机构被与地方权势之家关系密切的人把持，他们成了朝廷和地方社会主要的联系，朝廷也因此失去了威信。公元169年发生了一次大的党锢，大量政府官员被终身罢黜，引发了一次不成功的摧毁宦官势力的尝试，自此官僚和内廷的分裂更大。大地主出身的学者崔寔（死于公元170年）引用了一句流行的俚语，概括了朝廷丧失地方权威的现状：“州郡记，如霹雳；得诏书，但挂壁。”[23]

面对帝国政府的软弱无能和秩序紊乱，地方的反应是抱成一团以图自保。被地方权势之家把持的地区，地主们召集手下的佃农和周边的自由农民，组建起了私人武装。在一些更加贫穷落后、没有地主的地区，整个村庄在年长者的带领下迁到山上，修建围绕村寨的坞堡。这种移民激发了大诗人陶渊明的灵感，以此为基础创作的故事（公元4世纪），描写了一个隐

居、平等的乌托邦——“桃花源”。

军阀和国家的解体（169—220年）

最终，在某些地方的农民和地方知识分子开始形成宗教团体，组织武装团体，并拟定了千年太平的信条。其中最大的一个组织是由张角发起的，他向信徒宣传：疾病是由罪恶引起的，只有信教才能治愈。他坚信汉祚已尽，而他注定要建立一个新的朝代，即所谓“黄天当立”。他把自己的追随者按照军事单位组织起来，并给以头衔。

朝廷在宫禁卫队中发现了张角的信徒，但更令人咋舌的是，公元184年传来新消息说，有16个郡发生了起义，势头横扫地方军队，攻城略地，俘虏了诸侯王。叛乱者头戴黄巾，表示向新的上帝效忠，因此称“黄巾军”。不过，朝廷在地方豪强大族私人武装的帮助下，仅仅用了一年时间，就平定了黄巾军。此外，受到黄巾军的激发而举兵起义的其他叛军也迅速出现，最著名的是四川地区的五斗米教，它建立的道教宗派存在了几十年。公元188年，汉帝国的大部分地区被地方自治的长官和地方实力派瓜分，它们实际上已经变得没什么区别了。

公元189年，西北前线的一位将领董卓率军驻扎到离帝国都城洛阳110多公里的地方。杀掉宦官的官僚们邀请他进入都城，董卓于是借机控制了都城，绑架了小皇帝。他感到远离自己的根据地并不安全，于是一把火把洛阳夷为平地，把小皇帝胁持到长安。公元192年，董卓在西北地区被杀，帝国解体为八个地区，小皇帝就被一个又一个军阀胁迫，“挟天子以令诸侯”。公元197年，一个地区的领袖袁术称帝，但被他的手下抛弃，两年后在失意中死去。他失败的原因是汉代皇帝虽然大势已去，但仍代表了正在塌陷的权威，而这个权威是那些军阀们垂涎三尺却又得不到的。当其中一个野心家变得最为强大时，东汉的末代小皇帝仍旧是政治棋局上关键的一枚棋子。

大军阀曹操在他的一首诗里描绘了这种令人绝望的情形：

铠甲生虮虱，万姓以死亡。

白骨露于野，千里无鸡鸣。

生民百遗一，念之断人肠。[24]

曹操最后挟持了皇帝，“挟天子以令诸侯”20多年。虽然曹操自己未敢称

帝，却实际上篡夺了皇帝的权力。公元216年，曹操宣布自己为魏王，而这个头衔只有汉代皇族才能袭用。但是，曹操没能像秦始皇或汉高祖一样直接管理这片土地和生活在这片土地上的人们。大片土地被地主控制，他不得不满足于在那些因战乱和水灾而荒无人烟的地方建立军事基地进行屯田。这些土地被分配给在曹军中服役、缴纳赋税的灾民，或是王室土地上彻底变成佃农的人。自此，政府开始依靠世袭军人所控制的国有土地，强调它是最大的地主和最大私人武装的权威。

曹操征服了黄河流域，随之统一了中国北部。然而，赤壁之战成为他的一场灾难，在这场战争中他被年轻的军阀孙权打败，结束了其在长江流域建立权威的意图。公元220年，当东汉的末代皇帝终于把皇位“禅让”给曹操的儿子曹丕时，全国只剩下了三个军阀：北方的曹丕、长江下游的孙权和四川地区的刘备。他们三人各自称帝，即魏国、吴国和蜀国，从而开启了中国历史上三国鼎立的时代。在这之后的三个世纪里，以往早期帝国时期作为一体而统治的中国，被分割为北方和南方两个地区，也就是黄河流域和长江流域。

第2章
一个备战中的国家

秦国对其邻国的征伐以及帝国的统一，都建立在商鞅变法的基础之上。商鞅由魏入秦，成为秦国的重臣。从公元前359年开始，他在秦国的军事和民生方面进行了彻底的、激进的改革。这些改革措施最早肇始于齐国和晋国及其继承者。周朝同姓诸侯之间的战争带来的是王权的衰落和公元前770年周平王的迁都洛阳。这给齐国和晋国增加了压力，促使他们扩充了军队规模。这些诸侯国把周代贵族及其后人承担的军事义务逐渐扩大到了整个都城的人民，而后又延伸到部分特定的农村人口。商鞅的变法沿袭并加强了这些做法，秦的农民若在军队服役，则会奖励土地，这些土地可以为他们个人家庭所拥有和使用，并以此为基础向国家上缴赋税。但是，惩罚措施和激励措施同样严厉。

1975年，在湖北云梦睡虎地发现的数量多达上千的秦代竹简为研究战国晚期的秦国提供了大量宝贵资料。但这些资料并没有改变我们对商鞅变法概况的了解，如同公元前1世纪早期司马迁的《史记》一书中所描述的那样：

> 令民为什伍，而相牧司连坐。不告奸者腰斩，告奸者与斩敌首同赏，匿奸者与降敌同罚。民有二男以上不分异者，倍其赋。有军功者，各以率受上爵（二十等爵制）；为私斗者，各以轻重被刑大小。戮力本业，耕织致粟帛多者复其身。事末利及怠而贫者，举以为收奴。宗室非有军功论，不得为属籍。……为田开阡陌封疆，而赋税平。平斗桶，权衡丈尺。[1]

包括以上这些在内的改革措施极大地改变了秦国的军事和其他很多方面的状况。

第一，它们使扩大军队规模成为可能。从公元前第6个世纪中期开始，军队就逐渐主要由步兵构成。在公元前6世纪和公元前5世纪，长江下游地区的吴国和越国在他们向北扩张的过程中，把对步兵的倚重带到黄河流域。在引进步兵和商鞅变法的这两个世纪里，大量由农民组成的步兵部队在公元前4世纪增加了骑兵军队，取代了贵族驾驭的战车部队。

和贵族的车骑相比，步卒必须具备的军事技能更少，装备也更便宜。另

外，把服役对象扩大到了农村，军队也就有了新的人力补充来源，国家和贵族就能够迅速组织步兵，挫败敌军老旧的战车部队。

最后，技术革新——弩的发明，鳞状的盔甲（由一排排的皮革片缝制而成，有时会涂漆）的发展，铸剑术的提高和传播（也是从吴国和越国引进的），以及铁兵器的更广泛使用——使得步兵成为一支真正不可战胜的武装。在群雄争霸的时代，发展壮大了步兵、配备了新式武器的诸侯国，能够迅速吞并没能在这方面进行变革的对手。

公元前7世纪，一支普通军队通常不超过1万名士兵，即使到了公元前6世纪晚期，一支规模扩充的军队也不会超过5万名士兵。然而到了战国时期，一支军队的士兵人数可能有10万之众，最庞大的军队则多达60万人。尽管大多数上战场的军队大概只有1万名士兵，军队人数的扩充仍然是相当大的。因此，任何希望存续的诸侯国都有必要在更大的范围内征召士兵。但只有当诸侯国设法把兵役制扩大到更下层的民众和更广泛的乡村地区时，这一点才能实现。

商鞅变法所带来的第二个变化是城邦——这个战国之前具有统治地位的政治机构，后来在强大的敌人面前变得过时了。战败的城邦被征服者纳入版图，又重新把土地分配给它自己的人民，以此换取他们承担兵役和缴纳赋税。以前仅靠征伐获得土地，现在通过开垦森林或者兴修水利的方式也能获得可耕种的土地。随着城邦的消逝，建立在旧的城市基础上的贵族们失去了其在城邦政治秩序中的核心地位，与他们在军队失去地位一样。取贵族而代之的，是唯一的专制统治者。他的幕僚统计农户，发动他们为国家服务，并且收取赋税，来支持统治者的军事抱负。[2]

第三，商鞅的政策为国民建立了一套以兵役为基础的统一的管理制度。他的五人为伍的做法，促使法律能在他们自己的组织范围内得以实施，也保证了他们在战场上的良好表现。通过加强系统化的等级制度在全民中的影响，这种与军事相关的社会等级观念加强了。其他的诸侯国也尽力在做，但没有国家能做得和秦国一样成体系。任何能够在战争上杀死敌人或者因指挥有方而取得胜利、获得军功的人，都能拜官受爵，在20个等级中获得相应的爵位。依靠所获的爵位，人们可以获得一定数量的土地、宅院和奴隶作为奖励。如果以后违反了国家法律，爵位还可以用来赎罪，或者为犯罪的亲属减轻罪名。

爵位不能够世袭，但如果一个人在战场上英勇战死，那么他的后人可以获得他应得的爵位。这种军功等爵制度几乎是秦国社会荣耀和名誉的唯一衡量标准。所有的社会等级都直接反映了他们的战场表现，即便是宗室贵族，也需凭借军功来保有其社会精英的地位。

在商鞅的改革下，秦把以往称为“县”的军事区域变成了地方政府的基础。“县”这个字最早是指城市城墙外四周的区域，由农民和隶属贵族的奴隶居住。然而，到了春秋末期，这些“县”变成了在农民中征募士兵的主要来源地，宗室贵族和诸侯国开始意识到它的战略重要性。最后，整个秦国被分成“县”和“郡”（最初“郡”隶属于“县”），由此，普遍兵役制就变成了国家整个管理机制的根本。

商鞅的最后一个主要变革是建立了一个道路网，在农田四周围出矩形的网格，并把农村分割为一块块相同面积的土地（图1）。根据有关历史记载，这种网格覆盖了整个秦帝国。其证据来源于一个当代的研究，它利用大规模的地形图去检验中国的土地分布。证据显示，大部分北方地区，尤其是秦国和晋国地区，道路构成了一个从北向南、从东向西的极为惊人的直线分布。如果没有国家的干预和介入，不可能表现出如此大规模的规整性。

把农村规整为统一的街区与秦国的军事和国家控制系统是有机地连为一体的。商鞅认为，农业是所有财富的根本，理想的国家是由详细的法律条文指导下的小规模农民组成的。每家都分到够单个成年家庭成员耕种的土地。通过这样的土地分配方式，国家能够使土地得到最大面积的开发耕种，也能最大限度地获得为国家服兵役和纳税的成年男子。由于那些得到二十等爵制中高爵位的人能够获得额外的土地和奴隶，这种系统化的土地分配方式就为奖励的标准化提供了一个基本的单位。在商鞅看来，像商人或手工业者这些不从事农业的人，都是危险的寄生虫，他们要分开登记在册。国家有时候要求他们在国家工程中提供劳役，或者在边防要塞中服兵役。

通过这些方式，商鞅变法摧毁了周朝形成的城市与乡村的社会和制度障碍。他把整个农村分成了矩形的方格，全国人口以军事单位划分，国家管理以军事地区划分，由此，他把全国人口的个人财产与军功或者农耕联系在一起。这种对军事和秩序的认同，以及发动整个社会致力于军事征服，是战国时代的显著特征，也是中国历史上第一个帝国建立的基础。商鞅变法彻底终结了周朝的礼制社会，也终结了半独立城邦中的血缘家族，这些家族依靠手中的武装和宗教崇拜力量，从所控制的农村抽取生存物资。

农民村落作为一种财政组织的单位，伴随贵族宗室一同消失了。所有的武装力量，以及服役和贡赋，现在都集中在地方政府的控制之下，唯一能体现服役或纳税关系或血缘纽带的是独立的家族。虽然此前政治组织和血缘结构已经融为一体了，现在它们被分割开，构成一种国家秩序，由唯一权威的诸侯王及单个家庭所构成的宗族维持，而这些家庭各自受家长制宗法统治。[3]

在商鞅新法的重新调整之下，秦国——以往历史记叙中只关注于中心地域的边缘政权——戏剧性地进入了政治舞台。公元前340年，商鞅亲自统率军队击败了黄河流域中心地区的魏国。秦国赢得战争后，扩大疆域，攻破了函谷关，最后迫使魏国成为秦国的下属“同盟”。

公元前316年，秦国结束了早在130年前就开始的对西南巴蜀地区的征伐，即今天的四川盆地地区，把法律、土地分配方式、兵役制度强加给这些非华夏地区。公元前314年，它打败了最后一个敌对的戎族部落，彻底解除了西边的威胁。公元前312年，秦军又攻克了长江中游楚国的丹阳，保有了汉中地区。该地区是连接秦国腹地和巴、蜀的唯一屏障。随着魏国的消亡，秦国进入到中心平原地区。这些胜利使得秦国不再有受攻击之虞。这个四周被高山环绕的统一国家，现在控制了整个关中地区。

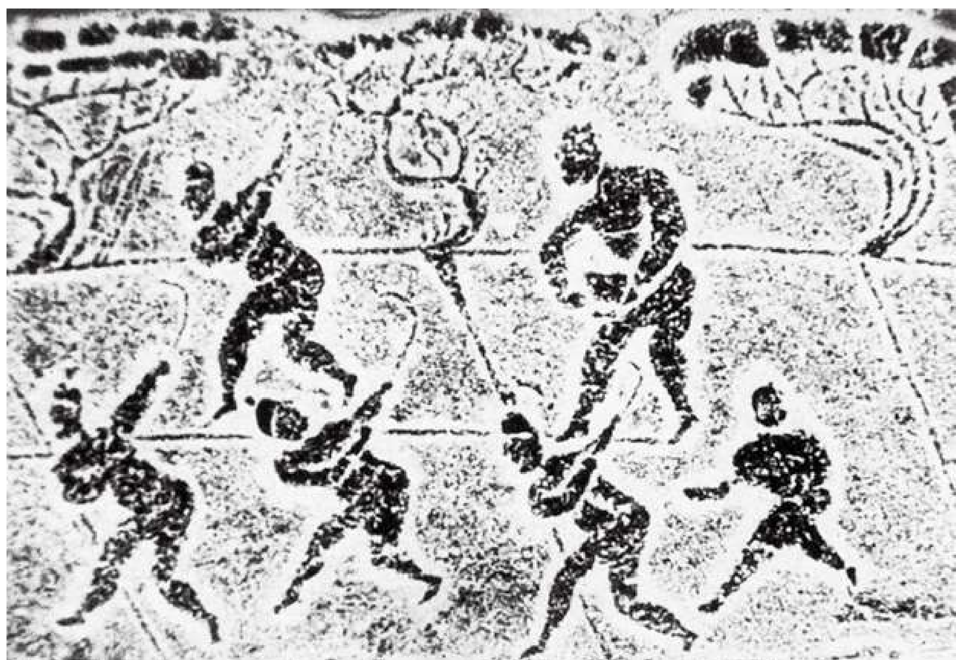


图**1** 印在灌溉渠方砖上的丰收场景，农田四周栽满了桑树

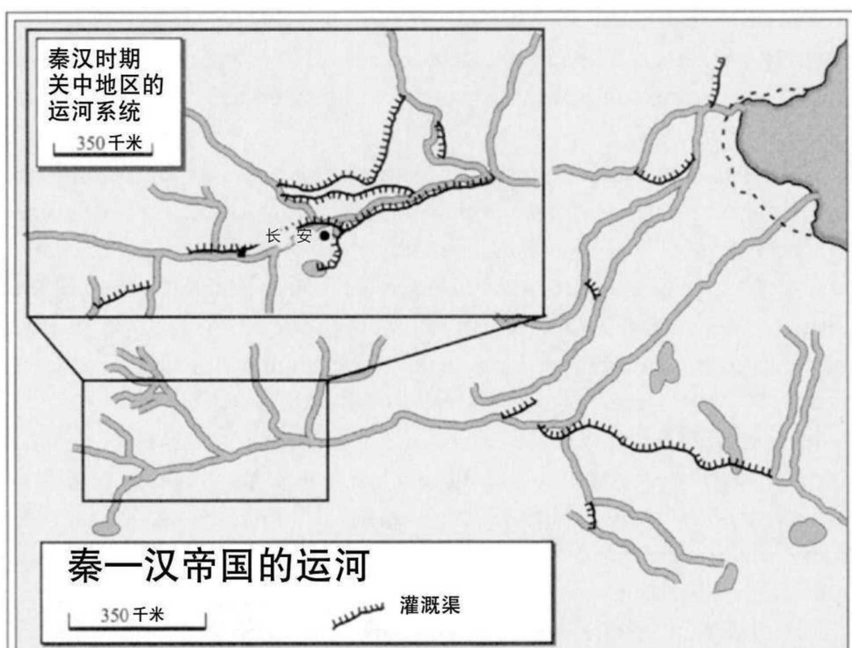
秦在南方的扩张使它获得了一个新的致富之源，这令它逐渐在诸国中占据上风。公元前310年，秦国在蜀地的成都修建了一个新的都城，该城以秦国都城咸阳为模版而建。在此基础上，秦国把四川盆地建成为一个重要的农业中心，它以著名的灌溉工程“都江堰”而闻名。都江堰分流了岷江的水势，分流的水又导向新的水道，然后通向这一系统的灌溉渠中。（地图4）这个水利系统至今仍发挥着作用，它把岷江盆地变成了秦国军队的谷

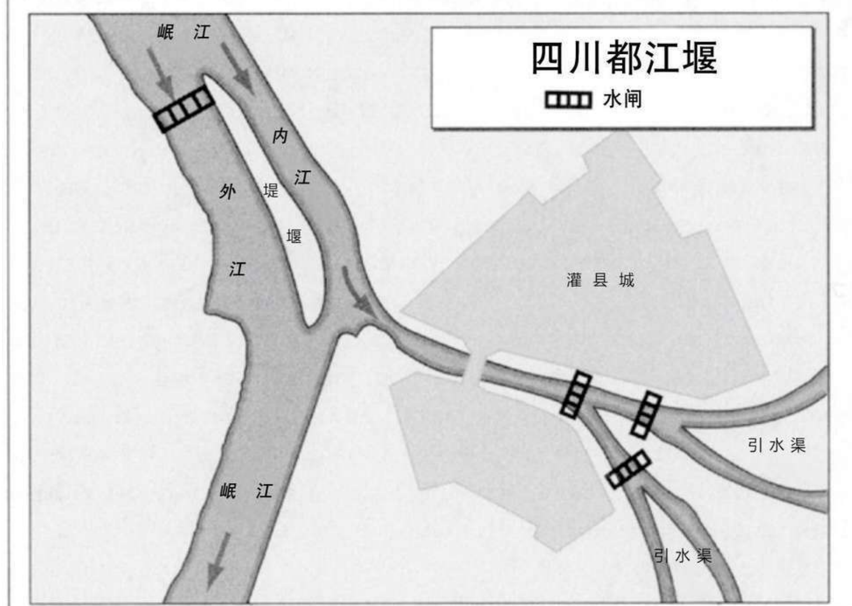
仓。[4]

独裁者的出现

尽管商鞅变法把以旧贵族统治为基础的城邦变成了以农民为基础的战斗型国家，但是他没有设法保障个人统治者的地位。公元前338年，商鞅本人被新的统治者处以车裂酷刑。因为商鞅的法律对统治集团同样有效，新的统治者还是太子时，其太傅因为触犯刑律受到惩处，太子对此怀恨在心，一继位就予以报复。公元前307年，一连串的斗争使秦国处于受封宫廷大臣的联合执政之下，这些大臣都是新封地的受益者，新授予他们的不是对城镇或者城市的政治权威，而是对一个特定地域收取税赋的权力。[5]

秦的国力因以上挫折而变弱了，它于公元前295年被诸侯联军击败。短暂的恢复之后，它受到赵国骑兵的一次打击，损失惨重。当秦国的一部分军队对赵国进行一场毫无胜算的反攻时，其他的军队则被派往山东半岛的齐国，穰侯魏冉在这里扩大了定陶周围的领土范围，进而成为他的封地。


秦汉时期
关中地区的
运河系统
350千米
长安
秦一汉帝国的运河
350千米
灌溉渠


四川都江堰
水闸
岷江
内江
外江
堤堰
灌县城
岷江
引水渠
引水渠

地图4

新政策的引进加强了统治者的地位，因而秦的历史在这里出现了一个重大的转折。说客范雎游历到了秦国，他在说服昭王时指出了魏冉的错误，并且提出“远交近攻”（“远”指齐国，即魏冉进攻的地区；“近”原指韩国，后指赵国）的战略。秦昭王接受了这些意见，任命范雎为相。范雎此后劝说秦王亲政，把目标指向公元前307年开始就专制擅权的太后和魏冉。公元前266年，秦昭王夺去太后的权力，并且将魏冉和他的同伙驱逐出了朝廷。此后，范雎被任命为国相。

这个事件意义重大，因为范雎是第一位提倡秦国进行扩张的政治家。他放弃了秦国以前的旧传统，比如为了适应暂时的需要与人结盟、毁约，或者夺取边缘的土地（比如东部的定陶）。他认为扩张的方式是远交近攻——结交远的国家，攻击近的邻国。对他而言，这是使秦国由诸侯国扩张成为一个大一统国家的唯一途径。为了强力推行统一政策，他坚持对占领的土地“得寸则王之寸，得尺则王之尺”。

这不仅是对被封为“穰侯”的魏冉的批评，也是对皇亲和高官广泛实施的分封制度的批判。这些受封者把持内阁，搜刮大量财富，私自招募军队，从而严重威胁到最高统治者的权威。范雎禁止了这些做法，把权力收归统治者个人之手，强大秦国，打击敌人。

统治者的权力随着禁军的引进得以加强。这支军队由职业军人组成，他们都享有很多的法律特权，只服从统治者本人的调遣。这类军队最早出现在吴王（前510——前496年在位）阖闾统治时期，他拥有500人的常规卫队，以及人数达3000、以坚忍闻名的士卒。

先秦哲学名著《荀子》一书描述了魏王的精英卫队，他们接受严格训练，身穿铠甲，携带强弩，箭囊装有50支箭，背扛长戟，头戴头盔，斜插宝剑，带着三天的口粮，能在一天内行军百里之远。那些满足条件并加入卫队的人，能够为他的家族免除劳役和赋税。[6]秦国的商鞅也组建了类似的军队，他们为著名的秦始皇兵马俑兵阵中所陈列出的士兵形象提供了较早的原型。因为皇帝生前的个人卫队捍卫他成为不可战胜的独裁者，所以在皇帝死后，把陶制的卫兵模型放入他的墓中，继续捍卫皇帝身故之后的世界。

范雎最终追求的不只是掠夺敌国的土地，而且要消灭敌国的人民。他的目标不仅是国土扩张，而且要彻底摧毁敌军，确保敌国再无恢复和反击的可能。这个新政策的结果是公元前3世纪的几次战役都以前所未闻的大屠杀而告终。据当时的历史记录，最大的一次杀戮发生在公元前260年秦赵两军的长平之战。赵国战败，40万降卒被秦军坑杀。虽然秦国自己也在这场战争中损失严重，且迅即被韩魏联军击败，从而将秦国征伐统一、建立帝国的目标延缓了几十年。但是，赵国被击败之后，秦国再无与之匹敌的对

手了，剩下的就是公元前230年到公元前221年间秦灭六国。[7]

简言之，秦国崛起后获得对诸国的支配地位，并且能最终成功地缔造一个统一的帝国，依靠的是两个方面的发展。第一，在商鞅的领导下，秦国的改革具有很强的系统性，这很能体现战国时期的特征。这些改革把国家所有成年男子统计在册，发动他们服兵役，缴纳赋税。虽然所有诸侯国都在备战，但只有秦把这种模式扩大到整个社会的层面，使整个国家管理的各个方面都致力于发动和支持国家的武力征服。第二，通过范雎的改革，秦国成功地把权力集中到了统治者个人手里，这在诸国中是独一无二的。在其他各国的分封官员和皇室宗族忙于分裂政府权威时，秦国却把权力集于统治者一人之手。

秦的家国和“天下”

秦国重构的一个重要结果是一种独特的国民性的出现。作为相隔一方的土地和人民，秦在不断地定义自己，同时也被其他国家定义。在周代早期，秦国只是诸多国家中的一个，它通过一种共有的精英文化，如礼器、音乐、诗文，把自己和其他国家连接起来。秦国根除了贵族势力，把社会下层纳入到军事和徭役中来，这意味着地方传统变成了秦国的一种决定性的国民性。[8]

秦国的民族文化有其独特性，最明显的证据就是迅速出现的一些新的论述，把秦国和非华夏的蛮族相关联，把蛮族文化和秦国的政治改革相关联。战国中期以前，一些历史文献，比如《左传》《国语》《论语》《墨子》和《孟子》很少提及秦国，即使提及，也很少涉及秦国文化不同的方面。考古材料也显示秦国贵族和中原地区的国家拥有共同的文化。在他们的绘画和青铜编钟上，秦国仍然坚持着周朝古老的样式，即便其他国家已经引进了更受欢迎的修改过的绘画和编钟样式。[9]显然，秦国并不认为自己属于和蛮族有关的外来文化，这与公元前300年以后，尤其是汉代对秦国描述的不同。

到了战国晚期，不少历史文献开始提到秦国，认为相对于中原诸国，它是一种来自异域和更加落后的文化——它来源于和蛮族的混合，并吸收了蛮族的传统。《春秋公羊传》是一本大致成书于公元前320年到公元前233年的儒家著作，是第一本强调“夷”“夏”之大防的著作，它明确地把秦归为“夷”：“秦伯卒。何以不名？秦者夷也。”[10]

战国末期的文献记录认为秦国具有蛮族的风俗，这或许是它原初生活的状态，或许是通过吸收的方式得来的。《战国策》一书收集了战国时代历史人物的言论，书中说：“秦与戎、翟同俗，有虎狼之心，贪戾好利而无

信，不识礼义德行。”同样在《战国策》中，有一位说客[11]认为秦是“虎狼之国”，它贪婪地想“吞天下”，他还进一步认为，“秦，天下之仇雠也”，由此秦不仅仅被认为是蛮族，而且站在文明和人性的对立面。[12]

到了汉朝，以上这些关于秦国野蛮风俗的评论，和秦国独特的地理环境结合在一起，形成了一个总的模式，以解释商鞅所推行的残酷的强制法律、秦始皇的残暴和秦朝灭亡的根源。汉代早期的哲学概要、汇编性的著作《淮南子》一书记载：

> 秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利。可威以刑，而不可化以善；可劝以赏，而不可厉以名。被险而带河，四塞以为固，地利形便，畜积殷富。孝公欲以虎狼之势而吞诸侯，故商鞅之法生焉。[13]

汉代史学家司马迁在他的著作《史记》中，对战国各诸侯国的大事年表进行比较时，对秦国做出了和《淮南子》相似的评论：“今秦杂戎翟之俗，先暴戾，后仁义，位在藩臣而胪于郊祀，君子惧焉。”在此，秦国残酷的法律和好战的国民性都被归因于秦国所处边远的地理位置，以及所居住的人民都非华夏民族。[14]

司马迁回应了《淮南子》一书，借商鞅之口做了以下评论：“商君曰：‘始秦戎翟之教，父子无别，同室而居。今我更制其教，而为其男女之别，大筑冀阙，营如鲁卫矣。’”[15]关于秦风野蛮的主旨是一样的，但商鞅这里的政策意图去改变他们。评论中提到，秦国仿照东方的鲁国或魏国来修筑宫殿和都城，表明其落后的文化状态，力图模仿文化更先进之国。

汉朝批判秦朝是野蛮文化的产物，秦法则是一种蛮族特有的地方惯例，这种批判在汉文帝时期第一个伟大的政论家贾谊那里达到了最高点。他最为著名的论述是《过秦论》，把秦的地理、风俗和统治者互相联系起来，终至秦朝的崩溃。该论文这样开头：“秦地被山带河以为固，四塞之国也。”秦国优秀的战略位置是它安全的保障，同时也是它孤立的根源。

这种隔绝的印象在贾谊对秦国皇帝的描述中再次出现：“秦王足己而不问，遂过而不变。二世受之，因而不改，暴虐以重祸。子婴孤立无亲，危弱无辅。”[16]在论述秦朝统治者的孤僻之后，贾谊解释说，“秦俗”对批评的忌讳很多，所以当统治者犯错时，没有官员敢提出批评。周朝实行“封邦建国”，这些邦国即使在周朝丧失权威时，仍然允许它的存在。和周朝恰恰相反，秦朝则完全依赖它的“繁法严刑”，因此在最后丧失了全部支持者。秦朝隔绝的地形特征塑造了其风俗，而这种风俗继而造成了统治者的孤僻，使他们极端地依赖刑罚。这种外来的风俗和周朝的做法形成鲜明对

比，后者造就了中华的文明。

贾谊其他的一些著作把风俗、法律和秦朝的命运之间的联系表达得更明确。在他的论文集《新书·时变篇》中，用以下这种方式解释了秦国民俗的衰落：

> 商君违礼义，弃伦理，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。秦人有子，家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。假父耰锄杖彗耳，虑有德色矣；母取瓢碗箕帚，虑立谇语。抱哺其子，与公并踞。妇姑不相说，则反唇而睨。其慈子嗜利，而轻简父母也，念罪非有伦理也，其不同禽兽懃焉耳。[17]

上文中，商鞅变法使家庭瓦解成单个的核心家庭，导致血缘关系的松散。秦人贪婪和野蛮的本性在早期文献中被描绘为天生的，但在贾谊这里归因为文化，尤其是商鞅变法的影响。贾谊哀叹道，他所在的汉朝继承了这些腐败的秦国风俗。[18]

这类思想的一个版本出现在《春秋谷梁传》，这是一本大概成书于汉代的书，与《春秋公羊传》紧密相关。这本书认为秦的野蛮风俗是在有记载的历史期间形成的，但没把这种野蛮和商鞅变法联系在一起。相反，它认为这是公元前627年秦穆公发起的一场毫无理由的运动所引起的。但是，它也融合了贾谊的思想，认为秦朝的失败表明这个社会合理的家庭关系解体了，尤其是对子女的教育，以及男女之别。[19]

有关秦国野蛮、落后和异类的文化评述，可以简单看成是在秦国成为最强大的国家后出现的一场反秦辩论。然而，传统文献中零散的材料以及最新发现的考古材料证明，在那段时期秦国确实呈现出这种和中原文化明显不同，甚至敌对的国家形象。因而，《战国策》中指责秦国为“天下”之敌的内容，也出现在战国末期的哲学著作《韩非子》的开篇中，不过，它是用韩非子和秦王（后来的秦始皇）之间的对话来体现的。很明显，作者感到秦国不但接受，甚至还可能对这种敌对关系感到骄傲。[20]

有个广为人知的例子可以证明秦国自身的这种“异类”意识，那就是李斯对秦国音乐的描述。李斯是一个从其他诸侯国来秦的政治家，后来成为秦的国相，他反对当时秦国关于“逐客令”的提议，首次提出秦国需汲取外来的音乐：“夫击瓮叩缶，弹筝搏髀，而歌呼呜呜快耳者，真秦之声也；《郑》《卫》《桑间》《昭》《虞》《武》《象》者，异国之乐也。今弃击瓮叩缶而就《郑》《卫》，退弹筝而取《昭》《虞》。”由于这里引用的评论是上呈给秦廷的劝谏中的一部分，提及的“异国之乐”明显不是侮

辱，如同在更早时代的逸事中所描绘的那样。李斯和秦国大臣都接受了一个错误的观点，认为中原国家的音乐都是新近引进的，这个事实说明秦国开始为自己和其他诸国的文化差异感到骄傲。“真秦之声”粗鄙的本质还可能意味着相对于流行的、地方的习俗，它为自己感到骄傲，这和宫廷雅乐恰恰相反。[21]

秦国文化和其他诸侯国文化之间存在的明显差异在秦的几种文献中都有表现，其中有官方文献，也有在墓葬中发现的私人文献。在湖北睡虎地遗址里的一位地方官员的墓葬中发现的一份文献表明，该官员在新近被秦征服的原楚国地区服务：

> 古者，民各有乡俗，其所利及好恶不同，或不便于民，害于邦。是以圣王作为法度，以矫端民心，去其邪僻，除其恶俗。……今法律令已具矣，而吏民莫用，乡俗淫佚之民不止，是即废主之明法也。[22]

“圣王”制定的“明法”和野蛮国度的愚昧习俗之间强烈的对比，说明秦国中央政府在把它的意愿强加给地方豪强大族和被征服地区时遇到了很大的困难。[23]该文表明了秦人和楚人（楚国诚然不是中原国家）之间存在着文化鸿沟。

另外的证据来自于一个戍卒的书信，出土于同一时期、同一遗址的另一个墓葬。其中一封来信的作者抱怨说，这个新近征服地区的人民都不愿服从占领者。他提醒收信人，不要到这些“新地”去，因为那里的居民都是恶棍。这种相互敌对的气氛在文学作品中也有表现，比如有一句预言：“楚虽三户，亡秦必楚。”在很多军事占领区都能遇到这种情绪，但毫无疑问，它们都加深了双方这种对彼此属于不同乃至敌对文化的认知。[24]

如同云梦发现的材料所显示的那样，秦国和中原国家存在的这种分裂被写进了秦律。[25]于是，在战国末期，有关秦国文化与其他周朝分封国以及南方的楚国都不相同的这种观念，不仅在传统上被秦和秦以外的国家接受，而且在秦政府的管理操作过程中成为一个正式的原则。

这种发展很符合我们当今关于中国前帝国历史时期的模式。在周朝，一个极大的疆域，包括黄河流域的大部分地区、长江中下游地区，以及某种程度上相当于现今四川的地区，都被周朝的精英文化联为一体。在战国时期，贵族继承制逐步消失，从而根除了精英文化的拥护者和化身。同时，秦国国民主要通过全民兵役制融入国家，这意味着地方特征已经变得具有决定性，特别是在为国家服务的人中。由于秦国引进了最为全面的新制度，它最有可能获得最高程度的区域一体化和自我意识。

这种模式中一个重要因素是该时期社会流动性的增长。随着世袭职位的消失，一些低等级贵族，甚或普通国人都能够通过在军队或政府中服役的方式，获得更高等级的社会地位，同时也带来了他们对音乐、饮食、文艺、信仰以及生活其他方面的本土观念。这种新的社会流动被墓葬中发现的文献证实，在《日书》中尤为显著。睡虎地和放马滩的文献例子揭示了一位秦国新生儿的生活面临着广泛的可能性，他可能成为奴仆或妾、地方亡命徒、官员、国相或贵族。墓葬出土的补充证据是公元前4世纪秦国葬仪的一个变化，它引进或再引进了地下墓穴的葬式（这本来是若干个世纪以前的一个地方习俗），而且采用了屈肢葬，而不是周朝的仰身直肢葬。这意味着区域性的习惯融入到了精英文化之中。[26]

无论是实行全民兵役制，还是全面视“非秦”人民为敌人，都加速了“我们——他们”这一观念在秦国的发展。它的表现形式非常直观，是在秦国修筑边境长城期间社会普遍流行的做法。根据《日书》记载，离开秦国时同样需要进行一个驱鬼的告别仪式，这和中原人离开自己故乡时的仪式非常相似。[27]

诸国之间日益增长的分歧在统一前的几十年里达到了顶点。战国晚期的政论著作《商君书》中的“徕民”一章大概成文于公元前250年，该文强调只有秦国本国人才能被征募进入军队，而新移民应当从事农业生产。稍晚时期，秦相提议驱逐从外国来秦的官员和谋士，认为他们都是出生地所在诸侯国派来的间谍。丞相李斯斥责并击败了这种排外政策，但当秦始皇召见韩非时，李斯却持与以前相反的观点：“韩非，韩之诸公子也。”他说，“今王欲并诸侯，非终为韩不为秦，此人之情也。今王不用，久留而归之，此自遣患也，不如以过法诛之。”李斯的观点建立在一个假设之上，即忠于自己的国家是人之常情，这最终导致了韩非之死。[28]

尽管证据稀少，但它挑战了当今中国一些学者所持的一种观点：随着战国诸国之间贸易的增长和文化的交流，全国的统一是自然而然、不可避免的结果。相反，整个战国时期，民族主义或地方主义的情感似乎在飞速增长，到了战国末期变得更加强烈。这种倾向随着知识分子的流动而得到缓和，他们在各个诸侯国之间奔波，求学、求职或寻找庇护，因此形成了更加开阔的“天下”观。[29]事实上，秦国宫廷内的“排外”情感在某种程度上可能出于对某些自外国来秦的“客卿”的一种反应，因为这些客卿排挤朝廷其他宗派，而且地位日益重要。

在这一时期，秦国自视为异域的清晰的自我定义，也随着不断变化的边界而变得模糊不清。即使是国境线上的长城也不得不重修，以适应不断变化着的边界。[30]但是，总的来说，我认为战国晚期大一统的趋势相对于诸侯国之间尖锐的分歧更为显著，对抗统一趋势的只限于一小部分知识分子精英。

《商君书》和秦国的困境

我们早已认为商鞅是秦国改革的创造者，他领导秦国雄霸天下，成为一个几近神秘的人物，在后人眼里，他是独特的、有蛮夷之嫌的秦文化的来源和标志，一本有关政治学思想和方法的著作——《商君书》也由他的名字命名。这本书大体上在商鞅死后汇编而成，部分成文晚的篇章已经到了汉代。然而，此书得名并非武断，因为它的主要篇章反映了商鞅改革制度的一些理论化、系统性的原则以及战国晚期秦国的制度。有些章节体现了秦国实际的政策或者法律，但书中更重要的是那些详加阐释的、一个理想中的诸侯国应持的基本原则。[31]

最有决定性的原则是由农村人口组建的军队的特性，它使得整个秦国全民备战："凡人主之所以劝民者，官爵也；国之所以兴者，农战也。"[32]这种思想贯穿全书，它始终在探讨如何鼓励人民致力于农业和战争——这样做就会被授予奖赏，相反则会受到惩处。

> 民之所欲万，而利之所出一。民非一则无以致欲，故作一。作一则力抟，力抟则强；强而用，重强。故能生力，能杀力，曰："攻敌之国"，必强。塞私道以穷其志，启一门以致其欲，使民必先其所恶，然后致其所欲，故力多。[33]

当农业是人民唯一的财富来源[34]，而战争是唯一出路的时候，人民将冒死（他们当然厌恶死亡）为国家服务。通过把全体人民的力量投诸财富和战争，国家能够产生出战争所需的精力和人力。有能力的君主能够使他的人民"为上忘生而战"，使他们"乐战"，以至于"民之见战也，如饿狼之见肉"[35]。其他所有的人类价值观或者活动都对国家秩序构成威胁。

这些威胁被称作"虱"和"恶"："六虱"（"曰岁，曰食，曰美，曰好，曰志，曰行"）；"十二虱"（"曰礼乐，曰诗书，曰修善，曰孝弟，曰诚信，曰贞廉，曰仁义，曰非兵，曰羞战。"）[36]多数的罪恶都出自早期的哲学典籍，这些观点尤其为儒家学者所研习。《商君书》反复提到的一个观点是，授予学者官职或者给予保护的做法，引导人民远离了"耕战"的原则。

虽然《商君书》有时被描述为一种集权专制统治的著作，但是官僚主义本身是被怀疑和批判的对象——它是逃避耕、战的另一种方式而已。书的第二章列举了享受着"厚禄""游居"的"邪官"。相比那些因学问而授官，或者靠贩运粮食得利，或者为有钱人生产奢侈品的人，他们对国家构成的威胁更为严重。一个严重的官僚主义威胁着君主，因为它把君主和民情隔绝开来。"故治国之制，民不得避罪，如目不能以所见遁心。今乱国不然，恃

多官众吏。吏虽众，事同体一也。夫事同体一者，相监不可。”[37]

睡虎地秦简同样表现出这种对官僚的怀疑态度，与战国晚期的政论文集《韩非子》所描述的一样。国家不能依靠这些官员，因为他们通过欺骗君主并逃避耕、战之责，来加强自己的地位。《商君书》倡议按照商鞅所提出的“五人为伍”的方式来互相监督。如果人们能够互相监督和告发，就可以取消官僚，国家就能缩减为君主及其人民：

> 用善，则民亲其亲；任奸，则民亲其制。合而复之者，善也；别而规之者，奸也。章善则过匿，任奸则罪诛。过匿则民胜法，罪诛则法胜民。民胜法，国乱；法胜民，兵强。故曰：以良民治，必乱至削；以奸民治，必治至强。[38]

在一个治理得井井有条的国家里，民众都是君主的耳目，也是他做出判决的工具。商人、学者以及官员充其量是一种必须存在的罪恶，被减小到最小的数量，以保持对其强有力的监控。

然而，如果判决由民众来掌控，那么君主本人在国家管理中行使不了权力。事实上，除了坚持君主必须确保他的国家致力于耕、战以及抵御各类寄生虫外，根本没有谈到君主自身的统治技巧或者品性。这和《韩非子》以及大多数区域文化产生的政治哲学类著作形成了极大的反差。安排给君主的唯一角色是，他本人就是法律的来源。

这便是《商君书》第一章的主题，商鞅在书中劝说过秦国国君，这个正在变化的国家需要新的法令和制度：“夫常人安于故习，学者溺于所闻。此两者所以居官守法，非所与论于法之外也。三代不同礼而王，五霸不同法而霸，故知者作法，而愚者制焉；贤者更礼，而不肖者拘焉。”[39]统治者只扮演法律制定者的角色，法律下发到百姓，由他们通过互相监视的方式来落实。

但这导致了一种矛盾的观点。一方面，一套完整的法律文本被存放在君主宫殿中的一个受秘密保护的“禁室”，任何未经许可踏入“禁室”者或试图篡改法律文书的人，都将毫无异议地被处死；另一方面，统治者的任务是向担负特殊职责的官员宣布法律，而他们必须回答其他官员或者普通百姓对法律提出的疑问。如果不能胜任答疑解惑之责，也将招致处罚。“故天下之吏民，无不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。吏遇民不循法，则问法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法。如此，则天下之吏民，虽有贤良辩慧，不敢开一言以枉法。”这类对

官员以及民众咨询法律条文的强调，在秦国的法律档案中反映出来，其中一个特殊的部分，就包括了这类答问。[40]

于是，《商君书》中所提到的法令被统治者藏在宫廷里，同时也颁布给国家的每一个民众遵守。这两个方面都避免了对法令文本哪怕是只言片语的改动和歪曲。这加强了统治者本身就是法令的观念，因为两者都是以这种自我管辖的形式同时被藏在宫廷，也同时展现在全国人民面前。

或许《商君书》中最令人震惊、最有意义的思想直接产生于这种观念：国家内部任何多余的人或事，其功能最后都变成自我放纵的寄生虫。所谓“六虱”就直接产生于“三官”：农、商、官。如果农民有了“余食”，他们将会考虑怎样把寿命活得更长，或者吃得更好；如果商人有“淫利”，他们会追求美女和观感上的满足；如果官员无事可做，他们将产生个人的野心或者追名逐利。不但耕、战之外的任何能力是被抑制的，而且任何对人民多余的供给，都会变成一种威胁、一种危险。战争不但成为征服敌人、劫掠其财产资源的方式，而且消耗了国内任何可能造成国家毁灭的能量。一个真正的强国必须知道如何激发潜能，更应该知道如何将其扼杀。这个观点在文献中反复出现，通常任何能量和资源的积累都名之为“毒”，“夫以强攻弱者，亡；以弱攻强者，王。国强而不战，毒输于内，礼乐虱官生，必削。”这种观点在其他文献中也有表述：国家必须通过进攻敌国的方式来消耗国内人民的能量，如果不这样做，将导致人民道德败坏和好逸恶劳的滋生。国家要想保持秩序，人民就必须变得弱小，而只有持续地把他们的财富和力量用于战争之中，才能使他们一直弱小下去。[41]

于是，正如《商君书》所分析的那样，全国备战不只需要把人民所有的力量都投入耕、战之中，而且要时刻准备着迎接下一场战争，迎战下一位强敌。最终，战争不是为了获利，反倒是为了消耗，把私人手中掌握的资源和财力消耗掉，以防有人通过财富增长来获取私利，而不是为了国家的利益。

国家为战争投入了越来越多的资源，以至于不再有精力去保证国家机器的正常运转。越来越多的人力和资源被战争消耗，国家迟早有一天变得无力承担，这时，国家就面临崩溃。这是一个“自攻之国”，“必削”。[42]正如我们看到的那样，《商君书》所暗示的这种命运，恰恰昭示着秦帝国的衰落。

第3章
矛盾重重的帝国

当最后一个敌国被秦灭亡，秦王成为当时文明世界的主宰时，他和他的大臣们都充分意识到他们取得了前所未有的成就。正如一位朝臣所评论的，他们超越了传说中那些圣人们所取得的伟大成就。现在他们着手制定新的法规，为人类历史创造一个新的时代，一个大一统的时代。[1]

但是，正如后来汉代的贾谊评述，秦王朝在建国20多年后就崩溃，正是因为它所做的改革还远远不够。尽管秦朝宣称在一个已经彻底改变的世界里创造了一个新的开始，但它仍旧沿用了战国时期的基本制度，试图用他们过去征服诸国时所采用的方法来统治一个统一后的帝国。面对着战国末期持久战乱所带来的大范围的变化，秦朝伟大的变革失败了。它败给了汉朝，后者在秦朝灭亡后取代了对帝国的统治，并继续实施主要的制度方案和文化改革，创造了一个新的帝国景象。

在制定一个新的帝国秩序过程中，秦国遇到了大量问题，这可以从他们尝试在短暂的统治期间进行的改革中看出来。

秦始皇的集权

秦朝的第一个改变是为统治者设计了一个新的称谓和典范。“大一统”需要一种能够超越地域联系的制度和价值观，这种制度和价值观的绝对权威是半人半神的统治者，作为天上神祇的代理人来统治整个世界。由于是从天而降，这个统治者的王朝必须和他治下的区域有所区别。为了成为上帝的使者，国家代理人被要求向上天发誓，抛弃对家族和家庭的忠诚。君主的官员们虽然被提拔到地方社会的上层，但仍是君主的仆人，分享了君主的权威。

秦的统治者声称自己为“皇帝”，这个称呼仅仅译作“君主”是远远不足的。“帝”是商朝最高的神，商朝是公元前1千纪的后500年里，统治黄河中游地区的第一个有历史记载的王朝。然而，到战国时期，它的含义发生了变化。创造人类文明的那些传说中的文化智者被称为“帝”，该字用以特指他们超人的力量。秦宗教中的四位神被称为“帝”，与四个方位相应，由此它也象征着宇宙。

通过把“帝”这个头衔用作自己专属的称谓，秦的君主强调了他所具有的上

帝一般的权力，而且通过加上“皇”这个字得以加强，“皇”通常表示“闪耀”或者“神奇”，当时更多地被用作“上帝”的代名词。通过称自己为“始皇帝”，秦国的第一位君主宣布自己开创了一个新的时代，是秦二世、三世、四世，以至于万世的初祖，他的统治可以延续到永远，如同他的王国延伸到整个宇宙四方。为了超越人性，获得不朽，始皇帝登上泰山，开启了“封禅”祭礼，和上天进行沟通。

为了给自己至高的封号奠定基础，始皇帝巡视了新近开拓的疆土，把他的丰功伟绩镌刻在高山险壁上。其中有六篇刻辞保留了下来，始皇在文辞中赞扬了他的恩泽推及四海，“日月所照，舟舆所载，皆终其命，莫不得意。”“泽及牛马，莫不受德。”始皇帝的权力和恩惠遍布整个世界。[2]

这种新的统治思想在秦朝第一个丞相吕不韦发起编纂的哲学著作《吕氏春秋》中有所反映。此书按照月历顺序编排，书中认为皇帝遵循上天的旨意。在一个紧密联系的进程中，始皇帝声称有一种宇宙的循环周期，即所谓的五德终始，使他走向权力之巅，这也是一种不可改变的神旨。

一项庞大的建筑工程把帝国都城建成万物的微观世界。新皇宫以北极星和北斗七星的“紫微宫”格局建立，矗立于宇宙中心；秦收缴了战争所征服国家的武器，熔铸成巨大的“金人”，代表各个星座；按照被征服国的宫殿样式，建筑了大规模的行宫，使其成为一个宇宙的缩影。

这些仪式和建筑强调了皇帝作为天下之主的地位，而且建立了一套制度，旨在强化中央集权，统一国人生活的各个方面。其中最重要的是在文化领域的变革。鉴于诸国都有自己的书写体系，秦政府发明了一套新的非字母简化书写规范，在全国通用。这减少了字体的复杂程度，将大篆字体——周代礼器上所用的字体——曲折的笔画变成一种更简单、更直的笔画形式。秦朝的文字系统大概减少了多达25%的秦前期书写方式。

新的标准化字体使得毛笔和墨汁的书写方式更加方便快捷，这对帝国文件的保管至关重要。新的书体被刻成石经，或者刻在由政府监造的器具上，或者以公文的形式在帝国范围内公开展出，从而使新的书写文字得到宣传推广。结果是出现了一种通用的书体——它被各地人民普遍接受，即使在一些此前根本还没有文字的地区。这种人工发明的书写方式只限于书面，与帝国范围内那些相互之间无法理解的方言不同。这使人民之间的书写交流从此成为可能，因为在此之前，由于不同地区人们的口音不同，他们无法进行口头的交流。这种书体在西汉的大多数时段仍在使用，最后被一种更加简化的字体“隶书”取代，后者的书写速度更快。

这种整个帝国通用的书写方式的发展演进最终导致了国家学术的形成，它能够控制文本的传播以及对它们的阐释。在汉代和后来的文献中，秦的文

化政策被称作“焚书”，但这实际上更是一种统一的政策而不是一种破坏。当一位学者提议，秦始皇应该模仿周朝分封自己的亲戚时，丞相李斯反驳说，国家要做的正是禁止这种援引理想化的古代制度来批评当前制度的做法。

按照这种原则，他下令没收了《诗经》《尚书》以及私人撰述的哲学著作，将之藏于皇家图书机构，只供那些国家指定的学者进行学习研究使用。实用类的书籍，比如医药、卜筮、农业、种植等书不在禁止之列。秦政府深信一个统一的帝国需要一个统一的信念，它力图通过减少人们和书籍的联系，来控制政治思想的统一，但并没有对书籍进行系统的毁灭。最终的灾难发生在公元前206年，当项羽军队攻入咸阳、劫掠秦宫时，把秦朝的皇家藏书付之一炬，夷为平地。

对于国家控制政治宣传至关重要的，是对研究相关制度文本并把他们的知识传授给学生的学者的任命。但汉朝文献记载认为秦朝极其敌视学者，尤其敌视建立在儒家传统之上的那种古典学派，然而事实并非如此。秦始皇向儒生们咨询关于“封禅”祭祀方面的仪式，而且他的刻石也大量引用了典故，全部由《诗经》中的韵律写成。前文提到的《吕氏春秋》包括了所有的知识传统，也包括了古典主义。与汉朝宣传的相反，汉代早期的文化政策延续了先朝秦代的传统，其早期的学者要么是秦朝的学者，要么是他们的继承人。汉朝把经典儒家信条树为国家学术正统，并非是对秦代文化传统的一种反动，而仅仅是一种更为狭隘的表现。

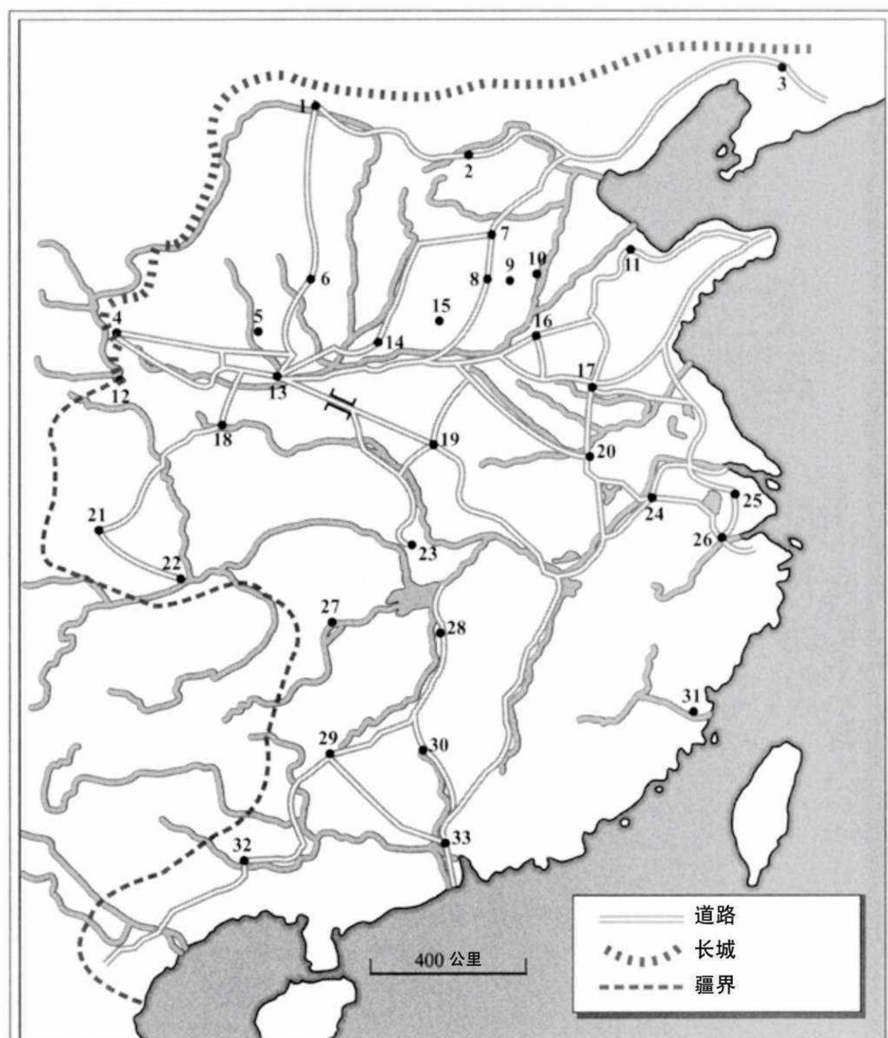
通过在国内建立并推广一种简单的重量、尺度来实现标准化，这种标准化也延伸到管理和商业领域。即使是车轴的宽度也有标准，因此马车和战车就能沿着相同的车辙前进。铸造统一单位长度、重量、容量的青铜器模具被分发给地方政府官员，强加给商人阶层，因此促进了商业贸易的发展。这些由政府监制的青铜器具在很多遗址中被发现，甚至边远的东北地区也有。官营匠局被要求每年检查、校准他们的重量、尺寸单位及平衡器，所有既定的工具被要求有一样的长度和宽度。匠局或者店铺，以及负责的官员都把标志镌刻或者附加在器具底部，作为他们遵守统一规范的保证。如果不能做到这点，就会受到法律的惩罚。[3]

为了制定统一的价值标准，秦国铸造了青铜钱币，标有“半两”（大约8克），这是铜币本身确切的重量。战国时期青铜币都铸有与它们本身重量无关的面值。据《汉书》记载，随着青铜币的发展，“珠玉龟贝银锡之属为器饰宝藏，不为币”[4]。

统一字体、文法、度量衡、币制、法律（详见本书第10章）在今天看来是最正常不过的，但在公元前3世纪，需要在想象和实现之间完成一个变革的跨越。在欧洲，这种变革是2000多年后，直到法国大革命才出现。一个

统一的帝国在中国是全新的政治形式，标准化对于有效管理和统治如此广大的国土是至关重要的，对于帝国内的民众而言也是如此。其中很多变革给予君主体制一种更为直观的形式，也给人们传达这样一种信息：必须服从统治者和他的政府。

为了完全地把帝国联为一体，把控制范围之外的地区排除在外，秦始皇修建了以都城咸阳为中心、呈扇形向四周延伸的道路网，用来调遣军队，派遣官员、信使，以及促进商业。其中有一条叫作“直道”，从咸阳出发，纵深960公里，直抵蒙古腹地。[5]这条道路曾经运送过修建长城的原料，它的一些部分道路至今有所保留。（地图5）秦的皇家道路长达6800公里，到了汉代，这个道路网继续扩展。这些道路不仅仅是简单的土路。中国地形复杂多变，需要架设石桥、栈道，或者采用加固措施，用以越过或穿过高山，还有用木柱支撑于危岩深壑之上的木构道路。在汉代墓葬的墓壁上，有与此相关的画像砖（图2）。同样，汉代一些地方官员或者显宦要人的墓碑碑铭会提到他们为修建道路网而付出的努力。交通体系包括用以休息的驿、亭，赶路人可以在里面吃饭或睡觉，另外还有邮递驿站，可以供信使们换下已经跑累了的马匹。



秦的道路网

1. 九原
2. 代郡
3. 辽东
4. 陇西
5. 北地
6. 上郡
7. 东垣
8. 邯郸
9. 沙丘
10. 平原
11. 临淄
12. 临洮
13. 咸阳
14. 安邑
15. 上党
16. 定陶
17. 彭城
18. 汉中
19. 宛郡
20. 九江
21. 蜀郡
22. 巴郡
23. 江陵
24. 丹阳
25. 吴郡
26. 钱塘
27. 黔中
28. 长沙
29. 桂林
30. 桂阳
31. 闽中
32. 象郡
33. 南海

地图5

从睡虎地法律文书中，我们可以知道秦朝在道路边建立了检查站，旅客们必须缴税，出示证件后才能继续前行。这种制度一直延续到汉代。有材料证明有时官员还会遇到伪造的证件，而遇到农业歉收或者灾年就会取消对禁运粮食的证件限制。[6]很多文献提到出入都城地区的证件，冬季禁止出行，边疆地区禁止牲口运出边塞，以及拘留道路上行走的陌生人。检查过关证件的驿站在必要时也用作拘留所。道路网在秦帝国内四通八达，但它受高度控制，仅用于国家目的。



图**2** 官员车马过桥，马车上的顶盖和边上的侍驾表明车主人的地位

道路网为统一的宏大仪式——皇帝巡幸——提供了很大的便利，皇帝个人借此可在他的领土内巡视。秦始皇在10年时间里，巡幸新的东方诸郡多达5次以上。（地图6）汉代的许多皇帝，尤其是西汉皇帝，也进行过这样的巡幸。在地方层面，一位官员的地位可以根据他在帝国内因公出行时所带扈从的数量上判断。汉墓内的壁画上描绘过这类车马出行的仪式。

除了道路之外，秦朝在北方还利用水路进行运输，在关中地区修建了几条运河。在南方，水路出行更为普遍，因为这个区域地形复杂，修筑道路殊为困难，乘船则方便得多。

当秦朝致力于开展庞大的建筑工程，把帝国的各个地区连接起来时，也同时限制了帝国内部向域外地区的人口迁移。在公元前第一个千年的前半期，很多后来逐渐变成中国一部分的北方地区的人们，逐步发展出一种建立在游牧基础之上的新的生活模式——根据季节需要，把牲口从一片牧场转移到另一片牧场。在战国时期，北方诸国的势力扩张到以前北方民族生活的草原地区，并且修建了城墙来维护自己扩张的领地。由于他们越来越注意到这些北方民族及其生活方式与自己相迥异，中国人就开始把他们自己的生活范围定义为“中”，相反，北方民族就属于“外”部世界。这不仅仅是从地理位置上讲，而且是文化上的不同。这就好比希腊人把自身和波斯敌人相区别开来时所依据的差异（“自由”相对于“奴役”；“严厉和坚忍”的相对于“软弱和贪图享受”的）。于是，这种和“蛮族”之间的对比感受越来越强烈，在中华帝国的形成过程中成为一个很重要的因素。

通过建筑长城的形式，这种强烈的感觉差异表现得尤为突出，秦代达到顶点。为了捍卫帝国边防，秦朝把早期北方边塞的诸国城墙连接为一体，构成一个浑然一体的防御工事。秦国把北方游牧部落彻底驱赶出黄河河套地区以后，派将军蒙恬负责修筑了城墙和瞭望台，来捍卫这片新近征服的地区以及北方边疆的其他地区。城墙的目的是阻止从北南下的部落民族，尤其是匈奴，“胡人不敢南下而牧马，士不敢弯弓而报怨”[7]。司马迁的《史记》说，蒙恬统率30万名工匠来完成这项工程，那都是在艰苦卓绝、人迹罕至的地区。因为每个人都在工地劳作，还有很多人必须承担筑路或者运输建筑材料的劳役。虽然这项工程被称为秦——汉长城，但是没有证据能证明它像后来的明长城那样，从中亚蜿蜒向东，直达大海。



地图6

集权化的最后一个表现是农民劳役制度的系统化。税收主要有两种形式：田赋和人头税（口赋）。在汉代早期，田赋大概是十五税一，稍后降到三十税一。虽然这个税是按照谷物收成来收取。但由于国家无法衡量各户家庭具体的收成，因此它实际上是按照土地数量多少来收取的。由于按照每块土地的预期收成来收税，而使征收数额大大提高了。尽管田赋只是平均收成的一小部分，在农业歉收的荒年，仍然被认为是沉重的负担。

人头税（口赋）通常每年以货币方式征收。未成年人减半。秦朝通过这种按人头抽取的税收来规范他们的行为。比如，由于父亲和成年儿子一起生活，国家会加倍收税，“民有二男不分异者，倍其赋”，因此他们就愿意分财别居，自立门户，从而能耕种最大数量的土地。户口数量加倍，反过来也增加了可供服兵役的男丁数量。

除了纳税之外，农民的第二个义务是每年在国家公共工程中服劳役。虽然在不同历史阶段，服役的年龄要求有所变化，但最根本的原则是所有成年男子都必须无偿地服役一定的时间（汉代时是每年一个月），在国家建筑工地上劳作，或者在郡县里担负其他名目繁复的义务。他们运输诸如谷物或布匹等货物，修建宫殿或官署，掘矿，运输国家垄断的官盐或官铁，修桥铺路，开浚河渠。到了东汉时期，这种义务通常用货币的方式来支付，政府用这笔钱来雇佣全职的劳力，他们比普通农民具有更高水平的技能。

秦的继承者和敌人：汉

秦朝只存在了20多年就灭亡了，经过了几年的内战，它被汉朝取代。由于秦朝是历史上第一个统治全中国的王朝，因此它仍然是应如何管理一个帝国的唯一范例。因此汉代延续了秦的很多做法。然而，汉代之所以能够国祚长久，得益于它善于通过摸索或者以渐进的方式变通秦的举措，而且经常颇不情愿地采用一些新的控制手段。

秦的第一代皇帝没能有效地根除地方势力派别，没能确保人们普遍接受一个绝对专制的权力。秦始皇的统治实际上是一个区域对其他区域的统治，而且由于秦坚持它独一无二的地位，事实上阻碍了建立一个完整统一的帝国。旧的战国时代的统治家族和豪强大族在推翻秦朝的起义过程中扮演了执行人和外交官的角色，汉代后来的分封制度也承认了古老的战国时代的这种经久不衰的现实。一个真正的帝国统治的出现，需要有相当大的变化。

汉代的开国者刘邦出身卑微，这种背景起初似乎令他处于弱势，但最终却证明是一种优势。刘氏家族起源于楚，但是后来的汉高祖刘邦把他的第一个都城建在洛阳，后来出于策略上的考虑，又迁都关中。因此，汉朝从早期开始，就面对着和所有区域社会都失去联系的局面。它的统治要求完全建立在建国者的贡献和能力之上，建立在把这些特点传给刘氏家族一代代后人之上。

在《史记》中有段对话，说明了这位历史上重新出现的统治者是如何战胜了他的主要对手——项羽：

高祖置酒雒阳南宫。高祖曰：“列侯诸将无敢隐朕，皆言其情。吾所以有天下者何？项氏之所以失天下者何？”高起、王陵对曰：“项羽慢而侮人，陛下仁而爱人。然陛下使人攻城略地，所降下者因以予之，与天下同利也。项羽妒贤嫉能，有功者害之，贤者疑之，战胜而不予人功，得地而不予人利，此所以失天下也。”

高祖曰：“公知其一，未知其二。夫运筹策帷帐之中，决胜于千里之外，吾不如子房。镇国家，抚百姓，给馈饷，不绝粮道，吾不如萧何。连百万之军，战必胜，攻必取，吾不如韩信。此三者，皆人杰也，吾能用之，此吾所以取天下也。项羽有一范增而不能用，此其所以为我擒也。”[8]

汉代开国者的特点以及被统治者发扬光大的，是他对秦的胜利和他乐意与他的追随者们分享胜利的果实。汉朝统治者给世界带来了和平，把帝国的精英们召集在自己麾下。这种思想由战国时期的政治理论家们详加阐述，而且有些早已经在秦的刻石上有所反映。统治者通过强调自己无与伦比的优越性，来证明自己统治的合法性。比方说他成功建立了一个世界秩序，并慷慨大度地与手下分享胜利的果实。

对秦始皇而言，在人世取得胜利的诉求后被君权神授的主张补充；然而汉代早期更多通过一种由超自然力量的形式支持皇权，而较少采用宇宙人世的力量。在汉代建立一个世纪之后，司马迁在其著作中叙述道，汉高祖的母亲由一条龙——赤帝——使其受孕。于是，高祖就具有了一副非凡的面相，且有五彩祥云在他头顶上空盘旋。在他辞世前，高祖把他充满传奇的崛起归因于上天。[9]最后，汉朝还沿用了秦代的“五德终始说”，声称他们的崛起标志着一个新时代的出现。这种理论在高祖早期的故事中已经有所预示：赤帝之子——高祖初次反秦时，他斩杀了一条白蛇，这条蛇后来被证明是“白帝”之子。不同颜色的“帝”的轮替，标志着每一个阶段都被后一阶段征服。

随着朝代的更替，帝国权威的合法性变得越来越强大。汉武帝引进了很多新的崇拜仪式来宣扬皇权，最著名的就是社稷神，他延续了秦始皇对上天的封禅仪式。通过建立对上天的崇拜，儒家学说上升为知识的绝对权威，这在宗教领域表现得尤为明显。东汉也见证了周朝古老信条的复苏，皇帝作为“天子”进行统治，是因为获得了神授的天命。这变成了一种经典形式，声称君权神授，皇帝作为上天在人世的代理人进行统治。

皇帝无与伦比的地位在很多制度和规范中得以体现。皇帝是政府的体现，在一些东汉的著作里，他甚至被称为“国家”。所有的政府职务和报酬都来自他的恩赐，尽管他授权政府任免低级别的官员，所有的官员都是他的奴

仆“臣”。另外，授予农民不同等级的功勋也都来自于皇帝的恩惠，正如授予年过七十的老者的待遇一样。皇帝是最高的法官、最终的裁决人，而且能够根据自己的意愿来宣判死刑。他还具有大赦天下死囚的权力，而且他经常运用这种权力。王朝的法律体系建立在王朝开创者的政令之上，皇帝的宣告申明，自然具有法律的效应。所有未经开垦的土地都被认为是皇帝的私产，汉代的一首赋赞颂了皇帝开辟皇家猎苑之举，国家也实行盐铁专卖，垄断经营。[10]

除了以上这些行政管理、法律以及经济特权之外，皇帝还有一套独特的礼仪仪式和一系列精致豪侈的规则。与宫廷连为一体的皇家宫殿占据了都城一半的面积。这些建筑都是为精心准备的仪式而建，所有的朝廷官员都在这儿跪地向皇帝称臣。另外，皇陵逐渐形成了一组人工山脉，俯瞰长安城，一些祭祀活动在这里频繁举行，并且伴随着歌舞。陵邑的居民守护着皇陵，这些陵邑的建设只是为了捍卫皇陵。在西汉时期，每个郡都建立了用来祭祀最早两位皇帝的祠庙。皇帝有一个独一无二的自我称谓——“朕”，也只有一个字单独用来描述他的死亡——“崩”。特定颜色和装饰图案只能为皇帝所使用，此外还包括旗帜的种类、车驾的规格等。在都城每个城门的侧边，都有三个门道，中间的门道只供皇帝使用。任何人要进入宫城，都需要取得皇帝的许可。任何做出冒犯皇帝之举或者破坏与御道有关事物的人，都会处以死刑。

通过上述方式，皇帝成为帝国的中心、政权的来源。一些攻击“东方专制主义”陈词滥调的西方学者辩解说，官僚设定了一些方法，通过祈求天降灾祥来检测皇帝的权力，从而获得一种“分权”的错觉。另有一些学者甚至认为帝国真正的权力存在于官僚群体，皇帝则如同当今英国女王一样“统而不治”。无论这些论断背后的动机如何值得称赞，它们是错误的。

对此最为明显的一个表现，是决策权由正式官僚集团向皇帝周围的人——宦官或外戚集团——转移。这种由“外廷”转向“内廷”的权力转移在汉武帝时期被制度化。在早期和中期中华帝国历史阶段，当皇帝还没有晚期帝国时代那么专断时，这个历史现象反复上演。官僚阶层没有有效的独立权力。早期帝国的官僚远远未能发展出监督约束皇权的力量，未能形成有效的影响来左右皇帝的政策，他们被动无能，充其量只扮演由别人制定的政策的执行人。

作为最高的行政长官、最高法官、最高祭司，皇帝拥有至高无上的权力，除了由人的生物局限性所规定的那些方面。由于皇帝是先皇的继承人，任何试图对先皇成法或者礼仪制度进行大的改变的意图都被视为不孝。然而，终汉代之世，无论何时，当一位皇帝选择改变先祖惯例时，他最终都能做到。然而，皇帝们依靠他人来向他提供信息，因此对宫廷之外的事物一无所知。他们还依靠大臣们在边远省份执行他的指令。同样，很多皇帝

和常人一样，相对于工作而言，他们更喜欢悠闲惬意，也因此很乐于不去管制别人。

或许更重要的是，由于皇帝年幼，他的皇权就转移到了任何一个能够以他之名说话的人手中。由于对朝廷来说，拥有一位意志柔弱的皇帝更符合他们的利益，在汉代历史上，这种相对于皇权来说日益增长的趋势尤为醒目。几位早年夭折的皇帝或者皇位继承人还暗示着有可能存在着弑君的阴谋，以确保皇帝是一个易于控制的统治者。在该王朝的最后一个世纪，这种现象达到了高潮，几乎没有成年的继承人能够当上皇帝。但是，尽管皇帝没能够保住自己的权力，他在朝堂之上仍旧是权威的唯一来源，因此，控制皇帝本人的外戚或者宦官事实上主宰了朝政。直到汉朝灭亡前夕，当地方军阀们彼此抢夺对儿皇帝的控制权“挟天子以令诸侯”时，皇帝始终都是王朝权威的唯一核心。

除了加强皇权制度之外，汉朝把当年秦朝努力强加给新征服地区的所有政策执行得更彻底。秦朝统一的文字被用于书写，尽管字体仍在简化。秦朝的学术发展使得都城成为帝国学术生活的中心，汉朝仍然沿袭了这一点，尽管这时它对学术知识的范围和它们与政治的联系进行了调整。与此类似，全帝国范围内的法令仍然成为帝国统一的核心工具。虽然汉朝最初尝试简化秦的法律，使它们不那么严厉，但很快汉朝就大规模地沿用了秦的模式。

汉朝政府还沿用秦朝统一度量衡和统一货币的政策。在不少汉墓中出土了很多当时市场中实际使用的符合国家法定度量标准的模型。在汉代，当年秦国的“半两”钱让位于稍微小一些的“五铢”钱。这种钱币重量为5“铢”（因此而得名“五铢”钱），相当于今天3克重，这种钱币一直流通到唐代。政府垄断了货币生产，货币成色十足，以至于制假币者没有利润可言。铜币边缘有一圈坚硬的沿，以阻止铸假币者磨掉铜钱的边沿，积少成多，伪造假币。

根据记载，在西汉的最后一个世纪，帝国铸造了280亿枚铜币。虽然国家强制用货币缴纳的人头税和其他税收有助于解释这一点，但如此大规模的铸造数目仍然令人惊讶万分。另外，这个数目巨大的货币流量意味着当时存在一种相当大的货币经济，只有通过政府的力量才能强制推行用一种金属来表现一种形式统一的抽象价值。到了东汉，皇帝的赏赐或者个人财富通常都以现金来衡量，社会赈济——比如掩埋水灾后的尸体——都是按照人头付钱。铜币还有助于把每年一个月的劳役和兵役以支付货币的形式来完成，这样政府就用这些钱雇佣全职的专业人员。

如同在其他许多方面一样，汉代推进了秦代历法。然而，在公元前104年，汉武帝宣布使用年号“太初”，选择了一个五德终始的新开端，并相应

地修正了历法。他还开始用重大事件或者与他有关的丰功伟业来命名不同的统治阶段，以此使皇帝永垂不朽。除了改革旧历，实行“太初历”，他还宣布使用“元封”年号，来纪念他的第一次“封禅”祭礼，等等。把皇帝及其功绩与时代结构连接起来，在创造一种共同的帝国文化的过程中成为一种意义深远的因素。在新朝和东汉时期，随着对时间的计量和对天象自然周期的观察变得越来越精确，历法进行了两次修正。

今天，人们理所当然地拥有精确的历法，但是这些历法需要对天象进行千年之久的观察和修正。汉朝需要精确的历法来控制薪金的支付，调职、提职或准予离职。对于前线军事行动的督察以及整个北方边界的军事协作而言，历法也是必需的。中国历法以阴历月为基础，但由于阴历月份是在29天和30天之间变动，一个正式的历法应确保帝国的每个人都知道哪一个月是29天，哪一个月是30天。由于太阳历的一年是接近365天，它决定着季节，不是精确的12个阴历月，故后者每隔几年加一个月份来调整两者的时间差。如果不能和我们今天所称的“闰年”在时间上一致，就意味着，比方说，一年之中代表春季的第一个月，每年都会比前一年早些天到来，最终的结果是它在冬季时来临。

汉代继承了秦朝用钱抽取人头税的做法，并且制定税率来影响百姓的生活。为了鼓励结婚，西汉早期对年龄在15岁到30岁之间的未婚女性征收5倍于常人的人头税。到了东汉，生育的妇女享有3年的免税，她们的丈夫也享有一年的免税优惠，旨在增加人口。商业税实行双倍征收，旨在打压这种职业。对于孝敬老人的行为也给予免税的优惠。然而，这些税种可能以意想不到的方式改变了人们的行为。父母们开始屠婴，以防止向国家缴税，政府最终免去了6岁以下儿童的人头税。[11]

汉代政府采取了以货币形式征税的方式，这是因为现金比大宗谷物的运输更容易。然而，农民要获得足够的货币来缴税，就需要做更多的活来挣钱，或者出售他们的谷物。干活挣钱在有些时候是可能的，但最常见的方式是出售农产品来挣税钱。在年成好的时候，谷价下跌，农民只得卖出更多的粮食来缴税；在农业歉收的年份，为了完成缴税的义务，他们就不得不冒着挨饿的风险，卖掉本来就不多的收获。货币税最终摧毁了农业，它也是地主势力崛起的一个主要因素。一个没有解决的问题是农民怎样、在哪里出售他们的谷物。那些生活在城镇附近的农户可以把农产品运到集市中出售，但那些边远地区的农户很可能把粮食卖给本地的富家大室或流动商贩，后者利用农户迫切需要现钱来压低收购价格。

秦帝国的崩溃给汉代开国者笼罩上了一层阴影，他依靠自己的盟友打得天下，于是就分封他的跟随者为诸侯王，只给自己保留了最具战略意义的关中地区。虽然皇帝设法除掉这些前盟友，用他的亲戚替代他们，但在汉代建立后的前50年里，半独立的诸侯王们统治了超过一半的帝国面积。只有

到公元前154年朝廷击败了诸侯之乱后，汉朝才真正成为一个统一的帝国。在此后的两个半世纪里，政治的统一使得汉朝在几个根本方面逐渐从秦的模式中解脱出来。

第一个转变，是摒弃了普遍义务兵役制，以及与此相关的对农业人口的直接控制。全面发动农民服兵役——战国时期诸侯国和秦国的组织原则——直到公元前154年消灭诸侯国叛乱时仍然在使用。随后，不再有真正发生大规模战争的可能性。在以往汉朝不得不进行的战争中——北方前线对付游牧民族匈奴——步兵团是无用的，也无法用于防备。另外，短期的义务不能够维持持久的驻防，不足以弓马娴熟——这是该历史时期必需的军事技能——这在陈旧的管理方式和一两年的年度简单训练课程下的兵役是无法获得的。人力驻防和深入草原的长途征战都亟需一种新式的军队。（图3）

汉朝逐渐停止了对农民的大规模动员和训练，相反，它用所征税收雇用一支长期的职业军人，招募一支非汉人的骑兵武装。当反对王莽的起义表明在帝国内部向武装化的农民征税可能会威胁到朝廷的安危时，这种对农民常规化的动员和训练一并被取消了，与之一起撤销的还有与此相关的政府机构。从那时起，直到中华帝国的终结，没有任何一个政府恢复这种强加于农民之上的义务兵役的做法。[12]

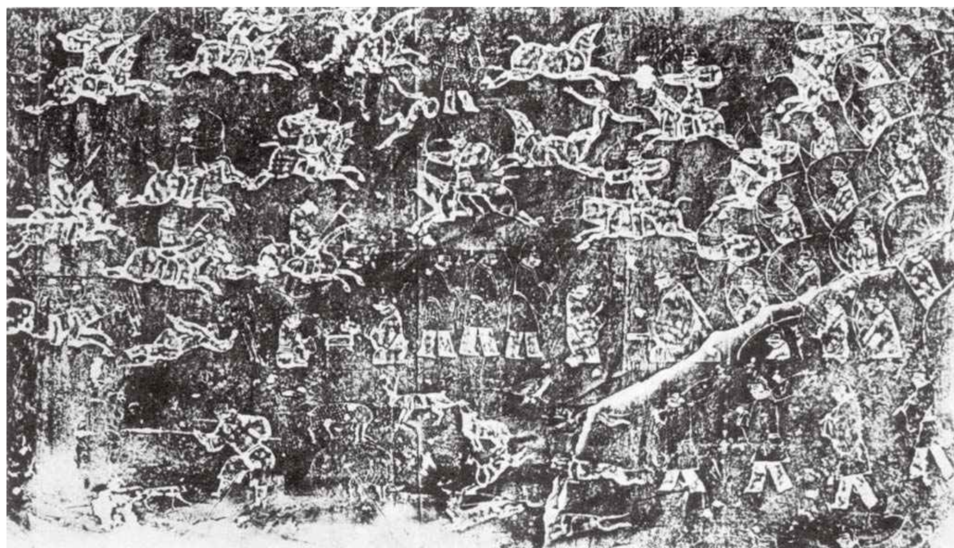


图3 汉朝军队与游牧民族的骑兵战争

第二个转变，是公元前154年之后发生的政府组织和赞助的文学和艺术。

战国时期的诸国政治是战争的发动机，主导列国政策和统治合法性的信条是“富国强兵”。随着公元前154年分封国的消失，通过军事力量维护旧政权的合法性被淡化了。取而代之的是，政府日益寻求以一种中华文明代言人的身份来对国家进行统治，这种文明体现在信条、帝国学术以及经典美德上。于是，国家及其政府所致力的对文化遗产的捍卫和扩张，成为国家事业的核心内容。在汉武帝统治时期，学者的职能被限制在周朝的典籍上——实际上多是儒学。到了西汉末期，超过三万名学生进入到皇家学术机构，它成为一条走上仕途的主要途径。到了王莽时期，儒家信条更加受到追捧，王莽主张按照儒家圣人的智慧进行统治，并建立对上天的崇拜。到了东汉，周代遗留下来的文化经典成为帝国大厦的皇冠。[13]

汉代秩序的最后一个主要转变，是出现了一种新形式的社会精英阶层，他们既能致力于对帝国事务的奉献，也具有建立在土地和社会关系网络之上的地方权势。和向农民征税的结局及帝国学术的发展不同，这种变化在帝国的政策中没有基础，事实上还遭到西汉朝廷的强烈反对。但从长期来看，它被证明是最为关键的一种转变，使得帝国体系在王朝更替中仍然得以存在。

秦朝为了打破战国精英贵族的权力影响，把他们都迁徙到秦都咸阳地区。地方权势之家在诸国战争和西汉早期得以恢复，但是汉武帝任命了特别的法律官员来控告他们。然而，在他消除早期贵族残余的同时，他的政策也在制造出一种新形式的地方权威。他的抑商政策引导人们用经商所赚的钱来购买土地。同样的，任何在朝廷任高官、赚大钱的人，或者在郡县任官的人，都希望通过投资不动产的方式，把这种转瞬即逝的权力变成持久的财富。增长的税赋把处在财政困境边缘的农民推向了高利贷者一边，最终导致农民破产。农民被迫把土地贱卖给有钱人换钱，不得不为这些地主当佃户。

在公元前的最后一个世纪，政府制定了一系列的法律，来限制土地兼并问题，阻止拥有小片土地的自由民变成佃户。这与其说是出于对农民的同情之心——实际上国家在对他们进行无情的压榨——不如说是为了保证税收和劳役来源。王莽试图实现土地的国有化，废除农奴制，以尝试制止土地的兼并和地方权势之家的崛起。他的倒台宣告了政府对崛起中的地主所有制的压制以失败告终。

有几个方面的发展有助于说明地主所有制为何能取得胜利。或许其中最重要的原因是，东汉是在包括皇帝本人在内的大地主们的共同联合之下建立的。由以洛阳为中心的朝廷抛弃了关中地区的军事传统，这种传统使国家对自由小佃农的依赖紧密相关。随着普遍义务兵役制的废除，对个体佃农的控制不再成为国家权威的基础，对自耕农的关注也大大降低了。

尽管早期的地方精英经常远离帝国政府，甚至对其抱有敌意，他们中很多新兴地主通过从政变成地方显贵。他们新形成的家族学术传统以及杰出的道德操守，都是他们进入仕途的保证。进入帝国学术界，或者其他通向政治的途径，得益于向那些被内廷或者地方官员熟知的地方豪强大族寻求定期的举荐。所以，通过控制这些举荐，这些权势地主就能确保其仕途的坦荡。当大家庭里的大家长去世后，就会分家，土地和财产会散给后代。通过在朝廷谋取一官半职所得的收入，他们就又能恢复他们拥有的土地。自从贵族制消失后，只有朝廷政要才实行长子继承制，普通家庭实行分家析产制，也就是说，把父辈的财产分配给儿子们。

那些把财富转移到土地上的商人们同样这么做。因此，普通的家庭通常都会经营土地，出售该土地的产品或者经营商业借贷；他们用经典文献教育下一代，希冀能在政府中谋得职位。这个时期的政府不再把希望寄予对农民抽取的劳役，而是把政权基础根植于权势之家，因为它们把政府视为自己的保护者，政府职务也成为其财富之源。帝国政府的这种控制模式贯穿了后来的各个朝代。

秦的败亡及其后世之谜

秦朝既是帝国的模范，又是被批判的标靶，集二者于一身，这在后来产生的种种历史神话中得以反映。它的突然崛起和灭亡，成为后代中国人关于秦及秦帝国特征的一个印记。

在秦始皇于公元前210年去世后的4年里，新建立的帝国在全国性的大暴动中垮台了。它曾经拥有的战无不胜的军队一次次被打败，新都咸阳被敌军付之一炬，秦二世被杀。秦遭受这场灭顶之灾的原因，成为后来汉代早期几十年里人们讨论的中心话题。虽然这些谜团通常集中在对秦朝的道德或智慧缺陷的思量中，比如过分残暴的法制，抛弃古代先贤的智慧，等等，然而考古学和文献材料证明，这些批评都属于服务于汉朝利益的政治宣传，与秦的政策或它的灭亡没有关系。事实上，汉朝政府起先毫无保留地沿用了秦代的政策，对少数政策做了更改，比如对法律的简化，以及建立分封制，但都迅即被摒弃了。

那么，秦朝为什么会灭亡？关于这个王朝覆灭的原因，最具洞察力的观点也是最早出现的。汉代早期的学者贾谊在秦国灭亡仅几十年后就指出，“夫兼并者高诈力，安危者贵顺权，此言取与守不同术也。秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之也。”[14]

对于秦的改革雄心来说，他们期望一个新世界，帝国的度量衡、法制以及真理都出自这个新世界；这些改革的执行者们把战国时期的基本制度和做

法都毫无改变地带到了这个新的帝国。对农民家庭进行直接的管理，全民动员服兵役，仍然是国家的组织原则，另外还有一支庞大的队伍，是由触犯法律的罪犯组成的。这个庞大的抽取劳役的机器对国内战争已非必须，它已经成为一种寻求发挥作用的工具。

为了充分利用这些被征募的兵士，秦帝国发起了一轮没有节制的扩张和国家大型工程的建设。这些政府行为没有任何逻辑，仅仅是为了消耗掉已被秦国征服、从而完全废止的分封制度。秦国毫无目标地向帝国的南方、北方以及东北方大规模发军征讨。修筑直道、驿路，修筑新都咸阳，秦始皇陵寝等浩大的工程都开始建造。苦力们被派遣到北部边疆去修建由诸国边防烽燧连接起来的长城。秦朝以战争和扩张立国，消耗国力——也疏远了它新统治区的人民——通过战争、扩张，直到不存在有征服价值的地区。戍卒们的哗变导致了一场对秦国官吏和统治者的反抗和起义，中华历史上第一个帝国在建国仅仅15年后，就在战火的硝烟里崩溃了。

汉朝虽然是秦的继承者，却需要与第一个王朝的崩溃划清界限。然而，汉朝一方面吸取了秦的做法，另一方面又在批判它，这就构成了一个基本的矛盾。为了解决这个矛盾，汉朝放弃了对秦国制度的批判，而采取了对秦始皇本人的丑化。秦的崩溃被归因为国家开创者的野蛮和妄想自大，以及秦朝野蛮的政治传统，结果是秦国的残酷法律对中华文化和政治遗产的野蛮毁坏。汉朝把自己装扮成古典文化传统和道德的庇护人，而与汉朝相反，秦始皇曾经尝试毁灭这些文化传统和道德。

然而，这种神话简单地掩盖了汉朝政治地位的矛盾。在把秦始皇妖魔化的过程中，汉代的作家，以及后来各朝代的作家们，构造出一种文学修辞，其中那些为帝国的运作和意识形态提供了理想模式的政策被描绘为狂妄自大和道德败坏的理论证据。结果，纵观整个中华帝国的历史，由秦始皇制定的政策体系的具体特征都被谴责为是罪恶的。就此而言，它树立了一种道德化的外观，即人们所称的中国政治文化中的“虚伪”性。因而，中华帝国其他时段的历史就处在一种以谴责指斥为特色的错误理念的笼罩之下，它致力于把一个为帝国统治提供了突出典范的人塑造成一个怪物。

举一个例子，最早的历史文献把秦的征伐、统一描述成秦始皇的一种个人野心，它通过一场违背自然的战争，将自己的意愿强加给天下人。贾谊描述了秦始皇“振长策而御宇内”，“执敲扑而鞭笞天下，威振四海”，“隳名城，杀豪杰，收天下之兵，聚之咸阳，销锋镝，铸以为金人十二，以弱天下之民。然后践华为城，因河为池，据亿丈之城，临不测之渊，以为固。”[15]

司马迁把这种议论方式进一步延伸，他描述说，秦始皇在渡河时，湘山神庙里的一位女神制造了一场暴风雨，始皇的行程因此受到阻碍，始皇在勃

然大怒之下，下令把湘山上的树全部砍光。他开辟深山，填塞深谷，修建了从西北九原到秦旧都附近云阳的直道。在寻找长生不死药的过程中，他有一次梦见自己与阻挠他的海神进行战斗。于是，他全副武装，派遣大船，配备连弩，去射杀威胁他寻找长生不死药的大鲛鱼，并在一次行动中射杀了一头巨鲸。他数次登上名山绝岭，并刻石纪功，这是另一种形式的尝试，通过书面刻石的形式，把他的意图强加给这个自然世界。[16]

这些刻辞里有一些包括了征服自然的主题。其中一条刻辞说，始皇的法令和标准施之于“日月所照”的地区，这些星座如同始皇本人的代理人；另外，始皇“泽及牛马，莫不受德”。还有一条刻辞则说，秦始皇“威动四极”，“经纬天下”。第三条刻辞叙述了皇帝如何隳坏城郭，决通川防，夷平险阻，开通河道，这整个过程被描述为“地势既定”。[17]

关于秦始皇狂妄自大地寻求控制整个宇宙的思想，在后来的中国文学中成为一个标准主题。到公元4世纪，当南京成为国都时，当时的历史文献记载说，秦始皇在经过南京地区时，得知这个地方具有在将来成为国都的形胜和风水，而这将招致秦王朝的败亡。为了挫败这个预言，秦始皇命人将一座山头夷为平地。另有记载说，秦始皇为了到达长生之岛，计划修建一条横跨东海的大桥。公元6世纪的诗人江淹所著《恨赋》重申了贾谊和司马迁对秦始皇的批评，讲述了秦始皇怎样用海龟搭成一座桥。一个世纪以后，大诗人李白引用了一种说法：神人赋予石头以生命，秦始皇命人鞭打它们，驱之入海，以修石桥。在这个记载里，他还射杀了一头阻碍通向长生岛道路的巨鲸。[18]

早期的诗歌视秦始皇为自大狂，而后来的诗歌则视其为一个“王中之王”（一位类似于奥西曼德斯[19]的人物）的形象，不再反思他的死亡及其帝王事业的终结。然而，他们强调了秦帝国统治的一些不被认可的方面。首先，中华帝国的人们普遍接受了这样的观念：秦始皇的统治推及整个自然界，包括树木、岩石等。其次，皇帝向神灵发布号令，与神灵作战，这些情形不限于秦始皇。比方说，西汉的伟大辞赋家司马相如写过一首《大人赋》，赋中描述了汉武帝率领一批神灵的手下，推开天门闯进帝宫，抢走了一位玉女。汉武帝自己曾写过一首纪念堵住黄河决口的诗，诗里描述他如何向河神发号施令。[20]最后，标准化的皇城的修筑——笔直的城墙、城垛、塔哨，把皇帝的意志强加给了建筑。秦始皇在皇城设计方面的做法，比如宫殿按照天国的模式来建造，对地上诸国宫殿进行复制，或者把这些不同风格的因素组合在一起，等等，在汉代以及后来的朝代中都被沿用并推进。

尽管秦始皇的作为是一个需要审视的话题，但是它们仍然给后来的皇权统治提供了一种不被认可的模式，一种纯粹的或者理想的原初形式，它被后来的王朝用伪装过的方式暗地里加以模仿。秦始皇扮演的这种不被认同的

统治模式，通过一个简单的神化形象，昭示了它被掩盖的、作为一个生命持久的中华帝国的原初形态。

第4章
帝国的城市

秦国的城市是人世间最大型的建筑之一，这里是一流工艺品的陈列所，是人类根据理想社会和宇宙的想象来塑造的空间。精心设计的高墙把普通民众与城市隔开，这个城市展现了一个独特的人类世界，里面充斥着构成人类文明的物质和规则。作为政治权威的主要场所，城市中心地区不但为统治者和管理者提供聚会的场所，也为他们提供展示自己权威的舞台。在贸易领域，城市是流通与交换的枢纽，吸引人们前往，把珍贵的货物运入；当然，这里也生产新的商品，从这里流向其他城市或者人类聚集区域。

在战国以前，中国的城市都是为宗教和政治而存在，居住的都是贵族及其附庸者。这些城市中的大部分居民以世家为中心，人口最多有一万左右，由一堵城墙分隔。随着周天子王权式微，绝大多数城市变成了由某位公卿大夫及其贵族追随者们统治的独立“城——邦”，这些卿大夫还控制着居住在城市腹地，以及其统治地区的人民。此后，这些“城——邦”逐渐连接在一起，到公元前5世纪，遂汇聚为各诸侯国。

诸侯列国及其早期帝国的城市

近年来的城市考古证明，战国时期的城市人口、工艺品生产以及贸易都在增长，与此同时，城市数量和构造的复杂程度也得到提高。用于防卫的城墙被加长了，人们开始修建内城，把政治区域和举行仪式的场所与商业区和居住区分开来。[1]当诸国把城市纳入比它们更大的行政管理网络，其管理者将贵族取而代之时，政治行为和世俗生活外在形式上的分离就构成中国城市发展史上重要的演进。中国的城市从此以后就从外在格局及政治上划分开来，城市的一部分主要用于手工业和商业的发展，另一部分就与政治权威紧密相关。城市的这两部分在某种程度上相互制约，共为一体。

这种制约有法律上的依据：商人须纳入专门的注册管理中，禁止商人及其后代在政府中谋取职务，穿戴丝绸，骑乘车马，或者拥有地产。[2]但在实际操作中，只有小商人是登记注册的，从事长途贩运的富商大贾们都能逃脱这种禁令。然而，商人和官吏——他们必然都是城市居民——之间日益扩大的区别，逐渐取代了古代城市居民和农村人口之间的区别，成为帝国时代最核心的法律分歧。

这种法律和物质上的分化与该时期哲学家们所提倡的社会新模式相符，在

这种模式中，统治者手下的官员们所从事的职业种类有别于其他形式的工作，因为他们接受过教育，不再受建筑工程或其他类似的奴役的束缚。[3]于是，尽管城镇和乡村之前的区别在新的行政区划管理模式下消失了，但城市自身内部的界限却更加明显。

城市内部的这种区划以及城市内政治区域的卓越性可以在东汉防御乌桓（汉代东北方的游牧民族）的校尉墓壁画中找到依据。反映墓主生涯的壁画描绘了他曾经担任官职的五个城市。他们都是双城（城郭），里面有双重城墙的建筑区，一部分用于普通民众居住，另一部分则是政府机构。虽然除了城墙、城楼之外，极少有关于居住区的信息，但是城市的布局、建筑、居民、政府区域的活动等方面都绘有细节。（图4）很多建筑都有注释，以说明它们的特性或功能。在一座城市中，校尉掌管着从乌桓买马的贸易也被画了出来——正是这种贸易使本地区成为公元2世纪晚期帝国最为富裕的地区之一。对于城市的这种刻板的描绘，证实了历史文献中所说的，帝国的城市都分为两部分，最主要的部分是宫城区，是政府功能和政治精英的所在地。

在战国时期的城市里，新的建筑元素开始出现，通过建筑的高度和垂直度，来强调统治者的权力。望楼、圆柱大门、露台以及拔地而起的建筑昭示了至高无上的皇权，同时暗示着皇帝和上天、神祇力量的联系，而这远远超过了他和祖先神灵之间的联系。建筑高度和视野广度的重要性在东汉学者王充（27——约100）的一句话中得到反映："坐高堂之上，眇升楼台，窥四邻之廷，人之所愿也。闭户幽坐，向冥冥之内，穿圹穴卧，造黄泉之际，人之所恶也。夫闭心塞意，不高瞻览者，死人之徒也哉！"[4]

传说这些望楼极尽高大之势，其中有一座有160米高，直与云齐。这样的高度有助于统治者俯视他的领土，并有可能监视邻邦。在一篇有关于望楼的文献描述中，望楼不仅彰显了建造者技艺的高明和复杂，还能使来参观的地主们在此向统治者颂谀与效忠。[5]

在战国时期，城市里的石柱门或者门楼（阙）都专门设计成高大的样式，来表现统治者的权威。在公元前4世纪中期，当商鞅开始在咸阳建造秦国新都时，第一个修筑的就是"冀阙"。与此相似，公元前3世纪末期，汉朝新都长安的门楼也备受瞩目。汉代的祭祀文献和诗歌强调说，只有天子才有资格在大门口的两侧各配一个门楼，门楼的高度必须与宫殿主人的级别相配。修建大门口的门楼是十分必要的，因为它们能把上下尊卑区分开来。门与门楼搭配的这种建筑风格在战国时期初具雏形，到汉朝时则逐步成形，它由此变成了一种比城墙更能彰显权威的标志。在东汉的墓葬艺术里，通往城市或者豪族大姓所筑坞堡的望楼是最为常见的一种建筑类型（图5）[6]。

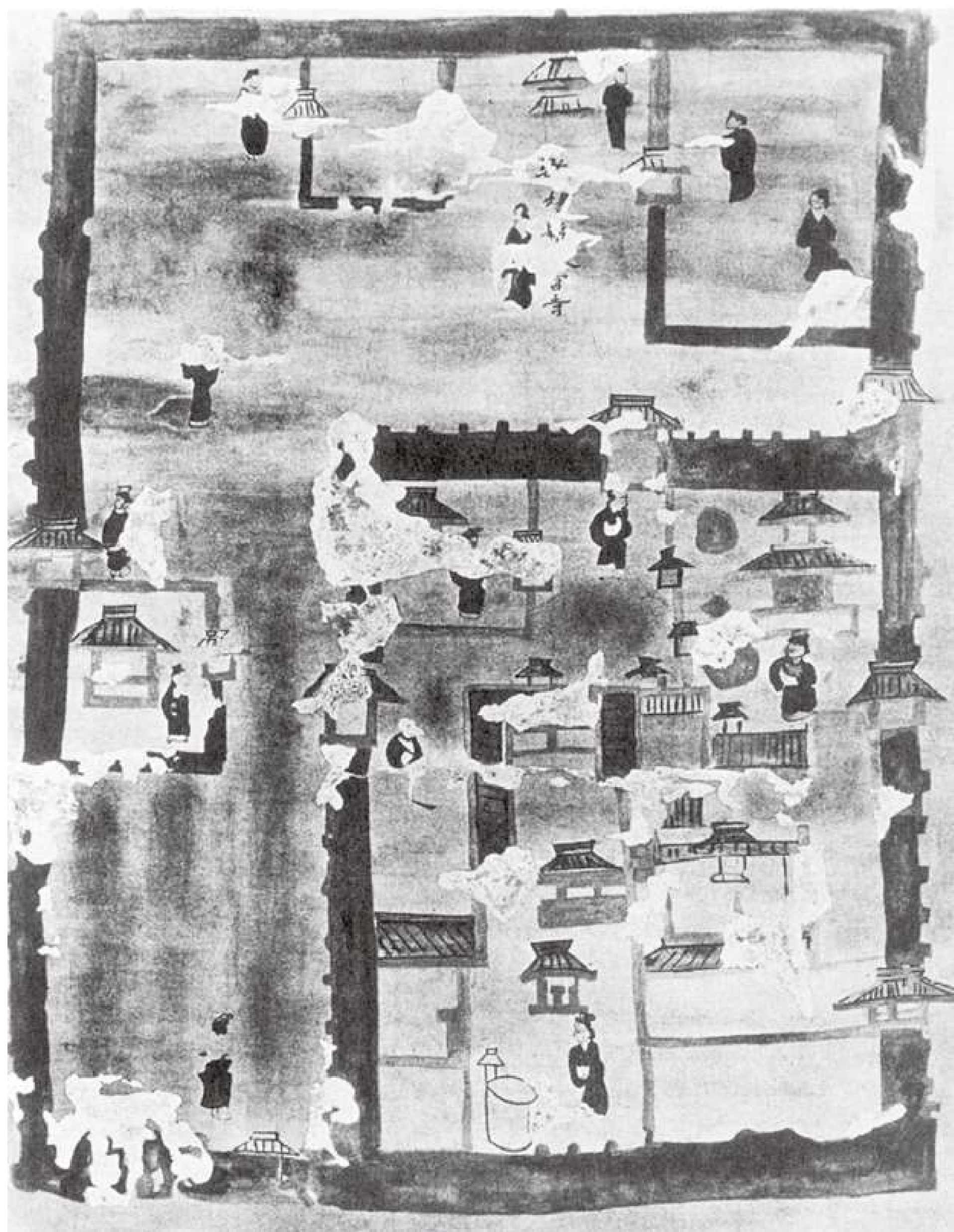


图4 范阳（今河北境内）的政府建筑和城墙

这一时期，人们也开始修建带有大平台的露台，使外来者震撼于其主人的财富之多以及其目之所至之广。考古发掘发现了战国时期为修筑这些露台而建的大面积的夯土基，该时期的青铜器上的纹饰也描绘了一种土台，四

周环以阶梯，顶部筑有木结构的大平台，这些地方曾是举行宗教仪式的场所。有时候人们也会建一系列逐级升高的平台。这些露台四周的考古遗存证明，在战国时期，它们是大型宫殿建筑群中最醒目的建筑因素。在一个由一系列房屋和走道组成的建筑群中，平台也能够成为其核心部分。这些房屋和走道修筑在土台四周，旨在给人一种多层建筑的感觉。在当时，建造真正的多层建筑的技术仍很落后，因而这种设计使得建筑看上去是从城市中拔地而起的。此方面最重要的案例就是秦国都城的冀阙，同时其构造形象也是被模仿和复制得最多的。[7]

这类高出普通百姓居住区和商业区的宫殿建筑群显示了统治者视察其领地的权力——他能够看到所有视野之内的事物，同时还向人们昭示，他们正处于他的监督之下。但同样重要的是，普通民众无法观察到这些高大的新式建筑里面的情况。这就使统治者能知晓外界，外界却无从知晓统治者。它们证明了统治者拥有研究他的民众与敌人的一举一动却不暴露自身的能力。统治者能够眼观六路而不被对方察觉（如同2000年之后，福柯对边沁“圆形监狱”构想的反思），统治者的这种形象赋予了“圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰”这类理念以感性的表现形式，它们在《道德经》《韩非子》这类哲学著作中得到表达。[8]

一位精通玄奥艺术的大师曾经建议秦始皇，作为一位统治者，他应该秘密行事，远离邪灵，而且应该永远不要让其他人知道他所在的位置。另外，因为他们相信人可以通过登高的方式达到天帝神灵所居之处，统治者应该住在高塔之上，通过阶梯一步步通向神灵，并获得长生不老。根据这个建议，秦始皇修筑了逐步攀升的和两旁有围墙的道路，把他的270所行宫和望楼连接起来。在这座巨大的建筑群中，任何泄露秦始皇行踪的人都将被处死。皇帝只在咸阳的主殿与官员议事，在其他任何时间都无处寻踪。同样，当秦始皇死于出巡东部沿海地区时，他的尸体被置于封闭的马车中运回咸阳，车驾中塞满了鱼，以掩盖开始腐烂的尸体的气味，并且避免皇帝死去的消息为外人所知。[9]

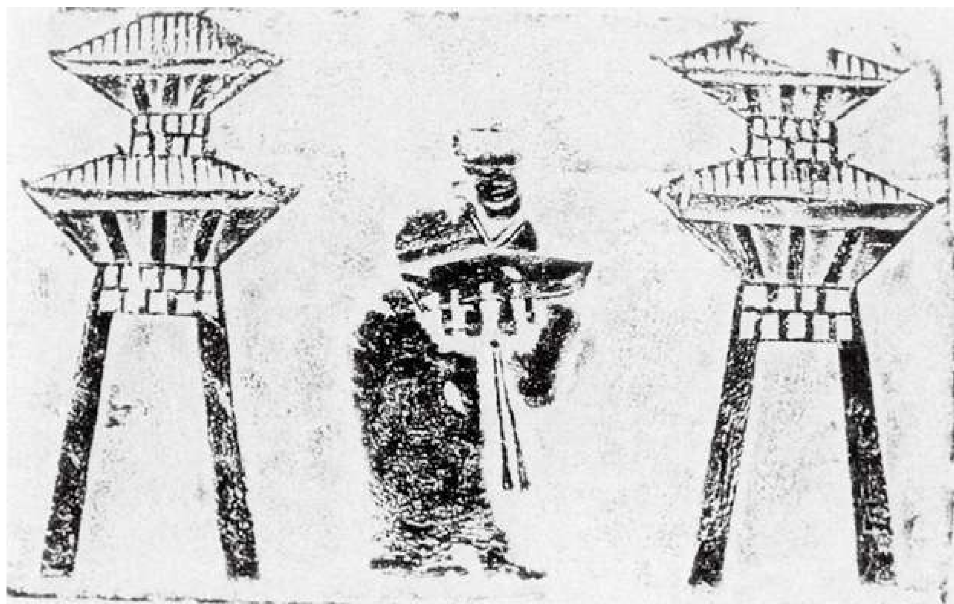


图5 城门望楼，边上站着一位官员

这类用以掩盖皇帝行踪的逐渐升高的走道建筑被汉朝沿用，百姓甚至朝堂官员由此目送皇帝远去，而这最终也成为帝国政治权力的准则之一。纵观整个帝国时代，中国统治者总是被隐藏在“紫禁城”的深宫高墙之后（一个神话化的版本是卡夫卡寓言中神秘的城堡）[10]，即便对皇帝的官员而言，获准觐见也属恩惠，倘若能靠近他，更是至高无上的荣耀。在古罗马、中世纪欧洲或印度，当地的统治者都经常出现在他的公众面前，接受臣民们的献礼，并且公开地主持公道以彰显皇家礼制。中国的皇帝则与此不同，他通过隐秘和不可捉摸来获得至高无上的地位。

关于双城布局的其他部分，如居民居住区、商业区、手工业区等我们所知较少。离政治中心区域越远的地带，书面文字材料和考古发现材料就越稀少。由主街道构成的方格分割了汉代都城的居住区，然后再由围墙分成不同区域，由低级官员和一些权势之家所管理。现在还不明确这种制度在早期中华帝国的其他城市是否存在，但由于这种方格状布局是当时一种管理百姓的方法，所以其他主要城市可能都效仿这种建筑布局。

主干道边上布满了贵族或富人之家，而小巷则居住着稍微贫穷的人，比如说哲学家庄周，他“处穷闾陋巷，困窘织屦”。小巷非常狭窄，不能够容纳那些往来于大道通衢的大型车马，房屋也很低小破旧，处境可怜。这里的居民通常是那些不名一文的作家，沉迷于歌曲或者劣酒的败家子，或者罪犯。相反，通衢大道上住满了穿着峨冠博带的官服的高级官员。[11]

居住区的中心是市场（市）。墓葬艺术表明，帝国都城市场的主要特征在主要的郡县中也得到体现，当然各个郡县也会存在一些地方性差异。市场及其周边地带是商人和手工艺人的主要活动地带，但它们同时也是政府权威在城市外围的体现。它们成为表现出政府和民众之间相互分割的那种双城格局的缩影。市场中矗立的多层望楼成为一个高耸的标志，代表着政府权威，好比宫殿一般，同时它所具有的方格状布局也是政府秩序在城市外围地区的体现。然而，尽管存在如此多的直观的权威表现形式，市场仍旧是一个公众聚集的场所，充斥着各种挑战法定秩序的活动。

在政府掌权的标志中最为显眼的莫过于由负责市场管理的官员值守的多层望楼。在东汉国都洛阳，市场管理官员及其副手共有36个手下。他们的职责是确保市场上售出的货物能有足够好的质量，其价格也符合一定的标准，这个标准是由买家和卖家每月一次共同协商后授权制定的。根据秦律，在市场上销售的商品都必须拴一块价格标牌，标明它的实际价格。每天结束，所有的交易，以及与钱有关的记录都被收集在一个专门的盒子里，供官员检查，并以此收税。[12]

官员们也会出售官家多余的日用品或者官制的物品，或许还会对交易记录的公证收取一笔费用。望楼的顶上是“旗亭”，里面有一面旗帜，在最顶部的阁楼置有一面大鼓，为市场的开放时间发布信号。东汉的一首诗记录了长安城市场中的一座望楼，它有五层；一个汉墓画像砖上描绘了成都的一个市场，而它的望楼只有两层。[13]在这两个资料中，望楼都是市场中最高的建筑，市场里所有的人都看得到。

政府权威在市场中的第二个表现是方格状的布局（坊），这类似于居住区里方格状的布置。在上述描摹成都市场的汉墓中，画像砖上描绘了一个完整的广场，四周各有一门，两条主干道交叉而过，分别通向两门之间。两层的望楼位于正中心。这个图案是当时经典观念中国家都城的一个微缩版，如同战国晚期《周礼》一书后面所附的有关建筑的《考工记》中所描述的那样。（图6）

市场里有四个区域，其中每个区域都被几排单层建筑分割。这里可能是商铺，商铺们都按照所售卖的商品来分区。在四条主要大街上一直有来来往往的行人。最重要的商铺可能沿着主要大街排列，稍微差一点儿的商铺就分布在小巷里。唐朝都城的市场格局也与之相似，而汉代也可能是这样的格局。市场里这类方格式布局在诗歌和其他同期的文字记载中也有反映，这些文字强调了商铺排列的整齐划一，以此证明帝国的强大，以及其威加海内的秩序。好几个墓葬画像砖上还描绘了或排列成一排或排列成方格状的摊位格局，且秦律中也强调了摊位的这种规则化的格局。

考古发掘的材料，以及新近发现的文书，都向我们提供了更多有关汉代都

城市场的情况。长安城里有两个市场。东市大约50万平方米（比美国最大的超市都要大25%），西市有25万平方米。两市都被5—6米厚的围墙环护。商人们背靠围墙修建他们的货栈。东市主要是商人的摊位，西市则是主要的生产区域，这里有专门为皇陵生产陪葬用的陶俑的窑炉，有生产官办铁器的铸铁铺，以及私人经营的丧葬用品作坊，主要生产祭奠用的偶人、马匹或者鸟禽。

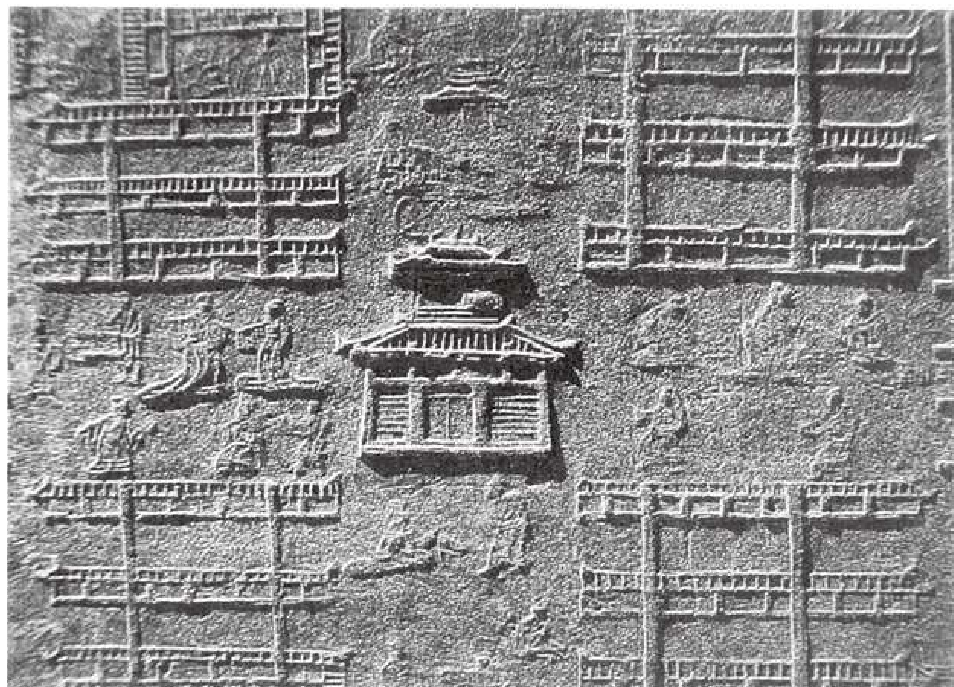


图**6** 成都市场中的方格状（坊）布局，望楼位于市场中央

成都画像砖上描绘的市场被分为四个区，而都城长安的市场则被分为九个区。这些区也是被经过规划的摊点分割，如同秦律中所规定的那样。（图7）所有经营同类商品的商店都被安排在一起，每一列商铺或者摊点都由一位富有经验的商人来负责管理，确保他这一列摊点的整齐划一。就像广大百姓那样，这些商人每五个人分为一组，设“伍长”，互为担保，实行连坐和告奸制度。[14]



图7 市场摊铺的景象，图右为市楼和市鼓

市场还被用作公开惩处罪犯的场所，包括施加鞭刑和处决人犯。经常有主犯被枭首，其头颅或者尸身就被挂在市场上示众。汉代记载礼仪制度的《礼记》以及战国时代的军事论文集《司马法》，都有文章把市场和朝廷分别比附为进行处罚或者表彰的场所。这就是政治法学中统治者“两端”的权力。[15]

市场中很少举办用来展示政府权威的野蛮示众，也很少用政治展示来寻求更多观众的注意。吕不韦，这位秦始皇年轻时的秦国丞相，曾经资助编纂了著名的哲学文集《吕氏春秋》一书。为了向世人宣布该书的编纂完成，并为了断言此书已经囊括了所有著名的学说观点，他把此书放置在咸阳的市场大门口，并且在书的上方悬挂了装有一千金的钱袋，他对外声称，谁若能加减书中的任何一字，这一千金就归谁所有。另一个类似的故事讲述了商鞅为了在秦施行变法，向人民表明他的法令的实效性，于是在市场向人们宣布，只要能完成他所规定的一些简单的任务，就可以得到现金奖赏。最后，商鞅兑现了他的承诺。[16]

相对来说，市场是人们能够大规模集会的地方，它是最有条件成为统治者向民众传递信息的场所，无论这些信息是采取语句、文体、货币的形式，或者干脆是一具被肢解的尸体。然而，市场里充斥了来往的民众、商贾的财富交易以及各种公共场景，所以它并不完全处在政府的控制之下。这里会出现各种人群的违法行径，包括商人、“游侠”和游手好闲的年轻人、萨

满教的狂热信徒、特殊的占卜者和游医。这些群体都以他们各自的方式挑战着地方权力。

虽然商人没有对地方采取直接的政治挑战，但是他们的财富使他们过着比地方政治权贵更奢侈的生活。商人们令人羡慕的财富诱惑着官员们贪污腐败，也吸引农户远离土地，改变那种在田地里辛劳、向国家缴税服役的生活。商人间以财富为标准，而官员间以等级来衡量，这两种等级划分秩序间存在着紧张的冲突，它最后外化为这种双城结构的城市布局，同时由于政府禁止注册在籍的商人及其后代谋求政治上的地位，使得这种冲突更为恶化。该时期历史文献中经常出现商人违背国家的奢侈禁令的记载，描述了他们有能力从自由农民手中购买土地和服务。

除了藐视政府的奢侈禁令，商人拥有的财富还挑战了法律的效率。虽然在理论上没有人能够逃避惩罚，但有一句谚语说得好，“千金之子，不死于市”，也就是说，有钱人不会被公开处死在市场中。负责铸币的官员有时会和奸商勾结，密谋伪造钱币，操纵货币。于是，国家的拥护者总是害怕市场成为一个让人们攫取政府掌控外的权力和地位的场所。在这里，权力和财富的获取通常违反奢侈禁令，操纵财富也成为损害犯罪法律和政府管理的手段。[17]

人们通常聚集在市场中，听趣闻逸事，寻欢作乐，或者听某人夸耀自己的政治抱负。最常见的场景就是某位知名人士，乘坐着美轮美奂的车驾，穿戴着精心裁制的衣冠，到达或者离开这个城市。其次就是某些政治野心家为了寻求公众的注意、支持而进行的某些政治公演。和其地方社会一样，地方精英的服饰打扮都成为人们争相效仿的对象。

城中好高髻，四方高一尺。

城中好广眉，四方且半额。

城中好大袖，四方全匹帛。

城市居民成为引领时尚的风向标，而这也挑战了政府的权威。因为与之相反，据该时期政治文献的记载，应该是统治者的服饰品味成为其他人仿效的对象。[18]

市场中的暴力和犯罪通常都与屠夫或“少年恶子”有关，但更重要的则是流浪的“剑客”或“游侠”——这些人往往有着复仇情结，处事极端，或一诺千金，或以死相搏。描写汉代都市的诗歌都选择市场作为情景来描述这些人及其结义追随者，历史记载则将其置于城市中的“巷”“坊”里。和在市场的

其他居民一样，他们更多地被描述成唯利是图之人，即土匪、绑架者、盗墓人，以及受雇佣的刺客，等等，而非市场中常见的商人。暴徒们土客啸聚，结成职业杀手组织，威胁官员，或者向他们行贿。东汉时期的文献把这些人形容为怀揣复仇情结的“私刑”缔造者，威胁叫嚣着要取代政府法制。[19]

屠户这类常常与剁肉放血打交道的人，构成了市场中另一类别的暴力分子。他们居住在特定的区域，与其他生意形成鲜明的对比，不仅是因为他们出售的商品，还因为很多有声望和财富的客户会来这里找帮手，所做的生意远不只是去割点儿新鲜猪肉那么简单。

“少年恶子”所具有的暴力倾向与前两种有着紧密联系，因此也是一个更为广泛的社会人群。司马迁《史记》中记载的大量犯罪头目都被年轻人所崇拜和模仿，或者他们会直接参与这些违法乱纪的活动。“闾里少年”为了金钱常常铤而走险变为暴徒或者剑客，另外一群年轻人就成为某位任性皇家公子的喽，帮助他抢劫、杀人，以此为乐。政府雇佣“酷吏”本来是要压制地方豪族大姓，但有时候这些被雇佣来的人，本来就属于这些团伙，或者和这些团伙一起为非作歹。为了把“少年恶子”驱赶出城市，他们中有一些人会被招募入伍，远征中亚。

在和平年代，“少年恶子”通常被描绘成没有正当职业的流浪汉，他们在市场中聚赌、斗鸡、走狗。由于这些活动在当时非常普遍，因此这些场景在汉墓画像砖上也有所反映。然而，在社会动荡的时候，城市里的这类团伙就成为被征募者的主要来源，参与大规模的仇杀或者起义。很多抗秦起义的领袖传记证明，其第一批追随者都是从这些年轻人中招募而来。

汉代的创立者刘邦也被描述成一位典型的浪子，他不治产业，整天与他的朋友在酒馆大吃大喝，为此被他父亲认为是“废柴”。他早期的追随者（萧何、曹参，以及樊哙）都被认为是“少年豪吏”——他们都是豪放的年轻人，或是有抱负的剑客，在政府中担任低级职务。在推翻王莽的起义中，也主要依靠了这些四处游荡的年轻人。早期的历史记载证明，在市场中啸聚的暴民和年轻人在社会安定时期只是单纯的不法分子，但在王朝更替的混乱时期，他们就起了重要作用。[20]

最后一个社会不安定因素由那些异域方士组成，尤其是术士和巫医，他们也聚集在市场中，挑战着政府权威。这个群体一直饱受谴责，因为他们声称自己掌握了超自然的能力，有意诓骗无知的农户。由于方术、医药以及相关的宗教迷信手段都是财富的来源，这些组织饱受抨击，人们称其诱骗四处游荡的少年，致使他们不务正业，而去追随这些声名狼藉的组织。

关于这个问题的辩论，一个典型的例子是公元前1世纪的《盐铁论》，这

是一部讨论国有垄断的文献，"今世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚额健舌，或以成业致富，故惮事之人，释本相学。是以街巷有巫，闾里有祝"。东汉末期，学者王符（约90—165年）的一部论文集《潜夫论》对此也进行了类似的谴责。不过此书把主要注意力集中在一些女性角色上，比如巫婆及其女弟子，以及她们的受害者。此书认为，通过向神灵祈祷来达到控制疾病的方法，只是巫师用来哄骗民众和吸引信徒的手段。

市场经常是拥挤喧闹的场所，所以这里的民众很可能变成暴民，甚或酿成骚乱。妓女们经常麇集在市场或者附近其他饮酒作乐的地方，招揽特殊顾客。当然，这里也充斥着可怜的乞丐，也有诸如伍子胥和豫让这类人的藏身之所，他们虽然靠乞讨过活，却一直暗藏着反叛的图谋。[21]

总之，战国时期城市内部的这种区域划分导致了其在法制层面和社会层面上的长久分化，最终导致帝国时期的中国城市自此都沿袭了这种分化格局。在帝国早期，国家是由层级化的宫殿群组成，其附近则是农耕地带。居民、作坊以及市场组成了外城，是商品生产和交换的重要地带，但是无论从意识形态还是财政措施来看，它们都是边缘化的，是对国家安定的潜在威胁。尽管政府设法通过街坊格局以及市场管理来整肃秩序，外城的居民们相对于政府理想的服务模式以及层级制度，仍然显得格格不入。即使是合法的居民、商人和手工业者也会对国家构成威胁，因为他们可能创造出建立在财富等级之上的新的层级制度，这对处境悲惨的农村人口有着极大的诱惑，吸引他们放弃主业，到城市寻找机会。

除此之外，市场还吸引处于社会边缘的人群涌入城市，从事非法职业，寻求发财机会。这些人通常被很多作者谴责为"懒人"或者"恶人"，他们仍然从事着非法经营，充当着罪犯、占卜者以及妓女的角色，以此谋生。这些人群都聚集在市场中干着相似的非法勾当，因此也形成了一种游离在政府掌控范围外的城市文化。他们还在城市间通过其贸易和犯罪网络相互勾结，但始终游离在官方管控之外。

帝国都城的创设发明

商鞅是为秦国的崛起奠定基础的一位名臣。在公元前4世纪中叶，他开始了对秦都咸阳的建设。这座城市沿用了战国时期都城的模式，但在后来的统治者在位期间，城市范围扩大到城墙之外。这个扩张在秦始皇统治时期达到了高潮。秦始皇发起了一个宏大的重建计划，他要创造一种新式的都城，这标志着第一个统治着全中国疆域的王朝的诞生。在公元前220年，他在渭河之南修建了信宫（都城恰好在渭河的北边），由于它呈现出北极星的形象，于是他将其命名为极庙。北极星是上天的中心，也是其灵魂所居宫殿之所在，司马迁《史记·天官书》在记述宇宙的组织时，就是从这个

星座开始的。[22]秦始皇把自己的都城建筑按照宇宙的格局来进行修造，以此来表明君权神授，因而创造了一种新式的都城，来纪念他史无前例的丰功伟绩。

公元前212年，秦始皇在渭河南岸的上林苑建立了一个庞大的宫殿。南部山脉的两个山头如同宫殿的两个大门，该宫殿引以为傲的部分是一个最上面的大殿，据说可以容纳多达万余人。秦始皇计划从这个大殿修一条带廊檐的阁道，一直通向南山。在山巅之上，他还计划挂上牌匾，以表明此山就是宫殿的门楼。另一条复道把新建的宫殿和位于渭河以北的旧宫殿连接了起来，以供秦始皇秘密出行。“复道，自阿房渡渭，属之咸阳，以象天极阁道绝汉抵营室也。”根据《史记》的记载，在一系列大兴土木过程中，秦始皇修筑了“关中计宫三百”，它们用复道或夹道彼此相连，这样就能保证皇帝本人能够从一个宫殿转移到另外的离宫或望楼，像一个神灵一样，不被外人所知。[23]

但是，都城只展现出天庭景象还不够，它还必须成为一个坐落在人间的中华帝国的缩影。每当秦国征服一个诸侯国，秦始皇都会让人依照被征服国家都城的样式，在渭河北岸修建一座宫殿复制品，面对着南方的新宫。这些各国宫殿的复制品也是被两侧筑有的阁道相连，那里面填满了从被征服国搜刮掠夺过来的钟鼎乐器和歌女舞姬。皇宫是国家的化身，秦国毁坏了诸国原来的都城，并以其为原型，在自己的都城重新复制一个这样的“离宫”，标志着秦国完成了对列国的兼并。[24]

通过这样的方式，秦始皇把自己所征服的诸国贵族都迁徙到了咸阳，多达12万户。之后，他又迁徙了一些贵族去看护自己未来的皇陵，照料他在甘泉的夏宫，甚至去守护他巡视东方时用以纪功的刻石。[25]这种把被征服的列国的民众迁往帝国内陆的方针，减少了列国所在地——各个郡——抵抗中央政府的可能性，把潜在的危险因素置于皇帝及其朝廷可以随时掌握的监控之下，而且通过都城的新居民以及建筑群来向世人昭示咸阳是帝国的中心和缩影。它使早期中国人的思想产生出一种直观概念，即皇帝有能力使远方的人们来到他的朝廷，而这种能力恰好表明了他的皇权。

秦始皇还命人收集了天下所有的武器，将其置于大炉内熔化，用熔化的铁水铸成了十二个巨大的金人。金人被描述成神仙，他们的形象表明了对秦始皇本人功业的赞许，预示着他也将长生不朽。[26]

复制新近征服的国家的做法在秦始皇的另外一个建筑工程——骊山皇陵——中也有所反映。《吕氏春秋》一书提到，战国晚期的统治者修建的陵墓都模仿了他们生前的宫殿。后来，公元前4世纪的中山国诸侯王墓葬被发现，在该墓出土了一个模型，此模型也正是模仿了当时的宫殿，这个说法从而得以证实。这种做法到秦始皇修筑人工假山时达到了鼎盛，该陵墓

就是我们现在所熟知的秦兵马俑所在地。它延续了秦国的传统，堆砌了一个墓冢，然后在旁边修建了一个木框架的建筑群。它也吸收了东方的文化传统，环绕墓冢修筑了一圈双层围墙，使它具有了宫城的意味。

秦始皇采用了战国时期复制都城的做法，并运用到他的理想世界中，但在这里他不只是一个国家的统治者，而是整个世界的主宰。他的主墓室里填满了宫殿和望楼的模型、官员的雕塑，以及无数奇珍异宝。所有未生育子女的妃妾也都被屠杀，与这个朝廷的复制品一起殉葬。墓中都按照人世间的生活方式进行布置，“以水银为百川江河大海”，即墓中有模仿世间的江河湖海，在其中灌注水银；在墓顶天花板上，则有象征着天上世界的装饰。[27]近年来在秦皇陵开展的考古发掘中，虽然只挖掘到秦皇陵的边缘地带，但其考古材料让我们对秦皇陵的情况有了一些了解。在陵区内部和内墙之间，埋葬了大量的官员俑、百戏俑以及超过6000名士兵的兵马俑。这个区域四周环以高官、皇亲贵戚的墓葬和马厩的复制品。因此这个庞大的陵墓群完全是秦帝国以及这个世界的复制品。

除了以上这些建筑之外，秦都咸阳的一些特征也揭示了秦国平定天下变为一个统一的帝国时存在的一些缺陷。首先，咸阳从仪式上讲是一个空城。国家所有的主要祭坛散布于整个帝国，最重要的是鄜畤和吴山四畤。这些坛庙都建造在旧的都城“雍”都周围的大山上，分别祭祀四方神（秦国至高神），分管财富的“陈”，以及其他各路神。秦国早期在陇西的国都有很多神庙，众多敬奉低级神灵的神庙更是遍布于秦国。[28]

秦始皇一次又一次进行新的领土扩张，巡游名山大川，刻石以纪功。与此同时，他还举行一些祭祀，向主要的地方神灵献祭，其中著名的有齐地的“八神”。他在山东的泰山和梁父山举行“封禅”仪式，追封那些远离秦都咸阳的祭祀对象。最后，秦始皇使人们对名山大川的崇拜信仰统一化，他决定了哪些元素才可以接受祭礼，即那些在帝国范围内需要广泛传播的元素。

华山是帝国范围内离都城最近的祭祀圣地。秦始皇唯一一次赋予都城以仪式上的重要意义，他在咸阳附近设计挖掘七条小河，即灞、、长水、沣、涝、泾、渭，然后授命给予这七条河以相同的祭祀地位，但在实际操作中却并没有达到这些规格。[29]

于是，在秦国及其征服地区，宗教政策包括了重新认识和重新评价并抉择现存的地方信仰。这些折射出的不是新兴帝国的集权化，而是在过去若干世纪里逐渐演变而来的自然地理特点和广泛分布的地方信仰崇拜。无论说它揭示了秦始皇对宗教仪式的兴味索然，还是说它表现了秦国在接受地方传统方面所做的努力，它都和汉帝国时期形成的观念极为不同，因为后者把都城视为举行最高宗教仪式的中心。

在打造咸阳成为帝国都城的过程中，咸阳被赋予了新式风格的都城特征：里面有复制的宫殿、用销毁武器所铸成的金人，居住着被重新安置的居民，而正是这些特征构成了咸阳的另一个不足之处。这些工程主要都是为了纪念秦国战胜列国的功勋而实施。复制的宫殿和巨大的金人标志着秦的胜利永远不朽，而这种做法却使被征服者和胜利者都相信，战争永远不会真正地终结。秦始皇的刻石同样向世人宣称，他创造了一个新世界，石头上同时也镌刻着秦国战胜其他国家的功勋。因此，都城咸阳颇具讽刺地体现了这一点：虽然秦国军事上战胜了对手，但在统治这些被征服人民方面，秦是失败的。

到公元前206年，当项羽的军队攻取了大半个都城时，秦帝国雄心勃勃的兴建计划仍然没结束。汉代的创立者刘邦认为，为了安全起见，他也应该把都城建在秦国的腹地，于是他不得不重新修建一座新的都城。秦皇一座位于渭河南岸的避暑胜地——兴乐宫，被刘邦沿用，更名为长乐宫，后来成为刘邦的主要宫殿。因此，汉朝都城长安就建在了渭河南岸。在这里曾经出仕过秦朝的古典学者叔孙通，为汉朝皇帝策划了第一场大型皇家礼仪的排练，在这个仪式中，所有的朝廷官员向皇帝伏地称臣，歌颂皇帝的丰功伟绩。[30]从此以后，以“礼”为重的汉朝都城的创建揭开了历史序幕。

汉代创始人来自中国南方的楚地，而他却选择了渭河南岸建立都城，使他的王朝远离了他的故乡。这种地理上有意切断与故乡联系的做法是创建帝国文明的第一步，因为帝国文明的特征之一就是消除乡土依附。[31]《史记》“本纪”和“天官书”把汉高祖刘邦描绘成了一个对家族缺少忠心的人，把他最后的胜利也归因于此。高祖这方面的个性通过很多方式表现了出来。

首先，他用神话的方式把他的生父说成是一条龙。塑造这种神圣血统的出身是先圣或者王朝建立者们惯用的一种神化方式，而且它还正当化了刘邦对他人世间的父亲和他的远祖都缺少尊重和忠心。还在年轻时，汉高祖就拒绝从事他父亲的家族事业，相反他把时间都花在和狐朋狗友们一起饮酒作乐上。在他走向权力宝座的过程中，为了逃跑，他还曾经试图把自己的孩子丢到马车之外。当他父亲被项羽俘获并被威胁要将其烹杀时，汉高祖甚至回答说，希望能够分到一杯肉羹。在当上皇帝后，他曾经大度地恩赐过一位下属，因为他劝说过高祖的父亲，让他在高祖建立的帝国里甘当普通臣民，因为天无二日。[32]

汉高祖和他家族以及出生地之间疏远的联系同他的主要对手项羽形成了鲜明的对比。司马迁曾讲过一个故事，虽然项羽占领了咸阳，并将之洗劫一空，本可以建都于此，但是项羽却把他的同盟者分封到北方各地，自己选择回归故里，在老家为王：“富贵不归故乡，如衣绣夜行，谁知之者？”[33]项羽无法做到为一个帝国而离开家乡，高祖却做到了，于是高祖胜利了。

在这个故事中，关于高祖个性的描述符合他总体的行事风格。这显示出司马迁认为断绝和地方社会的联系，是创建帝国事业的关键。

虽然高祖大多数时间并不是在长安度过的，但他为了把这个城市建成一个都城做了不少工作。汉朝政府修建了一个武库、一座太仓，以及一个官市，但是没有关于家庙的记录。这很可能是出于如下原因：作为一个出身普通的人，高祖最早也只能将其宗亲追溯到他祖父这一代。丞相萧何视察过一座更大的宫殿的建设，即位于长乐宫西南地区龙头山（这座山的名称取得非常恰当，因为龙在中国是皇帝的象征）上的未央宫，山坡上修建了一系列逐渐抬升的台地，皇宫在最高处俯视着全城。

高祖后来批评萧何不应该在修建都城上浪费如此多的钱财，因为帝国政权还没有真正安定。萧何解释了自己的理由，说："天下方未定，故可因遂就宫室。且夫天子四海为家，非壮丽无以重威，且无令后世有以加也。"一座在都城拔地而起的宫殿能够显示出高祖的威仪以及王朝的不朽。宫殿是帝国的基础，皇帝就是新王朝的核心。但是，公元前4世纪的一部著作《左传》却把都城定义为"有宗庙先君之主之谓都"，一部汉代解释文字的字典《释名》则说："都者，国君所居，人所都会也。"[34]

汉代的第二代皇帝是汉惠帝，他在孩童时曾在叔孙通指导下学习。惠帝即位后，按照《考工记》中一座理想的都城的概念对都城进行了修造："匠人营国，九千里，旁三门。国中九经九纬，经途九轨，左祖右社，面朝后市。"[35]汉惠帝部分采用了这个规划。

首先，他在未央宫的东边为高祖修建了一座祖庙，然后在他的宫殿北面修了一个新的市场，又在未央宫里修了一个藏冰室，最后又修了一个内墙，把宫殿、太庙以及市场都环护起来。在汉高祖统治时期，皇宫也有城墙环绕，但是没有外城来环护整个都城。由于惠帝所修的这个外城把所有现有建筑的围墙连接在一起，它就显得非常不规整。不像《考工记》里规定的那样一个方形。然而，外城仍然按照规定修有十二个城门，不过其中四个城门被未央宫和长乐宫堵塞。所以，这些城门的存在只是为了符合正统的都城观念。

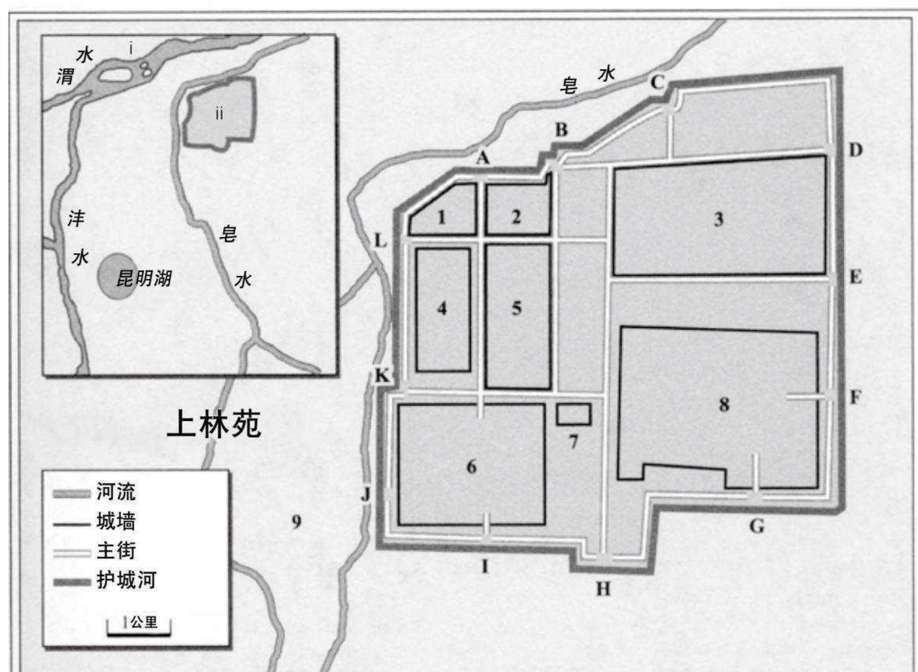
汉惠帝并不执着于传统的正统思想。由于宫殿建筑群比较杂乱，所以主要街道并非是规则的方格状（坊）。然而，这里建有一条专供皇帝使用的御道，不过这是没有其他文字依据的。有人指出，把高祖的冠冕和皇袍从陵寝运往高祖祖庙，必须从一条惠帝使用的阶梯道路下穿过——这是被视为不孝的——因此，高祖祖庙就由都城移到了渭河以北的陵寝。这个重要的礼仪改革，影响了汉代后来的祖先崇拜制度。[36]

汉代最后一个大兴土木的皇帝是第五代统治者汉武帝。他的前两代君主都

是节俭的君主，在他们当政期间，政府积累了大量的财富，又压制了主要的藩王，加强了帝国政府的集权统治。汉武帝翻新了两个已有的宫殿，在城墙内又修建了三座新的宫殿，充实了城墙内的空间。他还在长安城的西北地区建造了一个特大型的祭祀场所，那个位置正好是秦朝时期一个夏宫的所在地。然而，他最具雄心的工程则是恢复了长安城西南地区的上林苑皇家猎场（地图7）。

上林苑曾经是秦国的宫殿和楼阁所在，大部分已经废弃。汉武帝在这里添建了几十座新建筑，挖掘了一个很大的人工湖“太液池”，树立了织女和牛郎的像，并在其中间模仿建造了“银河”。他在湖的中间设置了一尊鲸鱼的塑像，暗示该湖就是一个微缩的海洋，即银河在人世上的对等物。所有这三个塑像都在近年来的考古发掘中被发现。在上林苑，武帝修了一个庞大的建章宫，该宫的大门仿效“天门”，因此被命名为阊阖门，宫中最大的建筑仿效神仙的宫殿，因此叫玉堂，这个建筑被迷宫般的走廊所包围，顶部是一个镏金的铜凤凰。它昂首矗立，甚至高过了未央宫，相比未央宫，建章宫相当于天上的宫殿。在很多方面，上林苑都取代了都城，它成为皇帝的主要居所，也是举行各种仪式的主要中心。

汉武帝在整个上林苑里面陈列布置了难以计数的奇花异草、珍禽瑞兽、假山奇石，它们或是边远部族的进贡品，或是政府军远征中亚时的战利品，抑或是从私人家中罚没而来。皇帝的奇珍之中则有一只黑色的犀牛、一只白象、一只会说话的鹦鹉，以及热带植物。这说明统治者不仅有足够的领袖魅力吸引边远部族前来进贡，而且还把上林苑建造成了一座仙山，在汉代的艺术想象中，仙山遍地都是珍禽异兽。



西汉都城 长安

i. 秦都咸阳
ii. 西汉都城长安

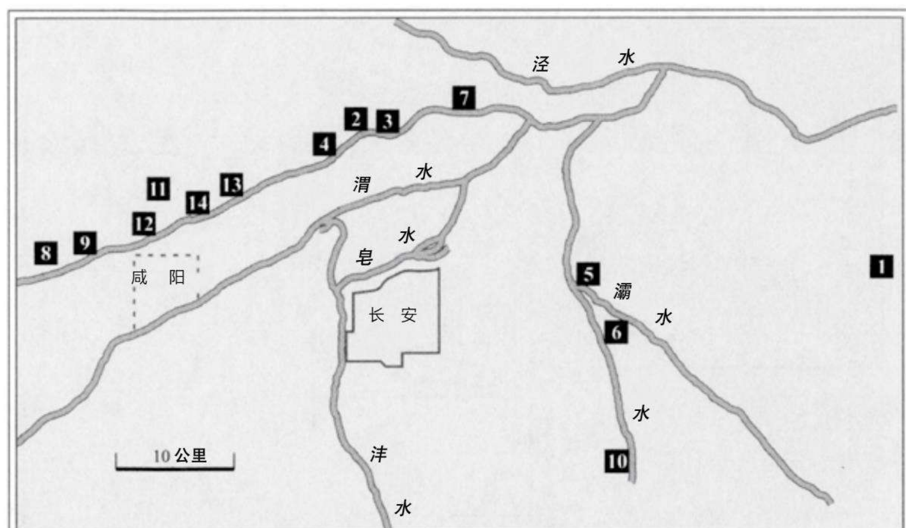
1. 西市
2. 东市
3. 明光宫
4. 桂宫
5. 北宫
6. 未央宫
7. 武库
8. 长乐宫
9. 建章宫

A. 横门
B. 厨城门
C. 洛城门
D. 宣平门
E. 清明门
F. 霸城门
G. 覆盎门
H. 安门
I. 西安门
J. 章城门
K. 直城门
L. 雍门

（本图根据王仲殊著《汉文明》一书绘制）

地图7

在修建这座位于都城隔壁的大型园林时，汉武帝表达了他对宇宙主宰的想象以及他追求长生不老的梦想。当然，这梦想是虚幻的。和他的先辈一样，他在死后被葬在渭河以北的人造陵山之下。从汉高祖建造长陵开始，后来西汉王朝的各个皇帝相继修筑其陵寝，日久年湮，逐渐形成了一条蜿蜒而北直到都城的人工“山脉”（地图8）。



地图8

每个陵墓都有木制建筑以供祭祀，由专门的护陵人进行维护和看守，护陵人在专门为其设置的城镇中生活。汉高祖开创了这一制度，他把一些国内大户迁往他父亲陵墓附近的一个镇，仿照秦始皇的做法，把他们安置在都城附近。汉武帝的继承者们延续了这种做法。各镇人口达到30万人左右。根据公元2世纪的一个统计材料显示，居住在汉武帝和汉宣帝皇陵区附近镇的居民人数超过了长安城内的人口数。汉代很多豪族大姓和知名学者都来自这些镇，或者定居于此服务朝廷。于是，人口和财富不断聚集到都城地区以维护祖先崇拜仪式日益增长的需求。

两个世纪之久的移居使关中地区的人口极度膨胀，因此也使当地越来越需要从外地运进谷物。这些新涌入者为帝国官员的选拔提供了当时唯一一个最大的人力资源库，像帝国的大家族那样，他们也开始建立一种异于关中的地方习俗。然而，由于迁居、安置政策削弱了地方势力向中央政权挑战的能力，很多背井离乡的人来到都城打拼奋斗，由此创造了一种完全不同的帝国文化。长安建立了一种模式，帝国都城是帝国独一无二的外在体

现，都城内的民众则是帝国文化的真正组织部分。

然而，长安的一些特征却阻碍了它发挥帝国之都的影响。因为在汉代的第一个世纪里，帝国权力被一些封建诸侯国共同瓜分。淮南、河间以及梁这些地区均为文化和宗教活动的主要中心，很多学者和文人领袖宁愿为诸侯国服务，也不愿到帝国政府中去。直到汉朝统治的第二个世纪采取削藩，才消除了这些诸侯国和帝国中心之间的对抗。

汉代第一个都城的另一个更重要的缺陷在于，和以前的都城一样，从其陵墓的重要性来看，都城很大程度上也并不能发挥其中心地位。城墙内的太庙并不比陵墓边上的祭庙更重要。更关键的是，高祖祖庙及其后代皇帝的祖庙建在帝国的各个地区，从而减弱了都城在祖先崇拜和相关宗教仪式中的中心地位。

汉代对宇宙和自然神灵的大型崇拜沿用了秦的模式，同样遍布于各个领域。对名山大川的祭祀仍然在以前传统的地点举行。那些方位神“帝”在汉代仍属于主要的神灵，它们一般被置于雍附近的坛庙中。由于汉高祖增加了第五个“帝”，由此雍这片古老之地也显得更为重要。他并没有把祭祀集中化，而是在全国范围包括各分封国、各地区都修建了祭祀后稷神的坛庙。在长安城，汉高祖引进了来自帝国各地的巫师，在宫中从事祭祀，他还曾建立了一个坛庙来祭祀传说中的战神蚩尤，不过这个坛庙并没有维持很长时间。[37]

汉文帝是汉代的第三位皇帝，他在都城北面建立了对五帝的崇拜，但是“郊”祭仍然在雍举行，对“帝”的祭祀也在那里举行。汉文帝引入了数目众多的崇拜仪式，一些离长安比较近，另外一些则在更远的地方。对太一神的崇拜开始被设在都城东南，对后土神的祭祀放在相对较远的地方——汾阴。汉武帝还把秦朝时在甘泉的夏宫改成了一个大型的仪式中心，把主坛迁到了太一神庙。西汉时期最大的祭献仍然是“封禅”，在山东的泰山以及明堂举行。很多学者建议明堂应该建在都城，却被皇帝建在泰山附近。

在西汉的最后十多年里，古文经学的学者开始在朝廷获得权力，他们抱怨无法保证维护分布在全国范围的祖庙需要花费的大量费用，而且这些祭祀需要由非亲属进行，这属于不孝的祭祀。事实上，他们也不满于皇帝往来于雍、甘泉、汾阴，以及泰山，去祭祀帝国主要的神灵。他们认为，即使是上林苑中集中陈列的坛庙和宫殿也削弱了都城的宗教仪式的地位。[38]

武帝死后，长安很少再兴建工程。在西汉末期，上林苑中的建章宫和其他很多建筑一起被王莽拆除，用来修建他自己主持的明堂以及古文经学中的相关礼仪建筑。但王莽的这些建筑，在后来国内反对王莽的战争中同样被毁灭，最终导致了东汉时期都城东迁至洛阳。

洛阳的面积比长安要小，人口却更密集。城墙都呈笔直的线条，接近一个标准的长方形，它还有12个精致设置的城门，不过它们之间的距离不太一样。洛阳和长安一样，也有两个宫殿区，对称地排布在南门中轴线上，皇宫和政府机构只占全城面积极小的一部分，这就可以建造一条更规整的大道。洛阳的建筑比长安的更朴素，东汉王朝希望能通过洛阳城朴素而规整的空间设计，来把古文经学树立成为国家的正统。[39]（地图9）

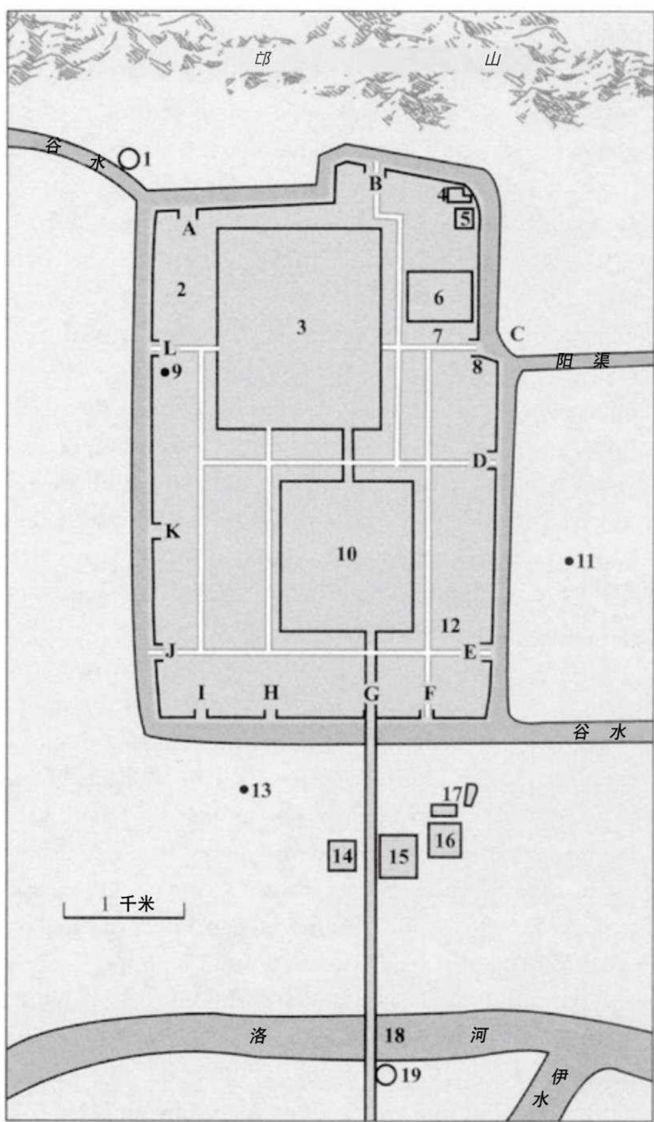
这个观点在大史学家和诗人班固所著的《两都赋》中表现得非常清楚。此文分《西都赋》和《东都赋》两篇，于公元65年上呈给皇帝，它沿用了西汉时期的词赋领袖司马相如所倡导的词赋体例，这种文体采用了一连串的修辞手法，文中两位虚拟的对话者各自赞美着他们的都城长安和洛阳。文章最后，早先讲话的人表示认输，就自己对都城的无知和愚笨向后者道歉。班固通过这种形式来彰显皇家猎苑，从而赞颂了皇权对地方封建诸侯的胜利。然而，他的文章集中在赞美猎苑而非城市本身，这恰好证实西汉都城并非帝国的中心。

东汉都城洛阳

1. 社稷坛
2. 皇家苑囿
（濯龙园——译者注）
3. 北宫
4. 太仓
5. 武库
6. 永安宫
7. 社稷坛
8. 石桥
9. 金市
10. 南宫
11. 马市
12. 三府
13. 南市
14. 灵台
15. 明堂
16. 辟雍
17. 太学
18. 浮桥
19. 天坛

A. 夏门
B. 谷门
C. 上东门
D. 中东门
E. 耗门
F. 开阳门
G. 平城门
H. 小苑门
I. 津门
J. 广阳门
K. 雍门
L. 上西门

[根据王仲殊著，张光直译：《汉文明》，以及毕汉斯：《东汉时期的洛阳》，（载《远东文物博物馆馆刊》48，第3—142页，1976年）绘制]



地图9

班固在文中极尽铺张和颂扬，通过诗文的胜利来夸耀东汉的洛阳超过了西汉的长安，同时他也力压了司马相如。他努力证明自己这种正统的文学比司马相如那种过分奇异、充满想象的文学更具有优越性；相对于长安城极

其腐败的装饰，洛阳城在仪式方面也更为得体。该赋最后以赞歌结束，颂扬都城祭祀礼节，内容包括了明堂、灵台，以及大量神秘的塔。

这首赋描绘了在西汉最后的几十年里，当古文经学派崛起时，都城向一个大型礼仪中心的转变。在公元前30年左右，各州郡的祖庙被清除。与此同时，对上天的崇拜祭祀首次获得汉朝皇族的支持。这不只是考虑到人们常说的国家经济压力，也是由于当时影响日益高涨的古文经学学者们相信，只有后代才能够向祖先献祭，所以由地方官向皇帝的祖先献祭是不合法的。这导致在都城地区，对皇家的祖宗崇拜开始变得集中。但它同时也标志着，作为一种官方的崇拜仪式，祖先崇拜总体上开始走下坡路，对公共或者宇宙事物的崇拜则越来越受到重视。

王莽统治时期出现的最大的宇宙崇拜是祭天仪式，虽然它经常被人认为是向周朝看齐，但事实上，它标志着帝国本性在仪式上的实现。这个仪式通常被放在洛阳城南郊（或者其他任何后代的都城），因此它强调了都城作为礼仪中心的重要性。由于无论都城迁往何地，祭坛都可以随之迁走，所以它还解除了这种全帝国最高级别的崇拜仪式与任何一个固定的地区之间可能形成的必然联系，并且把这种信仰和汉王朝以及后来所有的王朝建成为一种牢不可破的关系。这种崇拜是灵活机动的，因为它祭献的是独一无二的上天而非祭献某种世俗的特性，比如山脉或河流等。汉代对天的崇拜信仰远非对古老仪式的复兴，而是一种礼仪制度的更新，为帝国中抽离本土化的特点赋予了一种崇拜形式。

这种新式风格的都城具有一些不同的特性。首先，正如汉赋中所说，它是王朝或开创者的产物。这就区分了都城和其他建立在贸易基础之上的城市以及和因某些地方势力而崛起的城市。[40]都城的创建由此也成为一个王朝制度创立中的组成因素之一——其他因素首先包括帝国借以维系的礼仪制度，然后是国家法令、度量衡、图表、朝服等。在帝国法令一统的年代，这些方面都和广为认可的权威性文学遗产系于一体。

其次，强调都城作为政治的产物的直接体现是都城建筑的人工雕饰。城墙、城门以及街道坊市的方格布局，所有这一切都是人工设计强加给自然世界的。它们代表了对潜在的不羁民众的统治。这些人工控制的痕迹在时尚、趣味方面也有表现，统治者及其朝廷成为这些时尚和趣味最早的发起人，并被人仿效。

新都城的最后一个特征是王朝更替的变化无常。虽然没人提及某位皇帝之死或者某个王朝的灭亡，但任何人都知道，这种事是无法避免的。作为一个王朝的创造物，都城均随着开创者家族的崩溃而倒坍。都城从无到有的建造过程中充斥着人工雕琢，但它的存在又昙花一现，当法令失去其控制能力时，它也就烟消云散了。对木制建筑的依赖加剧了它的短命。在西

方，古希腊和罗马残留至今的石质建筑遗迹成为研究和思考的源泉，与此相反，中国的古都在面临着王朝更新时，无一例外地被夷为平地。于是我们看到，咸阳被项羽所毁，长安被西汉末期的国内战乱所毁，而洛阳又被东汉末期的军阀董卓所毁。[41]东汉的都城只存在于文学作品中，以公元3世纪曹植所作的一篇著名诗文为代表。曹植从来没到过洛阳，但他假想自己曾经居住在这个城市，并哀叹了洛阳的消亡。他在《送应氏》中写道：

步登北邙阪，遥望洛阳山。

洛阳何寂寞，宫室尽烧焚。

垣墙皆顿擗，荆棘上参天。

不见旧耆老，但睹新少年。

侧足无行径，荒畴不复田。

游子久不归，不识陌与阡。

中野何萧条，千里无人烟。

念我平常居，气结不能言。[42]

第5章
农村社会

虽然在秦汉时期，有90%的人口从事着农业生产，但是很少有关于农民的史料记载。知识精英们更喜欢描写五彩斑斓而又充满乐趣的城市生活以及朝廷的明争暗斗。农村的生活维系于土地之上，散发着粗鲁和野蛮的味道。然而，神农氏被称为汉代神话中农业的发明人，战国时期文化传统中的先圣——他认为，所有的人都应该靠亲自耕种养活自己。汉代早期的哲学著作《淮南子》认为神农氏是一位制定法律的人："神农之法曰：丈夫丁壮而不耕，天下有受其饥者；妇人当年而不织，天下有受其寒者。故身自耕，妻亲织，以为天下先。"[1]

有些作者以这个信条用来支持秦帝国，因为它的立国方针就是建立在对农耕家庭生产力的依靠，以及抑制商人财富的增长之上，而且这种制度一直沿用到汉朝。农耕还被发展为一种极其稀有的"籍田"礼，汉朝皇帝手扶着犁，象征性地犁三下，以表示农耕季节的开始。然后高级官员们也轮流进行，用这种模仿动作来表明朝廷对农业的重视。皇后也有类似的仪式，她模仿嫘祖进行纺织，象征从事蚕桑业的第一人。[2]虽然这两种仪式并非经常举行，但帝国的确在寻求各种政策，来保持一种由小农和自由农构成的农村社会。

铁器、灌溉以及规模经济

在秦帝国之前的几个世纪里，好几种重要的技术革新被引进，包括灌溉系统、施肥，以及诸如畜拉犁等铁农具。其中有机肥至关重要，它提高了收成，根据公元前3世纪的论文总集《吕氏春秋》的记载，有机肥能够"变薄田为良田"。但是，新技术的引进没有得到广泛的推广应用。铁犁头能够耕得更深，尤其是用两头牛拉犁的时候，陶砖有助于灌溉井的修建，但是汉朝在采用新技术方面存在巨大的地域差别。历史文献中记载了那些先进技术仍然没得到使用的地区，以及那些官员们力图发展、鼓励新技术的地方。[3]

比如，在西汉初期，农民们在田地里先用耙子把土块打碎，疏松土壤；然后用一个铁锹挖一个犁沟，或者深渠（即"圳畎"，大约8英寸宽），每两个圳畎之间有一个比较宽的垅（大约65英寸宽）；之后把粟（小米）、小麦或大麦种子播在垅上；之后当庄稼抽枝、立在圳畎中时，除去多余的株

茎，或者把它们耨得稀疏一些。这个圳畎也用于对庄稼进行灌溉，水顺着圳畎可以直接渗入庄稼的根部。在这个系统中，除了最初疏松土地之外，牛和犁很少被用到，所以大多数农民并没有这些农业工具。

汉武帝统治时期，赵国推行了一种新的农业方法——“代田法”。庄稼地里的沟渠“圳畎”被加宽，种子播种在圳畎底部，而不再是垅上。在每次中耕锄草时，将垅上的土同草一起锄入圳畎中，禾苗根系就可以培壅得很发达，夏天时可耐干旱。到了仲夏时节，垅上的土已经削平，圳垅已经相齐。翌年，圳畎和垅的位置就颠倒过来（因故名之曰“代田”），这样就可以在某种程度上保持土壤肥力，减少施肥的需要或者抛荒。自此就避免了过去把种子播在垅顶部，结果被风刮走的情况，土壤中的水分也更容易得到保存。耕牛的使用则使得与以往相同的劳力可以耕种更大面积的土地。

在都城附近，在那些通常由即将被政府遣散的刑徒们耕作的国有土地上，政府官员引入了这种生产力的改革，需要很大的资本投入。只有有钱使用两头牛和铁犁的农民可能使用它。（图8）虽然在理论上，一群贫穷农民可以集资购买耕牛和铁犁，但是因为所有权、饲养牲口和维护工具的责任等问题的存在，农民集资购买和使用工具在现实中并不可行。因此，富裕农民或者地主在生产力方面就比他们周围贫穷的农民享有更大的优势，贫穷农民每年使用木制工具手工操作，和富农、地主的差距越来越大，有时无法避免地会遇到农业歉收年份，他们几乎就挣扎在死亡线上。

砖内衬砌法的引用意味着水井能够挖得更深，汲取到更多的水。华北平原，特别是黄河冲积平原地区，水利灌溉主要依靠这种井水。这种灌溉技术的进步和铁犁的使用一样对农业产量大有影响。富裕农民能汲取更深的地下水，获得更多的水资源，这使他们获得更好的收成，忍耐较低的降水量。小农户为帝国对外战争缴纳的赋税日益增长，又缺少资本挖掘深井，不久就会负债。借高利贷注定着钱一旦借了，就几乎没可能偿还。因此，很多农民被迫卖掉他们的土地，或者把土地抵押给一位地方权贵，自己则变成这位权贵的佃农。但是，由于新技术使在土地上劳作的人力需求降低，土地所需的劳动力逐渐减少，很多农民最终完全被迫离开了土地。

赵过发明的“代田法”需要两头牛和三个人来协同操作，东汉的农民则发明了一个牛鼻环，它能使一个人控制两头牛和犁。当农民们发明了一种复合犁和播种机械“耧车”，一个人就能够在犁地的同时完成播种。[4]但是，问题依旧存在，这些技术进步只有那些富有之家及其佃农能够获得。随着这些相对优势逐步增长，更多的农民被迫离开了土地。

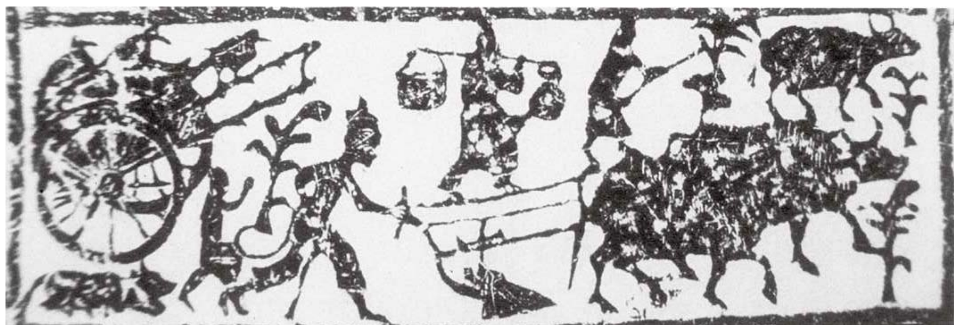


图8 四头牛拉着铁犁，一人扶犁，在他左右还有一个人在担水，一个人在锄地

农业生产方式上只有极少的步骤被机械化了。平整土地、播种、施肥、灌溉、收割等仍然采用陈旧的、高强度的劳作方式，靠双手来完成。通过高资本投入来获得大规模的农业生产只对犁地和播种是可能的。

长江流域具有极其不一样的农业和相关的社会历史。潮湿的南方很少经历干旱。这个区域最大的麻烦是水太多，大量土地是泥泞的沼泽，直到东汉灭亡，当新的排水技术得到发展时，这些土地才得以开发利用。绝大多数农民焚烧野草丛林，留下的是肥沃的草木灰，然后在土里种上水稻，再把水灌入这块地。当植物开始长出来一点儿时，清除杂草，继续给水田灌水。当时还没出现后来中国和日本的做法，即把禾苗从育秧的特殊秧田里移植到水田。依靠烧荒来获取肥料的这种做法，使得土地必须每隔一年就进行抛荒，只有这样，庄稼才能长得好。结果是这里的产量相对北方来说是比较低的。

尽管如此，北方地区的农民因水灾而逃荒，或者为躲避战乱，迁徙、定居到长江中下游地区，因此，南方地区种植水稻的土地面积在逐渐增长。由于这些难民中的多数都是贫穷农民，水稻生产技术很少得到大的投资，地主也没有北方地区那么普遍。一些地方有实力的家族率先引进了一种新的灌溉方法，他们把一个小的峡谷的一端修成水坝，这样就制造了一个湖，这个湖里的水就可以通过水闸放水进行灌溉。然而，主要的问题是排涝，而非灌溉，因此，这种技术变革并没有改变南方的农业。直到公元4世纪早期，当大型灌溉成为可能后，豪强大族数量才出现明显增长。在那以后引进了一种新的排水技术，它使得大片土地得以开发，也鼓励了地主所有制的发展。

秦汉时期几乎所有在后代留有文字作品的人都承认，国家经济发展优先考虑的是刺激农业的发展并保护农民。如同近代欧洲早期的重农主义者，他们认为农业是财富的真正唯一来源。制造业和商业如果不认真加以控制，

就会威逼利诱农民远离他们耕种的土地，或者使他们堕落成佃农，而不再向国家提供赋税和劳役。虽然有些思想家强调劳动力分化所带来的好处，但这些好处之所以被学者或者官员们强调，也只是用来证明他们自己的行为，而非商人。[5]

到了战国时期和早期帝国时代，农民向皇族和他们的官僚交纳赋税并服役，为其提供所需的物资和劳力。向商人征税则要困难得多（这在任何社会都一样），因为他们的财富很容易被隐藏。一位农民的土地是可见的，容易测量，不可能转移，而且这块土地每年预计的收成也能够直观地计算出来。一个商人能够把他的财产用商品或货币的方式隐藏起来，或者由一个地方转移到另一个地方。根据申报的财产为征税可以临时允许政府从商人中抽税，但是只有让他们投资到土地，或者变成地主时才可能实现。反之，地主所有制减少了登记在册的农业人口，削弱了国家赖以持久的基础。根据申报的财产来强制征税还要冒险在政府和豪强大族之间引发一场战争。到了武帝统治时，这种强制征税的方式就被废除了。

因而，一种关于帝国财政基础的精确观念，伴随着有关生产力基础的错误观念（把农业视为唯一财富来源的观念），促进了旨在削弱商业贸易，约束地主所有制以及保护中小农民的政策，但是该政策所要达到的第一个目的，却和后两者是相抵触的。

在秦和西汉高祖时期，赋役有好几种形式。每位年龄在15到70岁之间的成年男丁，都由国家登记在册。任何身高比特定身高标准矮的人，都被登记为“侏儒”，只给他们分配较轻的任务，或者被登记为残疾人，免除一切劳役。[6]到公元前186年，男丁在20至24岁时要进行登记，而且要依据他们的父亲在“二十等爵制”中的级别，他们在58至65岁时，国家会在某种程度上免除他们的劳役。其次要依靠他们自己的爵位等级。法律没有规定妇女提供强制劳役，但是在特殊的情况下，她们也会被征募为国家建设服务。

被登记在册的男性一生中必须为国家服两年的兵役，一年在都城或者前线为“正卒”，另一年则在他们自己的郡县里担任常规军人，即“戍卒”。被挑选出来的个人都被训练成“材士”（精于弓弩）、“车骑”或“楼船士”。这些士兵都比普通士兵享受到更高的爵位和薪水。在服役结束之后，每个成年男子都必须每年为国家服役一个月，即“更卒”。每家只有一名成年人真正被征召前去服劳役，而且那些级别高于九级的（也就是官员或贵族），或者向国家交了一定数量钱的人，以及那些被皇帝赦免义务的人，都将被免除劳役。人们并不认为这种强制劳动与军中服役两年没有联系，它们都是帝国义务体系的一部分。

虽然所有自由男丁都要为国家服兵役，但正规军都是从三个精英团体中抽取兵丁：材士、车骑以及楼船士。其他士兵主要从事运输、警戒，或者担

任卫兵，但是在战场上拼杀的压力主要由经过特别训练的精英军队承担。把武装力量分成训练有素的、从事关键性拼杀的军队，提供后勤支持的军队以及辎重转运的军队，是战国时期流行的做法，秦朝继承了下来。

除了在前线服役之外，军队还担负着守卫疆土之责。每年的第八个月，每个郡县都会在郡（县）尉的指挥下举行阅兵仪式，向郡县的最高长官（最高地方行政长官）展示他们的军事技艺。历年的训练项目和阅兵，能够保证这支特殊的农民队伍娴熟地使用武器，成为一支地方警察部队，有效打击大规模的流氓犯罪，或者抵抗小规模的敌人入侵。[7]

一个普通农民通常能接触到的国家官员都是地区级的官员。一个地区通常包括一个有城墙环绕的镇，地区人口在1万到2万人之间。虽然人口数量很低，但对官员来说，他们不可能在任上和大部分的民众面对面相遇，因此，他们就依赖于地方显贵大族以取得后者的支持。[8]然而，为了缓解农民的困苦，或者哪怕只是短期内减缓农民濒临破产、沦为佃户的命运，在饥馑的年份，一些地方官也会开仓放粮，在发生灾难的时候，则向百姓散发朝廷赈济的现钱。

这些活动经常被记录在一些石刻上，以赞颂某些官员的美德。比如东汉一位官员曹全，“恤民之要，存慰高年，抚育鳏寡，以家钱籴米粟，赐癃盲……惠政之流，甚于置邮，百姓襁负，反者如云，辑治屋，市肆列陈，风雨时节，岁获丰年，农夫织妇，百工戴恩。”[9]

虽然这些刻辞都是碑主人（逝者）的亲属或者下属所写，似乎并不可靠，也并非是民众的感受，但是很有可能存在一些地方官员比那些朝廷的长官更能保护他所管辖区的子民。

村庄和乡野

地区一般分为乡镇（乡），乡镇又被分为亭（其长官负责地方治安），亭又被分为村庄或者“里”（在城市，“里”也表示行政区）。所有这些组织都拥有由地方任命的、半官方的地方领袖，最低一级的是村上的里魁。

官方文书——尤其是睡虎地出土的文书——为我们提供了对秦朝乡村生活的最富细节的一瞥。其中最为典型的取自于《厩苑律》：

> 以四月、七月、十月、正月肤田牛。卒岁，以正月大课之，最，赐田啬夫壶酒束脯，为皂者除一更，赐牛长日三旬；殿者，谇田啬夫，罚冗皂者二月。其以牛田，牛（减），治（笞）主者寸十。有（又）里课之，最者，赐田典日旬殿，治（笞）卅。[10]

对地方政府和农民的监督控制程度是显而易见的："仓鼠穴几何而当论及谇？廷行事鼠穴三以上赀一盾，二以下谇。鼷穴三当一鼠穴。"[11]尽管汉朝继承了秦朝的很多制度，但我们目前还不能确定在汉代的乡村生活中这些律令多大程度上得到执行。

我们确实知道汉代的农民也会与官员碰面，当官员编计人口时，在农民向国家缴纳货币税或实物税时（这种实物税必须转输到政府指定的地点），在他们服徭役时，或者当他们在播种季节向政府贷种时，都会与官员有所交往。农民也会通过他们之间五人或者十人一组的这种义务纽带的方式，或者通过告奸与连坐这种规定，与官员们发生联系。现存的唯一一份汉代遗嘱表明，在涉及民间土地分配的这类遗嘱的签定时，官员要在现场作为证人。

一个典型的村落由大概一百户家庭组成，每个家庭都拥有一块不大的土地。邻居之间通常没有亲缘关系，除非镇子里形成一个豪强大族。农民个人的地位按照一个头衔级序来划分，这种头衔级序在村民中间形成一种由国家强制落实的等级。汉代有二十个级别的军功爵位制度，高等级的都由官员垄断。这种等爵制起源于秦朝，用于奖赏军功或者向军队资助粮草的人。在汉帝国，这些爵位被授给任何特殊状况下的成年男子，比如拥立了一位帝国继承人，所以等级经常与年龄有联系。汉代大概有200个这样的授衔记录。除此之外，特定地区、集团或者个人也可能因为其他贡献而获得爵位。给个人授予的奖赏通常只授予官员或者军官。如果政府需要货币，也会出售爵位。

爵位可以带来很多特权。首先，拥有高级别爵位的人可以免除一些法定义务。其次，爵位还可以用来抵罪——比如，减轻因某种罪而受的惩罚，或者为父母抵赎劳役。最后，爵位还决定了一个人在村庄中的地位，在政府发起的宴享中，座次的安排或者酒肉的分配等，也能反映出这一点。汉代一本算术书中有这样一个问题："今有大夫、不更、簪袅、上造、公士，凡五人，共猎得五鹿。欲以爵次分之，问各得几何？"[12]根据对各爵位等级及其所享有的权益，国家力图根除任何"自然的"地方权威，而施加自身的权威和标准。

汉代的农场因时、地和社会阶层的不同而有很大的不同。最为常见的是小型自由农民的农场，通常由一个四到五人组成的家庭耕种。公元前154年，帝国的大夫晁错（卒于公元前154年）曾经写过一段话，描述了一直处于破产边缘的农民生活：

> 今农夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不过百亩，百亩之收不过百石。春耕，夏耘，秋获，冬藏。伐薪樵，治官府，给繇役；春

> 不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻，四时之间亡日休息；又私自送往迎来、吊死问疾、养孤长幼在其中。勤苦如此，尚复被水旱之灾，急政暴赋，赋敛不时，朝令而暮改。有者半贾而卖，无者取倍称之息，于是有卖田宅、鬻子孙以偿责者矣。[13]

东汉的统计数字表明，这个时期的平均耕地面积比晁错当时估计的数字还要小，通常在40—50亩。

与此相反，在东汉末年，地主的生活是相当舒适的："使居有良田广宅，背山临流，沟池环匝，竹木周布，场圃筑前，果园树后。舟车足以代步涉之艰，使令足以息四体之役。养亲有兼珍之膳，妻孥无苦身之劳。"[14]当然，这二者中，无论是哪个——一个是野蛮的分析，另一个则充满抒情色彩——都没有揭示出一个真正的农场，前者谈的是一种梗概的典型，后者则是浪漫的理想。

如果一个新近失去土地的农民足够幸运，能够保持分成制佃农的身份，他就能够以二分之一到三分之二的收成作为代价，使用地主的土地、工具、耕牛和一间屋子。如果他被地主从地方人口统计资料上抹去——经常有这样的情况——那么他就能够逃避国家的赋役，他的生活水平也能得到提高。由于他要付的地租是以他的实际收成按一定的比例来计算的，所以除去农业歉收的季节，他就能避免悲惨的命运，同时也就避免了把谷物换成现钱向国家缴税的需要（图9）。他还能有机会使用那些他本人无力支付费用的耕牛和农具（图10）。

小米、大麦、小麦以及大豆并非汉代仅有的农产品，因为妇女们还织布。这种男耕与女织的两相对应，每一种生产各与男性或女性相联系的情形，在"神农法"中已经有了清楚的表达，而且在汉代之前很早的时代就已经成了老生常谈。多数纺织品由麻或荨麻织成，布匹被用作交易的中介物。秦律对作为货币流通的布匹的纹饰、质量都做了具体的规定，同时和货币兑换的比率也是有规定的。当汉武帝制定了"均输法"，希望能够根据市场商品的价格高低购进或者抛出商品，以达到平抑物价的作用。他搜集了几百万匹的布料，表明大量民间生产的纺织品进入了流通。[15]



图9 分成制佃农正在把他的交租粮倒到一个容器中，地主坐在高高的谷堆前面，手持算筹，注视着这一切

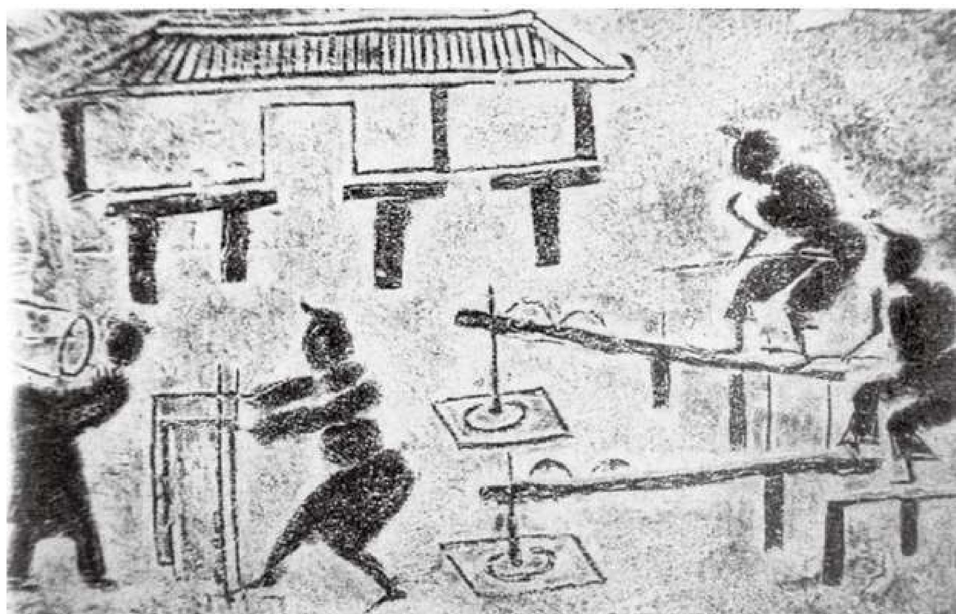


图10 一个高高的谷堆前面，农民们正在用一个踏板式的碾米器舂稻

在所有纺织品中，丝绸是最为昂贵的。早在《诗经》（前1000——前600

年）一书中，就有描写织布生产的诗歌，从养蚕采桑到纺织和染色。除了在国家或者豪强大族拥有的从事大规模生产的作坊雇用了少数男劳动力之外，很多这样的作坊使用的工人都是妇女。汉代有记载指出，一些豪强大族雇用了700多名妇女来进行纺纱织布，供家里的女主人使用，或者拿去出售。富家的主妇也从事纺织（图11），就如同汉代诗赋和墓葬艺术中表现的那样。纺织是妇女的工作这种观念甚至影响到汉代的神话创作，神话中，织女星（一颗小的星）扮演着重要的角色。[16]

人工丝绸是用从蚕茧中抽取的丝线制成的，这种丝线有的连续长达百米以上。要做到这些，必须对蚕的生长周期进行严密的照料观察，然后在自然变化中，在丝遭到破坏或断掉之前就把它们抽取出来。在关键的时候，养蚕人不得不始终待在养蚕室。桑蚕经济成为汉代经济和社会的一个重要部分。正如哲学著作《荀子》一书中，就有一篇押韵的猜谜诗这样写道：

有物於此，倮倮兮其状，

屡化如神。

功被天下，为万世文。

礼乐以成，

贵贱以分。

养老长幼，

待之而后存。[17]



图11 妇女纺织图，成排的纺织品挂在她们头顶上的架子上

丝绸作为金属货币的补充成为交换的等价物，有时候政府也用丝绸作为军饷。无论是给匈奴的贡品（每年30000包），还是给部落盟友的恩赐，它都是支付给游牧部落联盟的首选物资。丝绸也是汉人在边市交易的一项大宗货物，比如宁城。这种商品被转售给中亚地区以及印度，逐渐又辗转到达罗马帝国。罗马学者老普林尼曾经抱怨说，罗马所有的黄金白银都流向了东方，去购买这种薄如蝉翼的纺织品，因为罗马的妇女喜欢穿戴丝绸，把她们打扮得更妩媚。罗马的黄金、羊毛、琥珀、象牙以及玻璃制品都被运往东方，以换取那里的丝绸，同时，沿着和古代“丝绸之路”相同的中介链条，这些商品也逐渐被运往汉朝。这类奢侈品贸易对普通农民的生活而言，没有产生任何影响。

豪强大族

虽然地主豪强大族和商人购买农民的土地，使得这两个集团在汉朝的发展中合二为一，但并没有形成特别大面积的庄园，让雇工在里面劳作。汉代文献记载的最大的家族拥有土地面积，不到一个罗马豪强大族或者中世纪寺院的十分之一。豪强大族没有扩张成为统一的庄园，相反，他们通常依照当时的析产分财惯例，把土地平均分配和再分配给他的儿子们。这些小土地通常由地主亲属或佃农们一起耕作。豪强大族的抱负不是简单的囤积土地和聚集财富，更在于利用这些土地和财富来构建广泛的网络，把忠心于自己的、能够听从支配的亲戚、代理人和邻居们联系在一起。

根据晁错所说，汉帝国一个典型的家庭是由一个有四至六人组成的核心家庭。在一对老农民夫妇到晚年时，这个家庭的人口应该在八人左右。有些

学者认为，拥有大资产的富有家庭能够把更多代子孙聚集在一个大家庭里，中华帝国后期的朝代也的确是这样。但是，为数不多的现存资料证明，三代或者四世同堂的家庭非常稀少，而且没有证据能证明富有家庭在努力发展成为更大的家庭，兄弟同处，并共同照顾父母。恰恰相反，一些贫困家庭如果把土地继续在兄弟之间进行分配，他们就无法在狭小的土地上维持生存。把财产分给下代人的这种特殊做法，只存在于能够担负这种分配的富有家庭。在豪强大族仍然足够大的前提下，分配对象还包括家臣和奴仆。[18]

多数地方实力派家族后来将其自身分成了众多核心家庭——有些例子中多达几百个。他们通过和这些家庭联盟，以及与其他大家庭联姻，由此实际上把持了这些地区、郡县的权力。如果一个家庭没有加入这样的网络或集团中，它就会被称之为“孤门”“细族”“小家”“寒门”等。这些蕴含着孤立之意的名词甚至被运用到一些地位不高或者缺乏社会影响的富有之家。

《盐铁论》一书认为，从人际关系上进行隔离是一种最高形式的惩罚：“春秋无名号，谓之云盗，所以贱刑人而绝之人伦也。故君不臣，士不友，于闾里无所容。”[19]从孤立于社会关系网络来定义地位之低级乃至犯罪，说明在中华帝国社会地位取决于家庭关系网络是否足够宽广。

这种对社会联系的强调是语汇资源充斥对联结、建立联系等的表述的基础。比如“交”“结”“通”等一些词汇的反复出现，更加说明了这一点。它们经常连在一起用，具有广泛的含义。它们可以指代人们通过一个简单的契约所达成的一种正式的朋友关系。因而，在《后汉书·王丹传》中，有两个政府官员希望结交王丹，却都被王丹拒绝，因为他当时并不认同他们的行为。几乎任何为某个正常目的而建立的联系，比如在战争期间建立一支军队，或者阴谋反叛，也都会用到这些词汇，这和主人与家仆之间、侠客之间以及浪子群体之间的关系也可以使用这些词。[20]

个人联系和社会网络起着如此重要的基础作用，以至于东汉一位学者朱穆写了一篇《绝交论》，他在文中认为，古时的人们不结私交，只在宫廷见面，只参加符合规定的公开聚会。与此相反，现在的人与人之间为了私利搭成联系。他还写了一首绝交诗给刘伯升。[21]朱穆说，在一个社会腐败的时代，一个君子应该远离社会关系网，在孤独中提高自己的修养。作为回应，著名的作家蔡邕写了一篇散文《正交论》，他认为腐败集团的挥霍浪费应归罪于政府的腐败，社会关系只有建立在道德价值基础而非财富或权力之上，它才是可以接受的。虽然他赞同朱穆，批驳那些建立在私人利益或追逐财富之上的利益集团，但他坚持认为，对于爱好相近的学者来说，以孔夫子和他的弟子们为楷模，加入学术研究，培养美德，都是得体的。[22]

在《太公阴符》一书残存的篇章中，就社会关系之得体与否这个话题继续进行了讨论。它列举了十种足以毁灭一个国家的错误，包括诸如欺压乡里的强宗豪族，以及那些富可敌国的豪强大族。有一个是“民有百里之誉，千里之交”。这一点强调了关系网太大而带来的危险性，这会使整个地区处在私人联盟的控制之下。它视关系网为一个政治问题而非道德问题，两者的区别在于其影响的地理范围不一样。关系网的危险是豪强大族宗法关系的扩张以及过度增长的私人财富。

宗法关系通过多种方式扩展它们的联系和地域范围，在所有的文明中都能发现利用联姻来提升一个家庭的社会地位的情况，汉代的联姻是一个经典的例子。汉高祖的岳父早年把自己的女儿许给了高祖，只是因为高祖的面相暗示了高祖本人具有辉煌的前途，而这也将使他的亲戚从中受惠。在有关汉代的文献资料中，显耀宗族间的联姻是一种常见的加强自身权势的惯例。在反抗王莽统治的起义过程中，起义军有时候会把某个宗族及其姻亲安排在一起。

汉代的宗族通常会努力把一位女儿嫁给具有某种背景或者天赋的家庭，使得他成为一位具有价值的亲戚。类似这种婚姻被简明地称之为“联姻”“姻党”。当某位女婿拒绝他的家庭给他安排的一场具有特殊目的的婚姻时，人们就会说他暴露了自己的傲慢品性。但即便是在这样的说教故事中，那种为了强化宗族而和达官贵人或名门望族联姻的做法也被视为理所当然。[23]

晚期中华帝国以及当代中国学者们都注意到，分家的做法通常伴随着对婚姻纽带的关注。在儿子结婚时进行分家，既强化了婚姻纽带，加强了夫家与妻家亲戚的关系，提升了妻子的地位，也使她从此处于公婆的羽翼保护之下。公婆和儿媳之间的争吵毫无疑问是汉代中国社会的一个重要问题，这在当时诗歌中有所反映，也被汉代一本有关医疗灵“方”的书证实，这本书出土于马王堆汉墓，里面有预防婆媳矛盾的一道符咒。

汉代宗族的势力相对来说比较微弱，它缺少后代宗族的一些特征，比如每年节日时期的墓祭，强化血缘亲族的宗庙，以及集体所有的财产。再加上当时的社会习惯强调婚姻纽带，因此，它更加剧了汉代家庭对广泛社会关系网的依赖。[24]

豪强大族会采取各种方法来确保自身在农村社会的权威，一个典型的例子是南阳的樊氏家族[25]。该家族据称是该地农村的一个名门望族，“世善农稼，好货殖”。周边的自由农民为其耕作，他们逐渐积累到了2000亩左右的土地，拥有鱼塘和牧场——按照欧洲标准，这只是一个相当小的庄园。全家族人口数量大概20多个。就其人口数以及家族支配的土地面积而言，这个家族比其周围邻居要大得多，但仅仅是略高于地方的水平。然而，通

过掌握的财富，樊氏家族“赈赡宗族，恩加乡闾”。

当反抗王莽的战争爆发后，樊宏的妻子被抓为人质。但是政府没敢杀死她，因为樊氏家族的礼仪恩德之名闻于天下，赢得了地方上衷心的支持。当她被释放后，樊氏家族率领宗族内各家庭的成员，修筑了一个堑壕堡垒，为超过1000户的家庭提供了藏身之所，免受赤眉军的侵扰（赤眉军是农民起义军，发动了反王莽的战争，并推翻了王莽的新朝）。[26]

樊氏家族在他们所在地区之所以成为重要角色，能够发挥类似朝廷的功能，不在于他们所拥有的那块小面积的庄园，也不在于他们家庭的众多成员或仆役。在其中起作用的是他们和大量其他家庭之间的那种义务和效忠的关系。这种关系网起初只存在于同宗的族人之中，但最后慢慢延伸到他们的普通邻居之间。这种先和本宗族的人建立关系网，而后再与地方居民们建立关系网的做法，使得地方豪强大族能够召集到成千上万人听其号令，从而也就控制了他们那些更为温和的邻居。

把这种习惯做法定位于一个更为宽广的历史中进行考察会更有用。战国时期的列国以及早期帝国，都是通过在个人之间打造人为的社会关系而建立的。最早是雇用自由流动的门客，这些门客随着列国和宗族的灭亡而出现，这种个人间的关系——通过盟誓或者任命提拔而形成，建立在相互效忠的认同之上——奠定了国家的官僚体制、匪帮联盟以及文人学派。[27] 和新形式的政体一样，有组织的犯罪团伙，以及文人的结社都通过建立和维持个人之间的关系网，以获得相应的权力，因此有一些家族或宗族利用他们的物质或者学术的资本，把他人变成其受惠人，对其发号施令，而他们自身则变成了重要的政治人物。

然而，和政府、歹徒或学者集团中的私人联系不同，豪强大族网络的形成并非全部依靠个人之间的联系。他们形成于一个具有一系列不同等级的联系，这种联系开始于拥有适当财产的家庭，然后扩大到具有共同先祖的家庭，然后是门客，再延伸到同一个或者邻近村落的村民，最后则延伸到整个地区，或者彼此相隔甚远、由学术或者政治联结在一起的家庭中的那些人。

东汉时期，由于这个关系网的迅速扩张，集团对犯罪负责的范围也有所扩大，超出了过去对“大家庭”的三代规定。公元2世纪60年代，朝廷颁布重要禁令，和罪犯本人五代以前同宗的人的后代也禁止在官府任职，该禁令甚至推及那些和罪犯仅仅有主客关系的人。其他一些敏感的犯罪也招致了集体性的惩罚，远远超出犯罪者本人家庭，延伸到构成政治权力集团的、更为广泛的亲戚和社会关系网。受牵连团体的范围和招致的惩罚的幅度如此之大，以致在重要政治案件中，因牵涉在案而被处决的超出一万人。[28]

这样广泛的社会关系网在其他一些情况下也有所反映。东汉地主崔（大约卒于公元170年）在他的著作《四民月令》中提供了一张名单，内中提到了在新年时需要去拜访的人物，通过这种拜访来扩大交际圈。樊氏家族制作了一张他们所资助的人员名单，包括了同宗的远亲和周边的邻居。当阴氏家族联合刘伯升起义、反抗王莽新朝时，他们领导着一支2000人左右的队伍，全系“子弟、宗族、宾客”。当李通联合刘伯升、刘秀起兵反抗王莽时，王莽处死了李通在都城长安及南阳的所有亲属。在南阳处死的64人中，分别为“兄弟、门宗”，他们的尸体在“苑市”被焚毁。李氏在长安和南阳都有亲戚的这个情况，说明与某个重要人物或者家族相关的政治集团，其权力影响已经远远超出了他们自己的家族或者居住地。[29]

豪强大族通过送礼或提供服务这类方式建立的关系网一直在膨胀扩大。这意味着一个大宗族的势力能够覆盖郡县，甚至整个地区。然而，汉代帝国政府针对地区所要监控的目标，实际上是居住在本地区的世家或宗族，或者更加精确地说，是宗族联盟和以宗族为中心的村镇间的联盟。最早的联盟是战国时代就形成的旧的统治家族。这些家族在反秦斗争中往往扮演了头领的角色，败亡后被强迫迁居到秦都咸阳。在公元前2世纪，他们被汉武帝所灭。在汉代社会史上，豪强大族都是诸如樊氏、阴氏这类家族，他们主要通过在政府谋职、贸易，或者囤积土地的方式来积攒财富，并利用这些财富来树立他们的声望和影响力。[30]

在汉代统治的第一个世纪，几个单一的大姓分裂成超过300个以上的小宗族，这些宗族都把他们的血缘追溯到同一位祖先。这几乎的确是在分割一代代兄弟间的财产，这些兄弟仍然居住在同一个区域，彼此的生活范围离得很近，结成一个政治团体，一致对外地对抗中央政府。当汉武帝把这些豪强大族迁往都城地区时，他禁止这些大家族内的家庭彼此住得太近，为的就是杜绝这类危险的联盟。在汉代末期，一个宗族大概由超过1000个家庭组成，以韩融为例，为了避乱，他召集宗亲千余家，包括本宗和远房亲族，聚集在一个深沟壁垒之中进行自卫。[31]

汉代的两大史书——《史记》和《汉书》——在提到这些富人时，通常用他们的支姓而非用其地望来称呼他们。因此，在叙述地方风俗的章节中，《史记》一般称其为周、孔、邴、任、田、李和杜。田氏由大量的家庭组成，杜氏则有居住在好几个地区的不同支派。那些迁往都城地区的豪强大族，常常用他们的支姓而非他们的家庭来标明身份。在景帝和武帝的“酷吏”们打击地方豪强大族时，也予其同样的称呼。这些具有领袖地位的豪强大族或者统治着郡县，或者是皇亲国戚（主要是通过婚姻方式），最后却被卷入到巫蛊案中。[32]

历史学家班固的著作《汉书》“地理志”这一部分，其结尾和司马迁的《史记》对地方和风俗的描述做了一个呼应，但他更加强调和宗族之间的联

系。比如，在河内，“俗刚强，多豪桀侵夺，薄恩礼，好生分”。伊川地区人们的风俗奢侈而野蛮，“其俗夸奢，尚气力”。因为他们向政府隐瞒自己的财产，所以难以管理。然而，由于贪婪成性，他们总是被卷入到诉讼当中，当其父还健在的时候就开始析家分财。太原地区和山东地区的豪强大族通过狡诈的计谋和实力，彼此交战不休。他们极易复仇，或者热衷于在宗族之内彼此仇杀。齐地的人浮夸奢侈，喜欢结成朋党。根据班固的说法，在很多地区，富有之家非常易于在婚礼或者葬礼上侈靡浪费。[33]

在《史记》和《汉书》的有关描述中，在两个世纪交替之时，地方主义带来的威胁发生了极其明显的转变。在前者所记述的时期，地方所带来的问题都与地方家族的性格相关，而且一般都视作他们历史和地域的扩张。然而，在后者所描述的时代，有关地方家庭的衰落以及对其管束难度加大的记述，都说明了由豪强大族和富商所带来的问题。换一种说法，到了东汉中期，地方势力所带来的问题，都与大宗族的存在密不可分。这些大宗族利用他们的财富、武装实力，在村落、区县、州郡，甚至地域层面都建立起自己广泛的联盟，从而形成对政府权威的挑战。[34]

村落通常都由100个或者更多的家庭组成，在一些被某个豪强大族把持的地方，有相当高比例的家庭都出自同姓。其他不属于这个宗族的家庭就几乎必然变为别人的同盟或附庸。因此，整个村落实际上就是某个宗族家庭扩张的结果。帝国政府对此心知肚明，因此就任命地方实力派作为“父老”，成为国家和村落的中间人，村里的年长妇人就被称之为“里妇”“诸母”。[35]

宗族和村落的这种重合还造成了其他一些通常很可怕的政治影响。王充解释说，秦始皇计划将行刺他的刺客荆轲所在村庄的所有人都处死，正是归因于此：“始皇二十年，燕使荆轲刺秦王，秦王觉之，体解轲以徇，不言尽诛其闾。彼或时诛轲九族，九族众多，同里而处，诛其九族，一里且尽。”[36]

当即将退休的官员疏广接到了皇帝赏赐的一笔黄金，那些被邀请来参加宴饮、接受赏赐的人员名单中，有他的“族人故旧宾客”。疏广的直系子孙担心他花光家里的钱，因此他们偷偷请“昆弟老人，广所爱信者”劝告疏广用这些钱来置办土地，以确保家里的将来。结果疏广答道：

> 吾岂老悖不念子孙哉？顾自有旧田庐，令子孙勤力其中，足以共衣食，与凡人齐。今复增益之以为赢余，但教子孙怠惰耳。贤而多财，则损其志；愚而多财，则益其过。且夫富者，众人之怨也；吾既亡以教化子孙，不欲益其过而生怨。又此金者，圣主所以惠养老臣也，故乐与乡党宗族共飨其赐，以尽吾余日，不亦可乎！[37]

那些参加宴饮的都是村里人和同宗的人，疏广认为把钱分给所有人而不是把它们馈遗给自己的子女，自己会感到非常心安理得。对于豪强大族和有眼光的家族而言，宗族和村落之间不是一个对立的概念；相反，最大程度地扩展自身的亲族集团，决定了乡村社会的结构。

和樊氏家族的记录一样，这段历史文献也显示了这些地方豪强大族令人瞩目的慷慨大度。司马迁早就注意到了这一点，他强调说，仁慈才是保持地方权力持久的秘诀。疏广更通过把钱花在村民乡老身上来强调一种农村“道德经济”的存在。通过常规的送礼、服务这类方式，乡村社会在互惠互利的义务关系基础之上得以建立。富有的成员担负着赈济贫困邻居的义务，作为回报，他们享受着崇高的地位，接受贫困邻居某些传统形式的服务。[38]这种缩小彼此之间的不平等以及建立道德和情感联络的模式，在后期中华帝国甚至民国时期仍然看得到。富裕之家组织宴享、组织演剧、承办宗教节日等来稳定他们的社会地位，同时获得他们邻里亲朋的支持。

正如同疏广所说，财富只有在流动过程中才有价值。如果一味地把它贮藏起来，它就会毒害家庭和乡村，但是当它被疏散时，它就把潜在的敌人化为了盟友和依靠者。在和村人共享皇帝恩赐的礼物的过程中，疏广一面扮演了一位赐予他人礼物的统治者，同时也把皇帝的恩泽施舍给了社会最底层的村民。皇帝本人很看重对穷人、孤儿、寡妇等人进行赈济，以及对他的官员们进行赏赐。这种对仁慈的重视从中央向四方传播，在东汉末期崔寔的《四民月令》以及汉代墓葬艺术中都有反映，说明这些事务对建构自身理想化形象大为重要（图12）。地方层面的慈善记录在石刻中也有反映。据说一个住在无终山[39]的人借钱给贫困者却从来不求回报，还悄悄地把他的宴会上多余的食物送给孤儿。与此类似的慷慨大度还发生在一位将军身上，他把从皇上那里得来的所有赏赐都分发给了他的手下。

《后汉书》中有一卷《独行列传》，它主要向我们讲述了那些拒绝在朝中任职或者致仕后专注于道德修养的人，其中包括很多值得仿效的慷慨大度的故事。其中有一些记述了那些有善举的富有家庭，他们例行救助邻里，或者在饥馑、战争发生时，把成百上千的人从死亡线上抢救回来；另一些人则把注意力集中于对个人开展慈善。还有一些其他的历史文献记录了那些个人或家族是如何使用他们的财富去挽救身处困境的人们。结果，慷慨之举使大家庭的家财所剩无几，然而“中外孤寡皆归焉”。[40]

在有关那些特定的家族是如何从慷慨的祖辈那里获得财富或者权力的故事中，仁慈或行善的重要性变成一种神话。那些慷慨大度有时表现为对陌生人的“秘密行善”之举，而这些陌生人后来被证明是神灵所化，或者采取对神灵献祭的形式。汉武帝时期的廷尉何比干，曾经接纳了80位白发苍苍的老人躲避一场倾盆大雨，老人们给了他990枚算筹，并告诉他，他的后代中身处高位的子孙将和算筹一样多。[41]在另一个故事中，张氏家族的一

个人用他的胸膛保护了一只小鸟，结果小鸟变成了一个带钩，此人的子孙一直保留着这只带钩，于是他们家族的财富也一直在增长。阴氏家族每年都向齐国的管仲献祭，在一个新年的早晨，灶神出现在他们的面前，向他们祝福，并且接受了一只黄羊的祭礼。从那时起，阴氏就变得出奇富有。在新年时用黄羊作为祭礼的做法也自那时延续了下来，成为一种传统。在都城地区，这类故事变成了流行的话题。这类讲述慈行善举神奇地带来巨富的故事，利用寓言或者民间传说的形式，折射出宗族势力利用向公众展示自己的慷慨大度来获取声望或权力的社会现实。

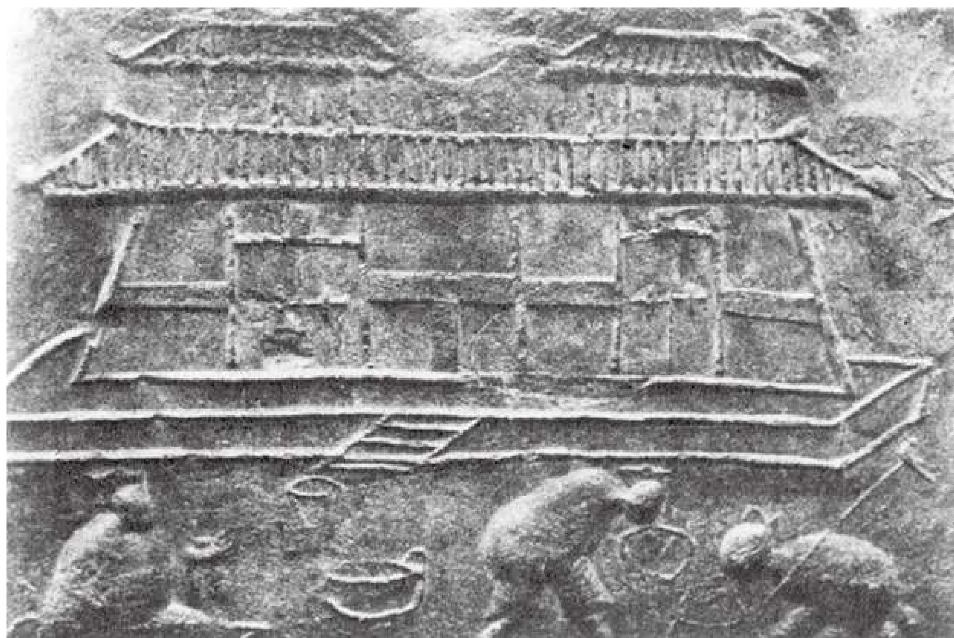


图**12** 坐着的是地主，边上是他的仆人，正把谷物倒进一个容器；一个跪着的老农手里拿着一个鸠杖

慷慨大度的豪强大族还利用其他一些令人生疑的渠道来谋求权力和社会影响。除了把财产分给贫穷邻居之外，豪强大族还通过向上行贿或者送礼来获取职位。这也被视为一种形式的慷慨大度（只不过它的方向是朝上的），以此来建立关系网，加强自己的家族力量。有一位著名的地方学者曾经抵制村民向一位知名的地方官员送礼，虽然这位官员并没有要求他们这样做。高级官员则光明正大地向客人或者有潜在价值的门客进行馈赠，拍这些支持者的马屁，以加强自己的宗族势力。一个商人家庭利用送礼来提升地位，并由此和政治权力建立联系，但要保持这种联系就必须担负因此而产生的贷款，该家庭就不得不面临着这种恐惧。

著名的学者马融就以贪婪成性、道德低劣而闻名一时，有故事说他与其子都曾为了钱财而卖官鬻爵。汉代后期有一位低官阶官员曾用他全部的财产向一位把持朝政的高官的仆人行贿，从而建立起和高官的亲密关系。通过这种建立在负债基础之上的慷慨，他越过了大量其他人，直接到达高官面前，并由此获得了一个官职。[42]这个故事揭示出仁慈和贿赂之间微弱的分界线。它还说明，只要是在一个很长的时间内持续送礼，且只要经过了一段很体面的时间间隔才求得回报，那么送礼就不是贿赂，而且事实上接受礼物的人地位都比较低，有的只是高官们的仆人门客，这也有助于使这类行为看起来成为一种特殊的“仁慈”。

对亲戚或村民们的帮助会在一个人与人彼此熟识的地方进行，更多时候则更会扩大到整个地区或郡县。就另一方面而言，官员及其门客之间的纽带则通常跨越很远的距离。关于这种距离最明确的例证来自于石刻资料，门客对主人的义务通常包括为其主人树立一个纪念功德碑。太尉刘宽的碑上刻有300多名门生故吏，其地域跨越整个华北地区；都尉孔宙的碑上，则刻有来自10个郡县的43位门生故吏的姓名。[43]

在那些为朝廷主政者所立的功德碑上，很多名列其中的门生故吏都被称为学生。虽然这并非就是存在一种教育方面的联系，但学术资源说明那些远离政治、致力于讲学授徒的人，通过这种教育关系建立了一个由成百上千的、忠心的学生所构成的关系网。以范缜为例，其弟子“远道而来”，有些学生甚至在范缜去世之前就集体为他树立了一块颂扬其功德的石碑。

另外一些文章还特别描述了分布在广大地区范围的学子们如何设法找到最好的老师，以及在此过程中形成的社会联系。郑玄出生在山东，那里没有影响很大的学者，因此他到了关中地区，跟随马融学习，因为马融帐下的弟子此时早已经超过400名。郑玄本人在回到家乡之前，在帝国各个地区先后学习了10多年，同时也招收了数以百计的弟子。这种师生之间的特殊关系极为重要，以至于有时候老师甚至会把自己的女儿许配给某位高才弟子，来加强这种联系。[44]于是，学术和政治就结合在一起，提供了一种途径，使得家族的影响能够延伸到某些具体地区之外。

最后一种豪强大族所采用的借以加强联系的方式是地方崇拜。在中国，至少从公元前第二千纪的商朝开始，向特殊神灵的献祭权就成为一种权力和地位的象征。这种传统延续到汉朝，以及汉朝以后的中华帝国。《礼记》一书“王制篇”中这样说：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川：五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”[45]豪强大族通过这种逻辑，建立了对名山、神灵或其他地方性的神灵进行崇拜献祭的控制权力，这些神灵崇拜不是由国家规定的，也不是非要受现实约束。

在兄弟姐妹间分配家产，通过联姻形成纽带，通过宴饮或慈善活动仗义疏财，求师访友形成师生网络，以及垄断地方崇拜的领袖地位，以上所有活动都使依附于某一个豪强大族的家庭数量剧增，也最大地提高了豪强大族可以控制的民众数量。为了增加财富、提高权势，宗族势力——和国家一样——努力积累民众数量，而不是土地或金钱。由于该时期的农业技术完全依赖于高强度的人力劳作，几乎类似于农场园艺的操作模式，只能通过耕作和播种获得大规模的生产，因此这里没有任何能够把小土地转化为独一无二的大地产的优势。豪强大族让佃农们在他们自己的土地上耕作，用佃农所交的地租收入来扩大他们的关系网。

即使到东汉灭亡，中央政权垮台之后，地方豪强大族也没有为了保证他们大土地的完整性而把旧的做法改为长子继承权的模式。相反，他们继续在儿子们中间分配家产，寻求联姻来加强同盟关系，由此来增加他们的支持者或追随者的数量，扩大他们在地方上的影响。

第6章
外部世界

秦帝国版图的地理边界基本就能划分中华民族及中华文化的边界。尽管帝国在某些时期深入到北方草原、中亚，南部满洲、朝鲜，或者东南亚洲大陆等地区，但是这些扩张时期通常都很短暂。这些地区的人们始终处于汉人政权的控制之外，直到中国的最后一个非汉族统治政权——清朝的统治时期。

中国周边地区的人民可以分为两类。在其西北地区活动着游牧部落，他们居住在草原上，建立了和中国模式完全不同的政权。除了中亚地区的绿洲城邦，这些地区始终处于汉文化范围之外。相反，南方和东南方的水源丰富的地区以及西南的高原地区，都逐渐被扩张的中原移民定居。这些地区以及东北地区的农耕国家逐渐汲取了汉文字和国家管理模式，但这在早期帝国时代的历史上还是很少见的。[1]

秦汉时代有着令人瞩目的发展，但这些发展既相互联系又相互对立：首先是出现了边防线的观念，它把定居从事农业的中原人和与之相邻的北方游牧民族区别开来；其次是一个理想化的包容万象的帝国观念，它认为化外之民会来到帝国进行朝贡，表示归顺。中国的皇帝从而也就将他们吸引外族来贡的能力作为衡量自己权威的依据之一。所以，周边的民族也帮助推动了中原国家政策的制定以及许多中华文明特色的形成。一个普通人所说的“中国”文化的定义，也是从一系列对异族，特别是对北方游牧民族的体系化的对抗中被总结出来的。

游牧民族和匈奴

游牧作为一种生活方式，它的崛起历史完全依靠考古学的材料发现，其中一些观点仍然很有争议。尽管如此，成熟化的游牧经济——依靠的是逐水草而居的牲畜——在公元前第一千纪左右，发展为一种北方民族的社会基础经济（大概相当于东周时期，前770——前221年）。在此之前的1000年里，中亚地区把农业和畜牧业结合了起来，在绿洲或者河流附近种植庄稼，在接近草原的边缘地带放养牲畜。可能是由于人口膨胀，或者是因为气候越来越干旱，一些部落放弃了农业，而彻底实行游牧经济，间或进行狩猎和贸易。其他一些群体则迁移到河谷地带，适应了农耕的生活。[2]

商代墓葬中发现了一些非汉文化的青铜器，尤其是青铜刀或者其他武器，

这说明在草原和黄河谷地之间，存在一个被称为“北方”的边界模糊的区域，在商朝和北方的青铜文化之间曾经发生过繁荣的交流。在商朝晚期，大约在公元前1200年，马车从中亚经由被称为“北方”的区域，被引入到中国。[3]游牧民在北方的成熟发展有很多材料佐证，在随葬品中，发现了大量公元前9世纪到前7世纪时期的马具、武器，还有其他一些证据也说明饲养牲畜日益成为当时经济的主宰。

到了公元前5世纪中期，华夏诸国向北扩张，最终使他们和游牧民族发生了日益紧密的接触，这些游牧民被称为“胡”。当时赵国在赵武灵王的统治下率先采取了“胡服骑射”。随着骑兵成为战国诸国军队的主要组成部分，在前线边市上，马匹的买卖成为主要的经济活动。[4]一些年代约在公元前6世纪到前4世纪的考古材料显示，这个时候已经出现了历史学家希罗多德所说“斯基泰三合一组合”，即北方塞族骑兵的三种组合：武器、马具以及动物纹饰。这个时代的另一个特征是炼铁术逐渐超过了冶炼青铜的技术。

战国时代晚期，前线的防卫城墙划分了中国与外部世界的边界。为了保证饲养军队所需马匹的草原地区，北方诸国占领了此前被游牧民族占据的地区，然后修了城墙来保卫这个地带。这个时期的城墙用夯土和石块垒成，通常沿着山脊或山脉进行修筑。它们和我们今天见到的明代砖砌城墙完全不一样，它们也并非像有些人所说的那样，是草原牧场和农耕地区两种生态环境的分界标志。

利用城墙来防卫游牧民族只是众多文化实践的形式之一。战国时期的诸国不只是在北方修筑城墙和哨楼，也在很多与其他国家的边界线上修筑。[5]长城的修筑是在秦朝鼎盛时期，秦帝国修建了统一的长城和瞭望哨楼，以此标志着向草原地区的扩张。游牧民族们觉察到了这个形势的发展，为了在某种程度上进行还击，他们联合为一个由匈奴部落为首的统一帝国。为什么在中国统一仅仅几十年后，这个游牧民族帝国就崛起在世人面前？对于这个问题，出现了两种解释观点。

一种观点认为，游牧民族国家的崛起依靠的是中国。游牧民要想维持生活，或者要想提高生活水平，除了依靠他们自己畜养的牲口和自己制作的手工艺品外，还需要依靠他们南面的农民们出产的物品。游牧民族擅长弓马技艺，形成了一支天然的军队。他们民族的所有男子都能够服兵役。政治地位主要取决于和其他部落作战时的功绩，或者对南方农业区进行劫掠时的表现，带领作战的头领负责向手下分配劫掠战利品，来保证手下对他的忠心。由于游牧民族的头领们权力的获取取决于从中国人那里得来的战利品的分配，游牧民族的政治就和中华帝国紧密关联。战国时期诸国日益增长的军事力量使得游牧民大范围地武装自己，统一而繁荣的中华帝国又能为游牧部落提供财富，游牧帝国通常能从中华帝国统治者那里拿到献金。这种财富在北方的重新分配形成了游牧民统治者的政治权力。[6]

持另一种观点的学者认为，在北方前线并不存在北方游牧民和南方农业居民之间的明显分界线。北方游牧民——比如匈奴——在其居住的核心地带也从事农业生产，中亚地区的绿洲城邦能够向游牧民以及农民提供任何他们缺乏的必需品。因此，游牧国家的生存既不依赖波斯这个西方庞大的农业帝国，也不依靠在东方的中国。这些国家毫无疑问会通过贸易、劫掠或收贡等方式从中国获得所需的商品，但是这些产品对于游牧民的生存，或者对于统治者的优势地位而言，并非是不可缺少的。[7]

依照这个模式，一方面，游牧社会的少量经济盈余——少量随身携带的必需品——使得它的统治阶级根本不可能与普通百姓形成明显划分。这些社会动荡并不是由那种大规模的战争引起，而是小规模的劫掠、仇杀或报复不平、争夺放牧区、抢婚，等等。另一方面，恶劣的天气、内部造反动乱、农耕国家的扩张，都会对游牧国家微妙的社会平衡造成影响。由于常常被迫迁徙到新的地区，随时面临着外族的武装袭击，这些部落只能组建大规模的军事组织，以此求得生存。这一般都依靠具有领袖气质的军事头领的率领，他召集战士作为他的护卫兵，然后一步一步把早先军功卓著和具有声望的战士都招募进来。以“可汗”领导的中央集权国家的形成，标志着游牧国家军事化进程的顶峰。“可汗”由“上天护佑”，因此战无不胜。这种新式的最高领袖，通过把劫掠品分给他的跟随者来确保他们的忠心，从而把传统的部落贵族统治转变为一种国家层面的贵族统治。

匈奴的出现就体现了这种模式。秦国占领了黄河河道以南地区、将匈奴和其他民族居留者赶出去的行动，引起了一轮经济危机。根据《史记》记载，匈奴帝国的创建者冒顿召集并训练了一群死士，利用他们刺杀了自己的父亲，获得了“单于”地位，意即“至高的领袖”。[8]随之而来的是自中国东北向中亚扩张的节节胜利，使得一个又一个游牧部落向日益强大的匈奴势力表示臣服。鼎盛时期，一些世袭亲王或贵族最终臣服于匈奴最高的王，形成一个自上而下的金字塔结构。

这种金字塔结构在《史记》中也有描述：“置左右贤王，左右谷蠡王，左右大将，左右大都尉，左右大当户，左右骨都侯。匈奴谓贤曰‘屠耆’，故常以太子为左屠耆王。自如左右贤王以下至当户，大者万骑，小者数千，凡二十四长，立号曰‘万骑’。”[9]这些匈奴的“王”拥有帝国的部分土地作为帝国的封地，这些封地来自“单于”的封赏。在这些封地上，匈奴王们实行着半独立的统治。而那些级别低一些的领袖则参与朝堂议会。这个系统的最根本特征——分封制左右（东和西）两种职位的对比与制衡、十进制单位的军队结构，以及议会中少数高级成员的存在——在后代的中亚国家管理系统中反复出现。

匈奴国家的这两种模式——经济依赖于中华帝国，军事上对付中华帝国——并非是完全相互排斥的。第二种模式告诉我们，一个中央集权的国家

是如何以“单于”为中心逐渐形成的，而第一种模式则强调“单于”权力的经济基础。尽管第二种模式的支持者认为，匈奴是靠附近的国家抽取税收来支付维持政权和军队的经济所需，匈奴不但从被他们征服的那些游牧部落搜缴贡品，同时也从塔里木盆地的那些城邦那里获得收益。但持第一种观念的人依然强调中国仍是游牧民族唯一的、最主要的经济来源。[10]就中华帝国的雄厚财力而言，其成为匈奴统治者最大的财富来源这一点丝毫没有悬念。“单于”有能力从中华帝国那里得到财富，他的这种能力使他与他的竞争对手们拉开差距。然而，如果说匈奴只依靠从中国那边得到的好处来维持经济，那肯定是过分夸大。

冒顿的新王国颠覆了中华帝国和他们毗邻的游牧民族之间的关系。在此之前的几个世纪里，中华帝国的向北扩张正是建立在对游牧民族利益的破坏之上。但到了公元前200年，汉王朝的创立者成了匈奴的手下败将，吃了很多败仗。因此，汉朝采取了一种“和亲”的政策，每年赠送黄金、丝绸和粮食给“单于”，同时汉朝皇帝还定期把皇室出身的公主当作和亲礼品赠送给“单于”充作女眷。作为回报，匈奴允诺不再袭击中国。虽然这种方式本质上是一种通过进贡的方式谋求和平，但很多中国人说，从长期看，这种方式可以削弱匈奴。部落民族可能会因为满足于中国的奢侈生活而腐败、虚弱，因此可能越来越依赖于中国。并且当汉代公主的孩子成为匈奴国王时，匈奴的领袖就可能成为汉王朝的晚辈亲属。这种观点的一个关键假设是匈奴只是在文化上与汉人不同，人种却是相同的，所以如果匈奴秉承了汉文化的传统，它终将会融入汉帝国。[11]

除了向匈奴赠送金钱和妇女之外，“和亲”体系需要中国与匈奴之间在外交平等方面达成一致。匈奴首领有权力在与汉朝皇帝对话时只道姓，而普通中国百姓却不行。除此之外，“单于”的称谓被认为和中国的“皇帝”是同样尊贵的，而且这两位皇帝也以“兄弟”相称。公元前162年，汉文帝曾经下诏：“独朕与单于为之父母。朕追念前事，薄物细故，谋臣计失，皆不足以离昆弟之欢。朕闻天不颇覆，地不偏载。朕与单于皆捐细故，俱蹈大道。”[12]

两位天子不但在虚构的兄弟关系中处于平等地位，而且他们都和天、地相提并论，这意味着这两个国家平分天地。“单于”给汉文帝的一道外交文书中也反映了一种类似的世界观：“以天之福，吏卒良，马力强，以灭夷月氏（占领匈奴以北地区的游牧民族），尽斩杀降下定之。楼兰、乌孙、呼揭及其旁二十六国皆已为匈奴。诸引弓之民并为一家，北州以定。”几年以后，即公元前162年，双方签订了一个条约，采取了以下政策：“单于”统治中国长城以北的“引弓之国”；长城以南的民众，即“冠带之室”，则是汉朝皇帝的统治范围。[13]这就把世界分为两个文化带——游牧民和汉民——它们各自构成自己的帝国。它还使彼此双方达成了一定的认识，认

可了彼此在其范围内，对更小国家的主宰权。（地图10）

两种文化构成了两极世界，这种世界观在汉代思想中也有体现。在景帝时期，晁错曾对匈奴和汉朝做了系统的对比，把前者视为后者的对立面。游牧民“食肉饮酪，衣皮毛，非有城郭田宅之归居”，而汉人则以谷为食，居于城市，以丝麻为衣。按照晁错的说法，汉人有城郭、田宅，匈奴却什么都没有（事实并非如此，但这也表明晁错是如何把双方视为彻底相反的两极）。

最后，他还认为游牧民族“如飞鸟走兽于广野，美草甘水则止，草尽水竭则移”，而汉人则扎根、定居于田亩和城郭。晁错还把这种文化的对立进一步发挥，用以解释双方之间的军事政策和策略的平衡。[14]

几十年后，《史记》用一种更加精确的近似原始人种志的方式记述了匈奴的风俗，包括他们所猎获的动物、他们崇拜神灵的方式、他们主要的城市祭祀和丧葬风俗，他们使用口头约定而非汉人用的文书，还记录了一些匈奴的词汇。但是，这项工作仍然根植于一种视汉人和匈奴为对立两极的观念和定义。它从匈奴民族的流动迁徙、对牲口的依赖等常见引证来展开叙述。然后书中讨论了匈奴以肉为主食、以皮毛为衣的习惯，紧接着是对其传统的抨击，即游牧民族重视青壮年而“贱老”的习俗。《史记》的作者司马迁还秉持着固有的汉人观念，匈奴民族拥有的是“父死，妻其后母，兄弟死，皆取其妻妻之”的恶俗，而汉人具有极高的道德品质。当提及游牧民族战争的早期记载时，他认为，匈奴在打败仗或被击溃时，并没有感到羞愧。司马迁把他的经验主义观察转向汉人和匈奴人在道德方面的强烈对比。汉人总是背负一种责任感，而游牧民则只看到自身的利益。[15]



地图10

然而，用对立两分法来评价两个民族也并不意味着只是一味地抨击匈奴。司马迁在书中引用了中行说的观点。中行说是一位汉人，但他投奔了匈奴，助其犯汉。中行说阐述了为何匈奴尊重年轻人而非老年人，以及为何匈奴人会娶亲戚的遗孀。他还提到匈奴王和其臣民的关系比较随意，这和汉朝朝廷的残酷统治形成鲜明的对比。由此，对游牧民族习俗的记述也成为一种批判中国习俗的方法。

司马迁在论及匈奴的法令时，采取了一种类似的姿态："其法，拔刃尺者死，坐盗者没入其家；有罪小者轧，大者死。狱久者不过十日，一国之囚不过数人。"[16]在这里，匈奴的简单原则及公正刑罚和汉代创立者所制定的简化的法令相呼应，也和司马迁所处时代的严刑苛法形成鲜明的对比。

根据晁错所说，匈奴所处的地区是"夫胡貉之地，积阴之处也，木皮三寸，冰厚六尺，食肉而饮酪，其人密理，鸟兽毳毛，其性能寒。"[17]这种分析运用了三分法来把不同人群的差异上溯到了宇宙法则，它视南方为阳极，中国处于最平和的中间，而北方则是极阴之地。

在战国时期，一些星座的位置对应着某些特定的诸侯国。司马迁的文章把这种做法推延到了游牧部落，他们变成了某些特定星座在大地上相对应的

部分。文化和政治世界基础之上的两极分化重现于宇宙的结构中，而苍穹之间的分割线则相对应于中国和游牧民族之间的边界。以这个原则为基础，司马迁把一些特定区域的星相变化解读为两股竞争势力在战争中命运的征象。[18]

在战国时期，不同的地域文化构成了“中国”领域的主要区别；与该时期相比，把天下想象成由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步。它假定中华文明在根本上统一的依据是它和游牧民族的区别，从而把地域差别减弱到了次要的因素。通过发明“中国/游牧民族的对立”这样一个概念，中国第一次呈现出一个统一体的面貌，这种两极概念在后代中华文明中仍旧是核心的内容。

然而颇为讽刺的是，政治上两分天下的局面只持续了几十年。尽管汉朝给匈奴的岁贡在日益增加，匈奴并没有停止其侵略。任何一个和约都只持续短短几年，然后又会因一次新的入侵而破裂，而匈奴反过来又要求更多赔偿，以换取和平局面。中国人把这归因于胡人的不忠，但它确实反映了匈奴政权的本性。中国的皇帝作为至高的立法者、法官以及统治者，其地位不容置疑，但匈奴政权的权力却被血缘纽带、惯常习俗以及部族间的横向分割限制、分裂。单于只能通过不断谈判来保持对其臣服的部落领袖的控制，在谈判中，他不是一位绝对权威，而是一群领袖中的领头人，他在战争中的胜利和对掠夺品的分配影响着他的权力大小。

在这样一个体系中，单于不能无限地制约军事行动，也不能阻止他的部下自作主张地袭击他人，因为首领的权力和威望在很大程度上建立于他们在战争中所获的胜利以及战利品分配的基础之上。有些时候他们会因为和汉朝地方官员关系紧张而发动侵略，有时则出于单于的愤恨。“和亲”政策的失败是因为它所依靠的权力结构在匈奴并不存在。[19]

随着匈奴违背了一个又一个协议，中国朝廷中要求战争的呼声越来越高。几十年的和平时期使中国人有时间组建一支新式的军队，依靠骑兵和弓弩技术，能够在战场上成功对付匈奴。公元前134年，汉武帝最终决定发动一场战役来摧毁匈奴。虽然他伏击单于的计划落空了，但在后来的几十年里，中国军队深入到了中亚腹地，使匈奴遭受了包括人民和牲口在内的巨大损失。

然而，汉朝的损失同样严重，一次次的军事行动耗尽了国家财富，却没有取得任何决定性的成果。转输供给所遇到的困难以及恶劣天气都意味着没有任何一支军队能够在战场上坚持100天，因此战争的胜利并不能转化为持久的占领。汉武帝的继承人后来放弃了这种劳师袭远的策略，他命令军队从防卫线上撤退，但拒绝向匈奴岁贡。这种政策是颇有成效的，因为它剥夺了单于从汉朝那里得到的进贡，而且减弱了他作为匈奴的捍卫者的角

色。单于的地位变得岌岌可危，在公元120年，一位持反对意见的匈奴王带领4000兵士投降了汉朝。在后来的几十年里，其他一些匈奴王拒绝参加单于的朝政。[20]在公元前115年到公元前60年这一期间，汉朝还获取了对以往由匈奴占领并影响着的中亚东部地区（现在新疆一带）的控制权。

公元前57年，匈奴因王位继承问题发生分歧而引发了一场战争，至少有五位王要求获得单于的头衔。几年之后，一个匈奴王承认了汉王朝的宗主权，觐见了汉代皇帝，并内迁到中国内地。后来证明他这么做是非常有益的，为了表彰他的顺服，他收到了汉朝政府慷慨给予的大量馈赠。在公元前49到前33年，他多次朝觐汉朝皇帝，并将自己的一位儿子作为质子，他的行为是否得体决定了他儿子的待遇，而且这位质子还学习了汉朝的文化。这位臣服的酋长从中获得的财富使他能够建立自己的军队，并且最终打败他的对手。最终，他的势力不断强大，得以返回北方，重新开始要求汉朝政府的岁贡，直到公元48年第二次内部继位冲突引发了新的内战。这导致了定居在汉地并臣服于汉朝皇帝的南匈奴和居住于汉朝北部边疆以外的北匈奴产生了持久的分裂。

南匈奴始终依附于汉朝的支持，正如公元88年南匈奴单于所说："先父归汉以来，被蒙覆载，严塞明侯，大兵拥护，积四十年。臣等生长汉地，开口仰食，岁时赏赐，动辄亿万。"[21]把那些仍旧以部落形式聚集在一起的游牧民内迁到汉帝国，这种政策将产生长期灾难性的后果，如同我们将会看到的，它导致了西北地区秩序的崩溃以及大量汉人逃往南方地区。

尽管北匈奴一直蔑视汉朝，但是他们在好几次战争中被汉朝和南匈奴联军击败。不仅如此，诸如乌桓、鲜卑等其他部族也与匈奴分裂，且因斩杀匈奴而从汉朝那里获得了大量赏赐。公元87年，一支鲜卑军队击败了匈奴，杀死了北单于，并对其鞭尸。经此大挫，超过20万名匈奴部落民投降汉朝。最后，公元89年，汉朝的一场大捷完结了匈奴帝国。

边防军队

汉朝统治时期中国社会的一个重要转变是普遍征兵制的废除，而这个制度是战国诸侯和秦帝国得以存在的基础。[22]公元前154年，随着汉朝政府击败了诸侯王叛乱，在汉帝国内陆发生大规模战事的可能性已经不复存在，只有北部边疆仍然处在匈奴的威胁之下。以往农民服兵役为期一年，无法掌握弓马技艺，作为远征军而言，他们远不够资格，较短的服役期也不适合让他们从事长期防卫任务。汉武帝允许一些农民交税来替代兵役，然后利用这笔钱去雇佣职业兵士。和匈奴为敌的游牧民以及匈奴内部的反对派也被招募入伍成为训练有素的骑兵。有时候刑徒也被送往边关成为边防守军。因而，在公元前1世纪这个阶段，中国军队开始由农民募兵转化为一

支以职业军人、游牧民以及刑徒构成的军队。

这样的征兵趋势本没有被官方认可，但一场反对王莽的起义把它推进成为一项官方政策。这场起义证明了招募农民入伍可能引起对国家的不利，特别是在秋季检阅时期，当一个郡的所有成年男丁聚集在一起接受检阅时，尤其危险。事实证明农民更愿意追随地方豪强大族，因为农民和他们的关系比和官吏的关系更为紧密。因此，训练农民打仗就只是提供了一支潜在的但却训练有素的反叛力量。另外，在起义过程中，大量人口流离失所，在籍人口的大量损失意味着朝廷所能得到的税收急剧下降。出于削减开支和减轻国内潜在威胁的需要，还由于在边关招募士兵没有效果，新建立的东汉王朝废除了秋季检阅制度和地方军事长官。它废止了正规的农民军队，只留下了很小一支职业军队驻扎在都城周围。

公元48年，在匈奴分裂为南匈奴和北匈奴的联盟之后，游牧民内迁规模更为庞大。为了监管这些新的居民，东汉政府在边塞驻军中设立了都尉，每一位都尉负责一个大的内迁游牧部族。这些常备军配备的都是职业汉军。虽然军营中的军队人数没有被记录下来，但散落的史料说明他们达万人以上。这样的军营配备始终是汉代军制的一个特色，而且他们的军队参加了公元2世纪的绝大多数军事行动。

远征军不同于常备军，主要是从内迁安置的胡人中招募军力。在公元1世纪摧毁匈奴联盟的战役中，大多数骑士都由游牧民士兵组成。汉王朝创始人早就在内战中使用过游牧部落士兵。汉武帝统治之后，这些部落通常被归为“属国”，允许他们在校尉监督下，保留自己的首领和生活习俗。但是东汉朝廷逾越了“以夷制夷”的政策。非汉士兵也参加镇压国内的起义，这和近现代欧洲早期外国雇佣军的模式非常相似。历史文献中包含非汉士兵参加中国军队的超过了50条记录，其中27条在涉及的军队中没有列出汉人军队，6条是在部落酋长的控制之下。

这个证据说明，在公元1世纪中叶之后，骑士的主要来源是非汉士兵。自公元前2世纪西汉景帝统治以来就维持着的国有草场以及用来孳息马匹的马厩，但在这个时期大多数却被废弃了。三国时期的骑士军队仍然依靠非汉民族的兵士。

除了利用非汉士兵在军中服务之外，汉朝还对斩获敌军首级进行悬赏。鲜卑的酋长在归顺汉朝之前，就因斩杀匈奴人的头颅获得报酬。公元58年，他们再次因为击溃了乌桓的一次入侵而获得厚赏，在此之后他们就正式归顺汉朝，并获得了每年为数二亿七千万五铢钱的赏赐。作为回报，他们控制了乌桓并击杀匈奴。于是，东汉时期最为普遍的军人都是游牧战士，他们在部落酋长的率领下为汉帝国服务。

西域

如同北方地区，西北地区（今天新疆和中亚地区东部）居住着诸如乌孙之类的游牧民族，另外还有在水源附近发展起来的城邦。随着冒顿北方帝国的崛起，西域地区成为受匈奴影响的地区。对匈奴来说，这是一个特别重要的地区，在当时的历史文献中，该地区被称作匈奴的“右臂”，因为环绕塔里木盆地的城邦里的居民为这些游牧部落提供着农产品以及手工艺品。

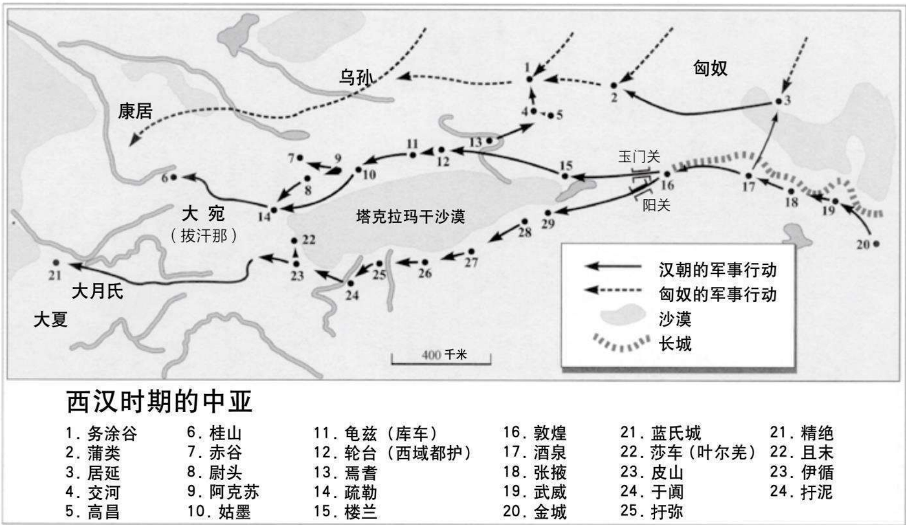
当汉朝第一次谋划对匈奴发动战役的时候，他们派遣名叫张骞的使者，率领100名兵士，出发寻找西域地区的月氏部族，希望他们成为未来的同盟。月氏先前占领了北方的草原地区，后来被匈奴驱赶到了西域地区，汉朝政府希望取得他们的支持，来共同对付他们的老对头。然而，汉代的使团在中途被匈奴截获，他们给汉朝传达了这样一封充满怒气的信：“月氏在吾北，汉何以得往使？吾欲使越（中国东南地区），汉肯听乎？”[23]张骞被拘长达10年时间，直到公元前126年才被放回汉朝，他带回了有关西域地区的第一手详细信息（地图11）。

公元前120年一位匈奴单于的归顺标志着汉朝向中亚地区扩张的开始。他控制的区域位于汉朝版图和西域地区之间，因此，他的归顺就打开了通往西域地区的通道。正如张骞所说：“诚以此时厚赂乌孙，招以东居故地，汉遣公主为夫人，结昆弟，其势宜听，则是断匈奴右臂也。既连乌孙，自其西大夏之属皆可招来而为外臣。”[24]朝廷采纳了这个提议，从而定下了汉朝在中亚地区的决策。

一些学者认为，中国人进入中亚地区是出于经济原因，或是为了要开辟丝绸和其他商品的市场，或是为了取代匈奴，控制贯穿新疆的贸易通道。但是没有证据能够证明在公元前1世纪以前，中国和西域地区存在大量的贸易，俗称“丝绸之路”的横跨欧亚大陆的贸易线路在汉朝第一次派使团前往中亚之前则根本不存在。最初的动机是出于政治原因——部分是因为和匈奴的冲突——那时候的贸易能够增长只是得益于这些早期的使团。

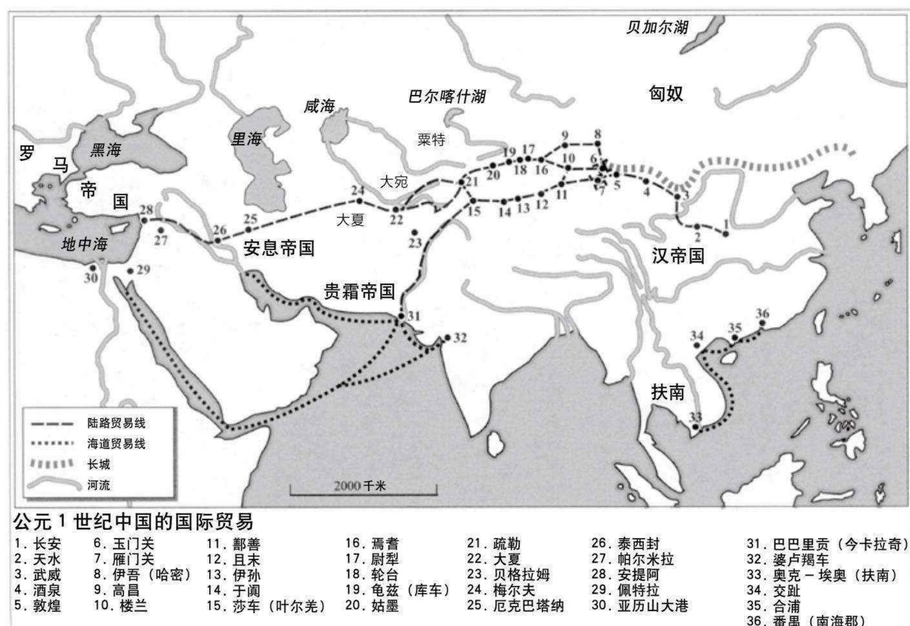
至于所谓“丝绸之路”的概念，这个术语是由19世纪末期一位德国地理学家发明的。此前无论是处于丝绸之路两端的中国人还是罗马人，都没有意识到这样一条线路的存在，甚至没有注意到对方的存在。罗马人只知道在某地有“塞里斯国”，有“丝的民族”，生产出的纺织品曾经出现在罗马市场上。中国人也隐约听说过一个传闻，在遥远的西方有一个“大秦”帝国，是一个神秘的国度，充满了令人眼花缭乱的植物和动物。不仅“丝绸之路”上的贸易伙伴们不知道对方，而且没有商人能够穿越整个贸易线。中国的边贸和朝贡贸易把大量丝绸运到了中亚市场，然后又转售到更西边的市场。从新疆到达现今阿富汗和印度，然后到波斯，最后到达罗马帝国的东方诸

省。横跨欧亚大陆的贸易线由一系列的区域贸易线路组成，一站接一站，把大量丝绸由中国运往罗马。每个经商者一般只走其中一个或两个贸易点（地图12）。[25]



地图11

汉朝政府和乌孙首次结盟的结果喜忧参半。虽然乌孙国王同意娶一位汉朝公主，却同时接受了一位匈奴的新娘，而且还给予了匈奴一方更为隆重的仪式。[26]这在西域地区是很常见的，因为很多小国都通过向两个大国表示谦卑和效忠来获得自身的独立。公元前108年和公元前92年，楼兰国各向汉朝和匈奴送了一位王子作为质子。当楼兰王死去时，匈奴在死讯尚未传到汉朝时就抢先把他们那里的楼兰王子送回了楼兰，并且使他登上了王位。这导致了楼兰相当一段时期的政策都对汉朝不利，直到公元前77年，当一位汉代使者设计刺杀了亲匈奴的统治者之后，楼兰敌视汉朝的政策才结束。



地图12

汉朝最早一次深入西域的军事行动发生在公元前108年，它使汉朝和乌孙及楼兰达成了协议。在公元前101年第二次更重要的军事行动中，大宛被汉征服。即便大宛到汉朝都城距离遥远，汉朝仍旧展示了其足以控制远方地区的强盛国力。对汉朝而言，控制这个繁衍汗血宝马的地区，其意义是巨大的，以至于这场胜利被写成赞歌，在祭祀祖庙的表演仪式上进行赞颂。[27]以上这场时间最长、代价最大的成功的军事行动使中亚诸国源源不断地把贡品和质子送入汉朝。

公元前90年，汉朝针对吐鲁番开展的军事行动取得了胜利。由于吐鲁番最靠近匈奴，所在位置是通向西域地区之户钥，所以这场战争的胜利意义深远。这支远征军的兵力来自于西域地区的六个国家，这体现了该时期汉朝对外的影响程度。在经过一个短暂的匈奴复起的阶段之后，汉朝于公元前71年的另一次军事胜利消除了匈奴在吐鲁番地区的影响。

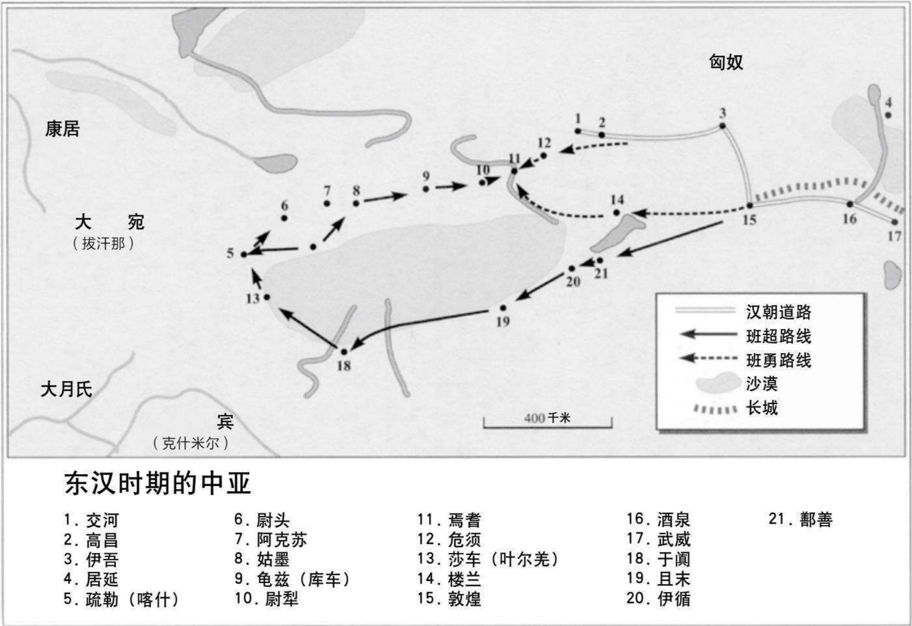
公元前60年，西域都护府建立，这标志着汉朝军事成就达到顶峰。都护府坐落于西域地区靠近以前匈奴单于所在地的位置，该官署是汉朝政府在西域的军事和政治中枢。汉朝还在这里屯田，把哨楼、城墙组成的边防网络向前推移，延伸到中亚地区。敦煌和居延的烽燧都制作了数不尽的木简牍，上面记载着汉朝的管理档案。这些汉代简牍于20世纪被发现，为我们展示了汉朝时期该地区人们生活的细节。

中亚地区和汉的联系时有变化。西汉末期，中国人撤出了西域地区，而北匈奴又建立了他们在此地的统治。由于都护将军班超（历史学家和诗人班固之弟）及其子班勇之后取得了军事胜利，公元91年后，中国在此重新树立起了权威。（地图13）

有关中国及其外部世界关系的讨论历来都集中在所谓朝贡体系方面，即外国把异域物品作为礼品进献给汉朝皇帝，作为他们臣服的标志。然而，正如当代学者所指出，无论朝贡在后来的哪个朝代担负着何种角色，在早期帝国时期它都确实没能构成一种正式的体系。异邦只是在某些情况之下才会向汉朝进贡，但这种行为始终是即兴且不成熟的。朝贡概念中的“贡”并不局限于对外，对内而言，朝中王臣对朝廷的进献也可以被视为“贡”，这就好比税赋。[28]

无论怎样，南匈奴的归顺带来了向皇帝的进献，而进献礼品变成了西域和汉朝政府两者关系的一个基本因素，如同《后汉书》中所说：

> 自兵威之所肃服，财赂之所怀诱，莫不献方奇，纳爱质，露顶肘行，东向而朝天子。故设戊己之官，分任其事；建都护之帅，总领其权。先驯则赏籝金而赐龟绶，后服则系头颡而衅北阙。[29]



地图13

正如早期文献中所记，中国的每个地区都向皇帝进贡代表这一地区的物品。所以，对于外国的朝贡而言，最关键的特征是它必须带有地方特色。作为对这些奇珍异宝的回馈，中国的统治者不但册封这些外国君主，还向他们赠送贵金属或丝绸。在这些交换中，中国赠送的礼物价值往往超过所收受的礼品价值。这种价值的不对等，其目的是表示汉朝在对外关系中的优越性。或许，对于许多中亚国家来说，朝贡只不过是从事贸易的托词。公元前1世纪晚期，克什米尔几乎成为这方面的代表性例子。它几乎没有正式地归顺于中国，但却派出了使者前来朝贡。一位官员指出，这些使者并非克什米尔派出的官员，只是前来贸易的普通商人。[30]

臣服于汉朝的匈奴单于以及中亚诸国的统治者惯常都会被汉朝皇帝授予封号，另外还有官方印符。这种荣誉也强调了他们相对于中国皇帝的附属地位。总体而言，附属国的国君会被授为侯，而他的重要随从则被册封为都护、将军或校尉。能得到汉帝国的认可就能在中亚的民众中获得极高的威信。公元383年，一位名叫吕光的人征服了龟兹，该地区的很多邦国都前来表示臣服。为了表示他们对中国的忠诚，他们向吕光上呈了他们从汉朝获得并保留下来的印绶，这些印绶距离汉朝灭亡已经长达两个世纪。[31]

这些封号不是华而不实的荣誉，也不仅仅表示臣服的标志。它们具有行政管理的作用，职能上处于都护将军的监督之下。其中一个案例发生在约公元前48——前46年，乌孙的几位官员接受了汉朝的封号。几十年后，由于乌孙国王被刺身亡，这些官员被批玩忽职守，因此他们的印绶和信符被剥夺了。公元153年发生了一件类似的事件，一位中国官员把一位吐鲁番诸侯王的印符收回，并转授给了另外一位地方统治者，因为那位诸侯王没能管理好地方秩序。

羌和乌桓

值得引起特别注意的一个西部民族是羌，他们在公元2世纪上半叶的崛起是汉朝衰落的一个主要原因。羌这个名字最早出现在商代甲骨文中，他们的分布范围横跨西部绝大多数地区，从现在甘肃的南部到云南一带。他们的名称“羌”在图形笔画上像一只羊，而且他们被认为是养育牛、马、羊、驴和骆驼的游牧民。至少从战国早期开始，羌就采用了农业耕作的生产方式，这在历史文献中也有所阐述，这些文献记录了他们的农田和他们收获的小麦数量。[32]

尽管羌在早期曾和匈奴有往来并联手抗汉，但他们从来没有团结成一个较大的国家或联盟。中国人对羌的定义体现了这种趋势，指出他们不断地分裂成无数相互仇视的部落：“不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落，更相抄暴，以力为雄。”正如汉代将军赵充国在公元前63年

所说："羌人所以易制者，以其种自有豪，数相攻击，势不一也。"[33]颇具讽刺意味的是，羌这种不断向外分裂的态势使得汉朝无法用击败匈奴的方法来对付它。如果一个羌族酋长被打败，失败的影响不会超出他自己的部落，但是如果他胜利了，那么他的队伍将不断壮大，最后发展成为一场更大的叛乱。此外，和平协约在范围上也是有限的。

早在公元前2世纪，诸羌就徙居在汉朝境内，有时候经过了汉朝的允许，有时则并没有得到许可。在推翻王莽统治的内战中以及东汉早期的几十年里，诸羌迁入到汉境西北地区。当东汉创立者光武帝重新占领甘肃后，他发现诸羌正控制着这里的大片区域。东汉政府设法解决这个问题，把诸羌内迁、安置于汉朝境内，在公元35年和公元50年，甚至把他们安置在旧都长安附近。这种做法却加剧了诸羌的叛乱，导致有人建议放弃旧都附近的县。内迁和安置的规模非常大，诸羌的人口增长速度也相当快，以至于到了公元4世纪，关中地区约有一半数量的人口都是非汉人。[34]

在中国西部地区，羌人和汉民的杂居引发无数次冲突。公元前33年，一份文献指出："近西羌保塞，与汉人交通，吏民贪利，侵盗其畜产、妻子，以此怨恨，起而背畔，世世不绝。"六十余年过去了，情况却并未发生任何改变："今凉州部皆有降羌，羌胡被发左衽，而与汉人杂处，习俗既异，言语不通。数为小吏黠人所见侵夺，穷恚无聊，故致反叛。夫蛮夷寇乱，皆为此也。"[35]朝廷多数官员相信，诸羌的问题根源是地方官员在和有实力的羌民们结盟的过程中行为失当。

为了镇压这些起义，汉朝政府于公元前111年设立了"护羌校尉"。他的职责是帮助羌族在汉地生活，调查他们的满意度，并确保有一定数量的翻译人员来处理和边境之外的诸羌的交流。他负责组织屯田校尉为边防要塞提供给养，确保能够在没有国家军队的帮助下处理好地方的反叛事件。事实证明，如果叛乱发生，这些边防要塞大多数是无效的，而且国家军队也通常无法前来援助。[36]

汉朝政府视外族部落为附庸，作为招募战士、建立联军的基础，这种做法可以回溯到汉王朝建立之初。[37]羌地附属国最早建立于公元前60年，到了东汉时期，在现鄂尔多斯、甘肃和四川等地都建立了羌族属国，另外还有匈奴族的附属国以及其他的一些中亚国家的附属国。理论上讲，附属国的人民仍保持着他们自己的习俗，由本族的头目管理。汉代的管理者并没有特别管制他们，只是确保他们服从于汉代朝廷施加的特殊命令。

为了变为汉代中国的"内附"的一部分，臣服的蛮族部落不得不向汉朝政府提供劳役或者从军入伍。在东汉时期，羌在对边塞上的游牧民反击战争中的表现尤为突出，为汉代政府提供了边防线上的"耳目"。此外他们可能还要交税。降汉的羌族酋长如果有足够能力的话，将携带贡品前往汉朝，向

皇帝表示臣服；实力稍弱或较小的部族则只能保证相安无事。那些参与汉廷朝政的部落头领能够获得册封和印绶，就如同西域一带的统治者一样。[38]

这种松散型控制和少量服役的政策经常被人忽视。校尉们照例会从羌人那里榨取钱财和劳役以损公肥私。公元55年，当张奂被任命为都尉时，他发现他的8位前任都为了私利而敲诈羌人。[39]张奂拒绝接受羌人头领送给他的马匹和黄金，这件事为人所称道，人们视其为忠诚的典范，但这也说明朝廷派出的高级官员通常在地方上巧取豪夺，就如当时文章中所谴责的那样。

随着被安置的人数日益增长，需要建立越来越多的附属国，因此校尉的职责也随之发生了变化。公元94年，50万羌人内附，公元107、108年又有数万人归顺。由于这些人不能够在汉朝的管理下完全融合，他们就在新校尉的监督下形成新的附属国。无论在什么时候，一旦地方秩序被打破，校尉的权力都会膨胀。校尉是一种军职，负责组建联盟以备军事之需，但到后来，它逐渐被赋予了和郡守一样的行政权。在校尉们所控制的区域内，他们不但控制着归降的胡人，还统治着边关的中国人。因此，异族人的内迁最终导致了对地方社会和边关的军事化管理。[40]

除了诸羌和匈奴之外，处于军事监督之下的附属国最多的是乌桓，他们和鲜卑一起被称为“东胡”。这些游牧部落大部分居住于今天内蒙古一带，在被匈奴冒顿击败之后，就被纳入到匈奴国。作为臣服的国家，他们定期向匈奴上交皮毛、马匹和牲口，另外还为匈奴对抗汉朝提供军队。

这种情况在公元前119年发生了变化，汉朝的一场军事胜利把单于驱逐出了内蒙古地区，使得乌桓实现了一定程度上的独立。汉朝后来把他们重新安置于长城东北地区的郡，在这里设立了“护乌桓校尉府”，校尉府位于现在的北京附近。然而，贯穿整个西汉王朝，匈奴始终迫使乌桓上贡，而乌桓也仍然在劫掠汉人。

公元49年，当汉朝皇帝说服乌桓酋长臣服时，汉和乌桓的关系再次发生变化。约有1000名酋长到达汉廷以示归顺，并且进献奴隶、马匹、牛、弓弩和毛皮。作为报偿，汉朝皇帝会组织大型宴饮，赐予贵重礼物。到后来，酋长们请求“内附”，他们中的81名接受了侯的爵位。领头的酋长之子被留在汉朝作为质子。[41]

乌桓迁置到了汉朝边塞以内的地区，他们守卫此地，以定期换取食物和衣物，他们还斩杀敌军首级以获得悬赏。尽管确切的数字还不能确定，在2世纪晚期，为数至少300万的乌桓人居住在汉朝边塞以内。随着这次内迁，政府重建了乌桓校尉府，这次它的府治在宁城。墓中出土有关于都护

府的壁画，描绘了城墙、府治、军事设施以及市场。这些绘画包含了有关乌桓部族人生活的极有价值的信息，描绘了他们的着装和髡发习俗，以及他们在市场上买卖的货物。另一幅壁画描绘了游牧民的帐篷“穹庐”，这种异域风格的结构，使其在汉族上流社会迅速流行。[42]

乌桓附属国起初是和匈奴打仗，在匈奴被打败后，鲜卑联合了北方游牧民部落共同对付汉朝，因此乌桓后来又与鲜卑作战。乌桓还镇压了汉朝境内及其南边地区的叛乱。[43]不但如此，在公元2世纪末，宁城市场上的贸易还使乌桓地区成为中国最富裕的地区之一。乌桓和汉朝官员的合作如此紧密，以至于在公元187年，两位汉朝官员竟然率领游牧民发动叛乱来推翻朝廷。

公元184年，当黄巾起义军在山东和东北地区发动起义反抗汉朝统治时，超过100万中国人逃到了宁城附近地区。公元205年，军阀曹操率领包括大量乌桓骑兵在内的军队攻打北方州郡，当时汉人有10万户家庭寻求乌桓的保护。[44]汉朝社会普遍对乌桓信任有加，甚至在乌桓军和汉军两者之间更加倾向于向前者寻求庇护。这些事实说明，在汉朝末年，游牧民附属国已经发展成为中国的组成部分。

周边定居民族和对异域的崇拜

在东北、东南和西南地区，汉朝周边疆土上更多的是定居的民族而非游牧民族。对汉朝而言，这些地区在政治或经济上的意义都很小，因为它们没有构成军事威胁，而且地处偏远。另外，南方潮湿的气候会产生对北方人而言致命的疾病。后来，这些地区的人民吸纳了中国人的生活习俗，包括官僚管理制度和书写文字，因而到了公元7世纪，中国周围多少都存在着其复制品。但是除了朝鲜之外，其文化的同化并不是从汉代开始的。

在当今朝鲜半岛，在公元前2世纪晚期，由于贸易和人民定居，中国地方管理机构被引入了本地。但是到了公元1世纪，朝鲜人开始形成他们自己的国家，最突出的是高句丽，接着在公元106年，汉代管理机构被暂时驱除出本地。尽管直到汉代末期，中国人仍然继续统治着朝鲜半岛的一些地区，但这个地区都不再是中国的一部分。（地图14）

在偏远的南方地区（今广东、广西和越南北部地区）和东南地区（今福建），秦汉都在此设立了郡，数量比军事要塞更多。他们也给乐于合作的地方酋长册封和颁发印绶，这些酋长向汉朝做出名义上的臣服，并且向朝廷进献域外奇珍。中国人在这些地区分散定居，其中有的地方则根本没有汉人的存在，汉代文献也仅仅简单记录了有关这些地方头目或忠诚或反叛的事迹。

汉朝向西南地区（今云南和贵州）的扩张过程颇为相似，结合了短暂的军事干预和努力通过封赏的方式来赢取地方首领的支持。汉代朝廷的一些官员开始对这些地区表示出兴趣，因为有传闻说可以经由西南发展与更远地区之间的贸易。公元前135年就有一位廷臣提议开展尝试，开辟西南地区夜郎国和南边的南越地区之间的贸易路线。几乎在同一时期，来自于四川地区的西南人氏、著名的辞赋家司马相如试图在西南的四川和现今缅甸、印度之间建立联系。20多年后，汉朝第一位探险中亚、途中曾被拘禁的特使张骞向朝廷汇报，在大夏发现了中国出产的商品，是从四川经由西南而来。然而，事实上所有这些商路都异常难行且难以付诸实用。尽管当时已经建立了一些郡，夜郎王和滇王也被授予了封号，但中国人和该地区的联系始终是时断时续、浮于表面的。[45]

虽然这些国家并不具有军事或政治价值，汉朝却醉心于获取该地所产的珍稀宝物，如同对北方和西域一样。汉朝对来自遥远地区的珍稀宝物的沉迷根源于这样一种思想：皇帝权力大小的衡量标准取决于他能否把人民及其地方产品引到朝廷。地区距离朝廷越遥远，敬献来的物品越稀奇，那么皇帝的影响力就越大。

关于这个主题最为精美详细的描述来自于司马相如的作品，特别是他的《上林赋》，把北方游牧民和中亚人敬献的各种珍奇动物和神话传说中的动物融为一体：



地图14

> 日出东沼，入乎西陂。其南则隆冬生长，涌水跃波。其兽则□旄貘犛，沈牛麈麋，赤首圜题，穷奇象犀。其北则盛夏含冻裂地，涉冰揭河。其兽则麒麟角端，橐驼，蛩蛩，驴骡。[46]

在公元1世纪末，王充写过两篇散文，谴责了当时把周代认作史上最伟大王朝的观点，也批判了汉朝的社会风气。他指出汉朝接受了来自遥远异域的贡物，而这些地方在周朝根本还没被人注意到。按照王充的说法，由获得的这些珍稀贡物所显示出的威望和影响，证明了汉朝比以往所有朝代都更加优越。[47]

异域奇珍所带来的威望在宗教信仰中也有所体现。人和神之间的联结点也位于大地的边缘，或者在陡峭的山巅、东部漂浮的仙岛，或者在西部地区连绵的山脉。这些仙境里面有同样的奇禽异兽和奇花异草，在人世间，它们就是祥瑞和贡品。关于西王母宫阙的叙述特别强调了玉树和其他一些宝石，还有充斥于她的宫阙的珍禽异兽。这些九尾狐、跪地捣灵丹妙药的玉兔、跳舞的金蟾，以及传信的青鸟也都出现在包括壁画和青铜“摇钱树”在内的汉墓艺术之中。

对异域的崇拜起源于政治和宗教生活，到了汉代则向汉代上流社会甚至普通人群传播。到了东汉时期，来自异域的物品使中国每个阶层的人都深为着迷。在公元1世纪晚期，历史学家班固写信给他的亲人、探险中亚的外交家班超，信中描述说，当时要在都城购买中亚毛毯和马匹需付惊人的价钱。公元2世纪中叶，汉灵帝经常在皇宫中搭的一个游牧民的帐篷中嬉戏游乐，他喜欢胡服、胡食、胡乐以及胡舞[48]，百姓也纷纷仿效。

白妆粉（称作“胡粉”）在汉代中国成为一种普遍的化妆品，后来日本也从外国人那里学会了这种方法。诸如琵琶这类乐器也来自中亚地区。而西部和北部地区的一些新的水果种类和乳制品也在此阶段被引入中国人的食谱。最后，在汉代最终灭亡的时候，佛教经典经由中亚和东南海路到达了中国。佛教起初和对来自世界最西端的救世主西王母的信仰联系在一起，到了我们这个时代的第一个世纪，佛陀及其教诲已经成为由异域引入中国的最有影响的事物。

第7章
宗族

展延家庭（extended families，大家庭）的瓦解，始于战国时期周代贵族政治的解体，此时国家的目标在于尽可能多地从民户中抽取赋役和兵役。秦国特别制定了税收政策来鼓励大家庭的分家析产，把核心家庭建成为社会最基层的单位。最为普遍的家庭规模是一家五口或者六口人。汉代早期延续了这种政策，小的核心家庭成为西汉社会居民和劳动力最基本的单位。

到东汉时期，当经学理论和对孝道的崇拜极度影响到朝廷时，政府就把这个政策做了调整，引入了一种数代人共居的理念，尽管在实际操作中，它意味着家庭中的兄弟比邻而居（不是住在同一民舍中），而且也可能在死后都葬在同一个宗族墓地中。但它在不改变核心家庭作为社会家庭基础单位的前提下，构建了一种更为紧密的居住方式。大家族强调血统的重要性，目的是维持一个包括了无数民户的联盟，而该时期的同居血缘群体（residential kin groups）是由夫、妻、子女组成，有时还有住在一个房屋之中的祖父母；在一些大家庭中，还包括居住在周围的展延家庭。

纵观整个早期中华帝国历史，宗族问题尤为突出，这在单个家庭和父系血缘之间的紧张关系中显现出来。它根源于这两个方面所持原则之间最根本的矛盾对立。血缘，或者说父系血统，正如礼仪经典所说，也如古代宗庙所展示的那样，被界定为从父辈到子孙之间一代又一代人的传承。在这个男性世界里，女性以妻子的角色进入其中，仅作为附属品。相反，家庭首先被定义为夫妻之间的关系，然后才是父母与子女的关系。在这个领域中，身为妻子的女性产生巨大的影响，而当她作为母亲时则影响更大。宗族是文人们所提倡的经由法律文本规定的单位，他们对亲缘关系抱有兴趣，但家庭却是人民真正生活和建立亲戚联系的单位。这两种模式之间的矛盾影响着中国家庭的每一个方面，并且向外延伸到经济、政治和信仰各个领域。

宗族和家庭中的性别

从经学的角度来说，在从一位老年男性祖先追溯到另一位男性祖先的长长的链条中，单个的家庭只是其中的一个环节，直到追溯至一个最初的祖先。这个宗族是由父子和兄弟之间的关系所决定的。在这里，女性是外来

者，对繁衍后代是必需的，但对于丈夫所属的家庭而言，她只是异族。婚后，一位妻子仍然保留着她的家族姓氏，同她出身的家庭保持着联系。这对于确保政治联盟是至关重要的。但尽管有这些出身的联系，女性在她们出身的家庭也还是外来者。一个女儿在她父亲的家庭中并非一个永久的成员，她嫁给了外人，并且与她的夫家人生活在一起。哪怕是未嫁出门、生活在父家的女儿，通常也不可能分到一份土地。[1]

妇女在父系血统中的地位有相应的文本定义，然而这并不指导日常的行为和生活。在家庭内部，妇女拥有一定的权力，这种权力主要通过一位母亲向她的儿子们施加影响力来完成流动。在早期中华帝国，年龄的权威通常排在性别之前，向双亲——其父母——恪尽孝道是作为人子的最高义务。虽然据著名的“三从”原则，一位女性应该总是服从她所属家庭的男性，但实际上，汉代家庭的妇女们主宰了她们的儿子，儿子被迫尊重并服从她们。[2]

女性权威的一个关键性的表征，可以从唯一现存的一份大约在公元5年的汉代遗嘱中看到。这份遗嘱以一位寡母的名义所立，她召集了本地的官员作为这份遗嘱得以生效的见证人，她列出了家庭成员以及亲属名单，然后规定土地怎样在她的儿子中间进行分配，以及在怎样的前提条件下他们才能够获得这些土地。官员们作为证人参加遗嘱公证，这显示出政府认为这位寡母在处置家庭土地问题上拥有的权威是正常和合适的。另一个类似的例子刻在一方于公元178年竖起的石碑上，它记录了一位徐姓的寡妇如何处置、分配家里的土地。[3]在这两个案例中，按照礼仪制度的规定，两位寡妇都应该服从她们的儿子，然而这种制度丝毫没有影响到实际发生的操作过程。

当一位寡妇再婚时，个人意志再次引发了一些实际操作上的困难，因为每个儿子的待遇取决于他们尊敬的先父与这位分配家产继承权的寡母的关系。在这种情况下，理论上的威胁被以下事实缓解：这位寡母仍然在她第一位丈夫的家中生活。她的继夫和她一起生活，而非反过来。于是，她先夫的直系子嗣们的生活状况——以礼仪制度来看，这是她应该最为关注的问题——没有受到任何威胁。儿子们的地位取决于他们的父亲，与此相似，第二位或者第三位妻子所生的孩子，其地位也总是低于第一位妻子所生的孩子。

母亲的权力在汉代诗歌中也有反映，《孔雀东南飞》这首诗以一位受公婆欺压的儿媳妇的口吻，记叙了她的丈夫如何被公婆控制，并被迫与自己离婚。另一首诗《陇西行》对一位理想中的完美女性进行了如下总结：“健妇持门户，亦胜一丈夫。”更能说明妇女对她们的丈夫施加影响的例子是《孤儿行》，它讲述了这样一个故事：一个孩子在其父母双亡后，他的兄长取得了这个孩子的抚养权，结果这个孩子沦为一个不法小贩。如果出于

和亡兄之间的情谊，这位叔叔应当采取更为得体的方式来对待这个孩子，但是，这位弟媳利用她的影响力破坏了这种关系。[4]

比弟媳问题更为严重的，是继母问题。当一个男人的发妻去世后，他又续弦娶了一个妻子，于是，她就以后妻(继母）的身份进入到这个男人的家庭。后妻或者第三位妻子通过残害她现任丈夫与其发妻生育的孩子来提高她自己所生孩子的地位，这种情况在当时颇为常见，以至于被视为中国家庭的一种结构性特征。在早期汉代的故事和汉代艺术中，对继母问题表现出来的焦虑，以及对失去母亲的孩子的关心，都是被给予重视的主题。比如闵损（字子骞）和蒋章训这类人物形象的故事，都是中国历史上经典的“恶继母”传说。在前者的故事中，继母残害丈夫和第一位妻子所生的儿子，直到孩子的父亲发现这个残酷的事实。在后者的故事中，当丈夫死后，继母试图杀掉丈夫前妻所生的儿子，多次失败后，她才相信，自己之所以失败是因为上天在护佑这个孩子。[5]

尽管妇女可能有一种养育自己的孩子的天性，但是作为楷模的妇女能够保护丈夫与前妻所生的孩子，甚至以牺牲她自己的孩子为代价。这不但保护了家族血统——在这种家族血统中，第一位妻子的后代具有最高的地位——而且更重要的是，它表明一种放弃自身权利的意愿，她的后代也同样会这样做。因此，“齐义继母”故事中的两个儿子因为和一具被发现的尸体距离很近，从而被卷入一桩凶杀案时，他们俩都承认是自己作案，以此来保护对方。由于“吏”无法侦断此案，便将此案上达到“丞相”那里，丞相让这位继母选择真凶。“其母泣而对曰：‘杀其少者。’相受其言，因而问之，曰：‘夫少子者，人之所爱也。今欲杀之，何也？’”这位母亲回答说：

> 少者，妾之子也。长者，前妻之子也。其父疾且死之时，属之于妾曰：“善养视之。”妾曰：“诺。”今既受人之托，许人以诺，岂可以忘人之托而不信其诺邪！且杀兄活弟，是以私爱废公义也；背言忘信，是欺死者也。夫言不约束，已诺不分，何以居于世哉！[6]

由于这位妇女遵守自己的承诺，齐王出于对她的尊重，发善心放过了这两个儿子。但是，这个皆大欢喜的结果并没有缓和这个故事背后所掩盖的冷酷诫训。为了维护亡夫的父系宗法，一位妇女被迫选择杀死亲生儿子，而人们却为此欢呼雀跃。这个故事申诉着“公义”和“私爱”之间的矛盾，令人心寒，在这里，道德体系彻底地按照男性之间的传递来划定亲缘纽带。

对妇女的这类质疑是如此强烈，以至于一些奇闻逸事都赞誉和支持妇女在关键时刻选择一位兄弟的宗法血脉，而不是选择她丈夫这支，仅仅是因为需要这位妇女放弃她自己的情感和利益。因而，当“鲁义姑姊”放弃她自己

的儿子而去挽救她兄弟的儿子时，她再次履行了这种以“公义”的名义放弃“私爱”的行为。同样，“梁节姑姊”竭力想从一场火灾中救出她长兄的儿子，却意外捡起了她自己的儿子。当她发现这个错误时，烈火已经延烧开来，已经无法再返回去挽救她的外甥了。在场的人们努力阻止她再次返回火场，他们大声疾呼：“‘子本欲取兄之子，惶恐卒误得尔子，中心谓何，何至自赴火？’妇人曰：‘梁国岂可户告人晓也？被不义之名，何面目以见兄弟国人哉！吾欲复投吾子，为失母之恩，吾势不可以生。’遂赴火而死”[7]。

另一个和继母与弟媳所带威胁相关的危险，是寡母再嫁他人。这一点早在秦始皇时期的会稽刻石中已有所反映，“有子而嫁，倍死不贞”[8]。妇女再嫁（再醮）在汉代是一个重要的社会事件，因为如果一个寡妇再嫁或者把她的忠诚转移到另一个新的家庭，那么任何父系宗法都会面临损失，或者父亲面临绝嗣。同样可以理解，寡妇的生身父母家族经常鼓励她们再嫁，为的则是建立新的家庭联盟，而妇女在某些情况下，出于自身的某些考虑，毫无疑问会选择再嫁。在这样的情况下，她会在她新家庭的推动下，优先支持她新夫家的儿子，其次才考虑她自己此前婚姻所生的儿子。

为了避免这种现实困难，一些文章辩论说，女性根本不应该再嫁：“信，妇德也，壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”[9]此类思想的最经典的体现，是梁国一位寡妇的“梁寡高行”。梁氏以貌美闻名，年轻寡居，却拒绝再婚。梁王派出一位国相，带着聘礼去聘她为妻。她回答说：“妇人之义，一往而不改，以全贞信之节。今忘死而趋生，是不信也。见贵而忘贱，是不贞也。弃义而从利，无以为人。”言语未落，她就拿出一柄镜子和一把小刀，切去了自己的鼻子。她说，“妾已刑矣。所以不死者，不忍幼弱之重孤也。王之求妾者，以其色也。今刑余之人，殆可释矣。”[10]

这个令人沮丧的可怕故事并非耸人听闻——很多历史记录里都有发生在寡妇身上的类似事件。寡妇们为了拒绝再嫁，忍痛割掉自己的耳朵、手指或鼻子（图13），还有一些则干脆选择了自杀。

如同这些故事和汉代艺术中所描述的，亲缘结构是在父子之间构成的宗法制度。对于宗族而言，核心家庭——汉代家庭的主宰形式——的基础是不安全的，因为它把族外的女性卷涉其中。所有和妻子、姻亲、母亲以及继母的关系，都威胁着存在于父子之间的唯一可靠的联系。一位妇女可能因为忠心于她所出身的家庭，忠心于她潜在的第二任丈夫，或者忠心于她自己生育的孩子，而对她的现任伴侣及其后代构成威胁。对于一位继母而言，这种情况更是如此。但是，对于任何妇女而言，即使是一位母亲，如果她夫死再嫁，或者她对儿子的行为造成的影响过于强大，她都会成为一种威胁。对妇女的疑惧集中表现为一些特别极端的自我否定的行动，她们被社会要求向宗族显示她们的忠诚。对于家族中的男性而言，肢体的伤残

和自杀行为都属于最高形式的犯罪，不但于己有害，而且不利于宗族。妇女们这样的行为受到欢迎，显示出女性正统思想观念中的边缘地位。[11]



图**13** 当国君的信使到来时，“梁寡高行”梁氏贞妇手持镜子和匕首割掉了自己的鼻子

这些故事中的妻子们在与宗族的关系中还充任了家庭仆人的角色。作为外来人，妻子是为达成雇佣、仕进的目的，或者为取得某种认可，通过彼此交换忠诚的方式，才与亲缘集团联结在一起的。她和宗族联结为一体的方式和战国时代客卿与杀手和其主人的关系是一样的。这些故事中的妇女所采取的借以证明自己的极端行为，和战国时期一些杰出刺客和忠心门客向他们的主人表示效忠的自我否定的行为是一样的，这一切并非巧合。[12]

这些故事中没有出现父亲的影子，而且他们对于遭受母亲去世之痛的孤儿所担负的责任，也不存在所谓的“公义”。父亲们不需要这类有关正当行为的寓言故事，因为他们既是宗法的构成部分，又是其受益者。男人对他们儿子的私爱（以及对他们物质利益的关注）和他们的公义是一致的。相反，对于女人而言，爱和责任在某些时候是相对立的，前者很可能要对后者做出牺牲。汉代亲缘体系遵循着礼仪经典的教诲，在此范围内，它强迫女性处于外人的地位，谴责她们因这种地位而存在道德上的缺陷，然后向她们提出获得救赎的方式：摒弃自我情感，放弃自身利益，如果有必要，还要采取自残、杀婴或自杀的方式。[13]

实际上，女性成功地在各个方面颠覆了这些说教。皇亲的外戚大族（与皇帝有姻亲关系的豪强大族）中的强势女性努力寻求她们自身的利益，这在记录中都有细致入微的证据。在秦汉时期，如同家中的一位母亲可以主宰这个私家民户一样，太后也发挥着巨大的权威。在秦始皇年纪尚幼时，他的母亲就曾经是朝廷权威所在。汉朝开国皇帝的遗孀同样控制着朝政，并且在朝廷安插了大量自己家族的人。另外，在汉武帝统治早期，他的母亲实际上也控制着国家。在东汉时期，从第四代皇帝开始，登上皇位的都是一个又一个小皇帝，但朝廷实质上都是被他们的母亲或者外戚控制，或者被和皇家女眷们共享内廷的宦官把持。有很多情况下，皇后或者皇帝的嫔妃还控制着他们已经成年的丈夫。汉成帝刘骜（前33——前7）就是其中最著名的例子，他的统治归因于他没能生育男性继承人，但是根据历史记载，他杀掉了两位继承人，因为他们威胁到了他所钟爱的皇后的地位。[14]

太后或皇后当权，就有可能造成政治权威从政府官僚机构转向皇帝的内宫。随着权力日益集中于皇帝个人，政府事务也就由外部政府和朝廷机构转到了所谓的“内廷”。政治决策以及法令、文告等都落入皇帝身边人之手。起初，这些都由皇帝私人的秘书顾问团体负责。然后，那些负责照料皇帝起居的宦官以及皇帝的嫔妃和外戚开始对朝政施加越来越大的影响。虽然这些人中没有任何一个具有正式的权力，他们却通过和皇帝本人直接接近的机会，控制了政府的行政事务。[15]顾问成为官方认可的权力中心，在汉代以后的几个世纪里，这种模式一直被重演，直到在生活上更接近皇帝的职务意外出现时，他们才被取代。

性别和权力的空间结构

从最早的时期起，中国政治权力都被描述成一种内部权力对外部权力的支配。庙坛、宫殿以及中国早期以来的房屋建筑都在外面修了围墙，在进了大门之后所见的第一处建筑通常是人们从事活动的公共场所。“主人”及家庭成员，或者统治者及其家眷，在这里接见、招待外来者。当一位来访者越往后面走，就越会发现建筑变得“内在”和私密，而且禁止靠近。在一所民居，这些建筑通常会是房屋中男主人和女主人的私密居室。在一处宫殿中，这些建筑通常是皇帝的居住中心，在汉王朝，它就变成了“内廷”的中心区。[16]

目前所知最早的这类建筑模式是陕西省岐山县凤雏乡西周宫殿宗庙遗址群。[17]在朝南的墙上设有大门，通向前庭院。前庭院的北边是前厅。在这个厅后面，是两个由一条过廊分开的稍小一点儿的院落，这条过廊直通往后厅，宫殿就位于这里。沿东墙和西墙两厢一字排列的是边室“寝”。这样，就有一条自南而北的中轴线，穿过大门，纵跨前院，到达门厅，然后穿过两个小院落之间的过廊，最后到达后殿。这个后殿把内部的宗教礼仪转移到了建筑最后位置的宗庙主体——“堂”。

宗庙最前的位置摆放的是最近去世的祖先牌位，最后面的位置摆放的则是纪念完成开创事业的祖先神坛。于是，这种由外向里的方向同时也标志着一种时间的回溯序列，从当代人及其祖辈，一直到本朝发祥的始祖。由于周王的权威所赖以存在的基础是他们能够获得那些潜在的先祖神灵所具有的精神力量，所以，这种朝祖先接近的排列同时就是向王朝权力的起源和中心前进的过程。[18]

周代早期的神庙建筑原则为后代中国的宫殿和居住建筑提供了模板，至少在精英阶层是这样的。《礼记》《左传》，以及其他战国时期的著作所描述的建筑群，也是这样沿着一条类似的水平中轴线而设计，这条中轴线自外门直达内室，穿过了式样各异的建筑和广场院落。虽然汉代建筑没能保留下来，但是我们仍然能看到从汉墓出土的私人住宅建筑模型，在好几个墓壁上还能看到有些画像，画有围墙围起来的居住群，里面有不同的庭院和建筑。[19]

这种建筑的意义也在《论语》里的一个故事反映出来。孔子在家中遇到他的儿子：

> 陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭，曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’“不学诗，无以言。’鲤退而学诗。

他日又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一得三，闻诗、闻礼，又闻君子之远其子也。”[20]

孔子是一个理想化的父亲形象，他站在庭中，俯视着庭院，如同一个法庭中的裁判者。他的儿子姿态庄重，一路小跑过庭院的边廊，只在被父亲叫到时才敢说话。正如陈亢所说，父亲和儿子之间应该具有这种得体的关系，这是很明确的教诲，它们是通过住宅里面人所处的特定的位置和行为勾画出来的。

在战国和早期帝国时代，政治权威都由高墙隔绝，不为外人所知。只有高墙之内或望楼这类政权的外部设施才能得以窥视。对于统治者来说更是这样，为了安全起见，或者为了培育一种充满精神力量的神秘光环，他们都藏身宫掖，与世隔绝。就秦始皇而言，这种不为俗人所知的倾向被视为一种暴政和狂妄自大的标志。但到了西汉，皇权被隐藏或者成为“禁区”，却再正常不过，而且发展成为帝国的空间组织。皇权被不止一层而是层层城墙环卫：城市设施、皇宫区、宫殿、法庭，最后是内宫。道路在每道门口都有禁卫，越靠近建筑中心，有资格进去的人就越少。能往神圣的宫廷中心每走近一步，就意味着更多的权力和尊荣，这就是帝国的气质特征。

与此同时，依照“内”和“外”的逻辑，中国的性别也在空间上被结构化。然而，只有理论上毫无权力的女性占据了“内部”的空间，而男人们都被安置于外部公共领域。[21]所以，中国人的世界具有一系列相互矛盾的平衡关系，这尤其引人注目。在这种矛盾中，权力藏身于最深处的核心，尽管女性也位于这个核心，但却被排除在权力之外。这种矛盾的制度化的表现是，当权力向内流向隐藏在内的皇帝时，它也从外部公共领域的男性官员那里流到了女性、她们的亲戚，以及和她们共享实际空间的宦官之手。这个现实表明，在正式的权力制度和它实际所处的场所之间，存在着一种强烈的脱节，虽然它们反复发生，常常突如其来，或者作为一种丑闻出现。

政治权威的这种空间秩序把政治权力和建筑空间内部、秘密和发祥始祖联结起来。由于女性占据了宫廷最核心、最隐秘的位置，同时她们还是男性皇位继承人的生身母亲，所以她们在中国家庭结构中的位置不但代表了对政治权力的限制，同时也是政治权力的来源。然而，这是一种隐藏起来的力量，它保持着神秘，而非昭示于大庭广众之下。无论何时，对这种隐藏的力量的了解一旦泄漏到公众场合，它招致的都会是恼羞成怒。

早期帝国生活中的儿童

在中国历史上，汉朝是第一个把童年变成一种有意识的文学思考的阶段。[22]好几位西汉作者——贾谊、董仲舒，以及刘向——写了有关“胎教”的文章，作为在尽量早的、有条件的场合下影响孩子道德发展的手段。这种观念第一次是在战国时期的著作《国语》中得到表达，由汉代的贾谊具体描述并发挥成为一种确保皇位继承人健康发展的手段。他规定，母亲在其怀孕期间所视、所食、所闻、所言、所为，都应受到合理礼仪的指导。如果她被好的事物“刺激”，生出的婴儿就会很好；如果被坏的事物刺激，婴儿就很坏。这种对选择受孕的重要性的强调很可能产生于《易经》和兵书，它们认为怀孕之初能使过程得到最好的控制。尽管现在还不清楚“胎教”在操作层面上能传播多远，但在时间断定为公元前168年的马王堆墓葬中，出土了这种技术手册，这说明至少在当时精英阶层是尝试使用的。

到了东汉时期，关于儿童成长和利用教育来改变先天气质的知识得到广泛传播。在某个时候，比如当经学教育成为一种被认可的通往仕途的途径时，以及当豪强大族通过荐举的方式支配朝廷的人事任免时，学者们辩论着遗传、早期经历以及书本知识在铸就人格方面的相对重要性。那些朝廷重臣或学者的传记通常充斥着关于他们幼年行为和经历的长篇大论，认为它们预示或者直接导致了后来的出类拔萃。[23]

大篇幅的文章重点描写了那些十多岁甚至更年幼时就能复述传统经典的文学神童——据说张霸在两岁时就知道礼让和孝义的原则，周燮在三个月大时就表现出了这样的美德。（图14）这些例子引起人们的议论：早年的成绩，成为后来在知识或者道德方面获得发展的表征。对神童崇拜持批评态度的人则认为“小器易满”。[24]

下面关于童年的记录不但说明了东汉教育和学术的理想，而且说明了在那个时期成人和儿童之间的关系：

> 建武三年（公元27年），充生。为小儿，与侪伦遨戏，不好狎侮。侪伦好掩雀、捕蝉、戏钱、林熙，充独不肯。诵奇之。六岁教书，恭愿仁顺，礼敬具备，矜庄寂寥，有臣人之志。父未尝笞，母未尝非，闾里未尝让。八岁出于书馆，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪，或以书丑得鞭。充书日进，又无过失。手书既成，辞师受《论语》《尚书》，日讽千字。[25]

7岁以下的孩子（在西方概念里指6周岁）是免除人头税的，因此这个年龄也似乎是幼年和儿童时代的区别标准。一般认为这个年龄的孩子已经开始形成理解能力，所以也就能够入学读书（尽管神童不包括在内）。[26]一个人不到20岁（指男性）就不算成年人，到了这个年龄，家里将为他举行

一个加冠礼。即使是这样，之后也仍然存在一些区别，比如，在某个时候、某个地方，注册服兵役的年龄是23到26岁。

东汉时期的赈灾法令强调，只允许给那些年满6岁的孩子提供赈济援助，儿童死亡并不像成年人死亡那样引人关注。秦律则规定，杀死身体残疾的儿童是合法的。有一通东汉时期的碑刻汉郎中郑固碑提到墓主有一位长兄在7岁时就夭折了，因此从来没提到其名，也没有给他立下墓碑。这位长兄出现在其弟郑固的墓志铭上，只是偶然被提及。不到6岁就夭折的儿童被称之为“不哀夭”，6岁到20岁之间这个年龄是人格达到完善的年龄段，以举行加冠礼为标志，在这期间死亡的人被分为三类“早亡”。[27]

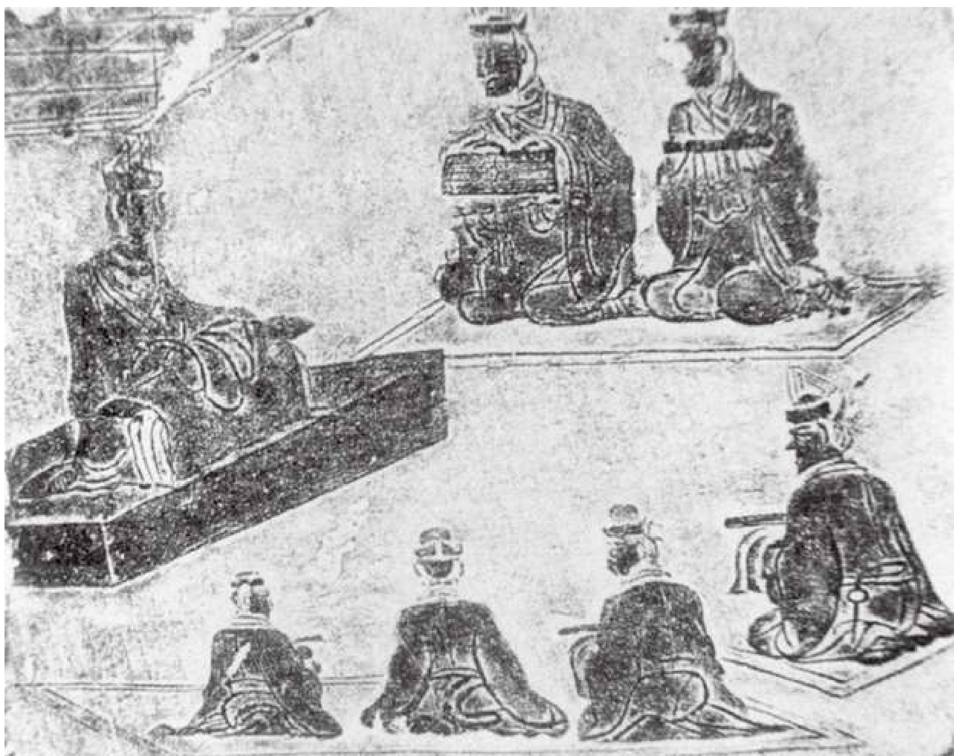


图**14** 讲台上的老师正在教诲一家之子，这些孩子们按照年龄大小排好座位

儿童不能够参加其他人的葬礼，因为根据汉代经学大师郑玄的说法，儿童“未成人”。虽然这个说法表明了普通家庭在正常情况下是如何看待他们的孩子，但在实际生活中，父母亲无疑对他们的儿子甚至是女儿都饱含慈爱，而并非像《礼记》所暗示的那样冷酷无情。东汉时期给死去的儿童所

立的碑刻也反映了这种观念，碑刻描绘了孩子们玩着他们的玩具，悲伤地哀悼他们的夭折（图15）。[28]

就儿童及其父母的关系而言，汉代的思想资源中最关键的词汇是“孝”。它意味着当自己的父母健在时，对他们要尊重和服从；在他们去世后，要对他们进行祭奠，并且要终生遵循父母生前的教诲。这种行为被认为是发乎天性的，如同《孝经》所说，“亲爱之心，生于孩幼。比及年长，渐识义方，则日加尊严，能致敬于父母也。圣人因严以教敬，因亲以教爱……其所因者本也。父子之道，天性也，君臣之义也。”孝道因此也成为行事正确的基础。《孝经》成为汉代学者首先要掌握的经典，也就毫不令人感到奇怪。除了教育作为人子、人臣的基本美德之外，它还具有如下优势：只用了388个不同文字——所有的文字都平淡无奇。[29]

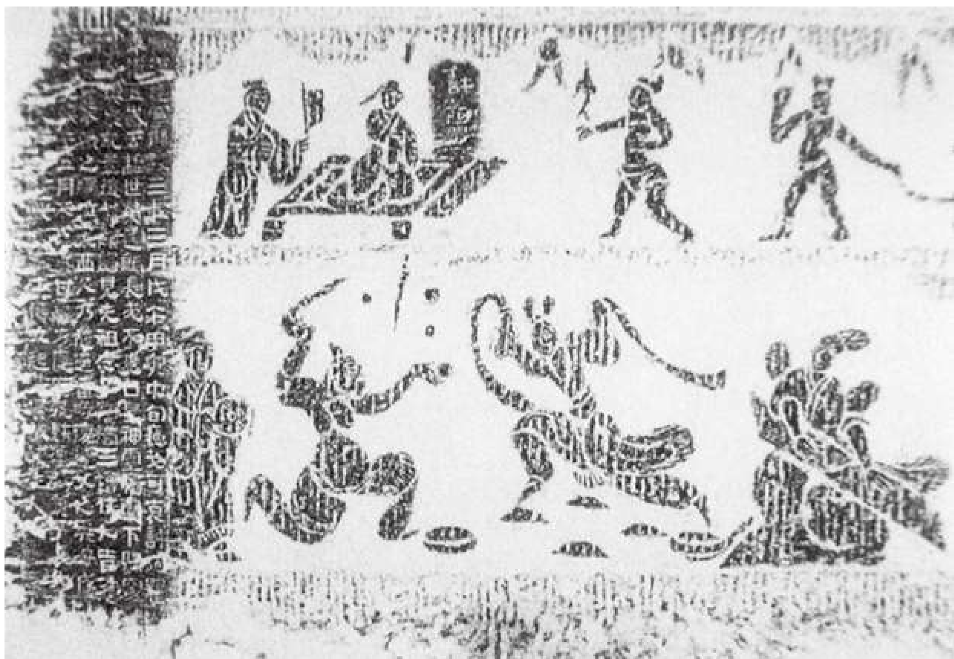


图15 孩子坐在一个讲台上，面对着和家畜们玩耍的幼儿。稍下的位置描绘了一位音乐家、一位长袖舞者以及一位杂耍艺人正在为一家人表演

所有汉代皇帝的庙号都以“孝”这个字开始，以此表明他们都是孝子贤孙。考虑到西汉时的观念认为汉帝国属于刘姓宗族，以及东汉时期所强调的以孝道作为所有美德的基础，这种把“孝顺”依附到历代皇帝身上的惯常做法强调了他们都出自同一个血统，因而也必然崇敬并继承由先辈统治者们所创立的成例。所有皇族血统成员都要孝敬的最高目标，以及权威成立的至

高源头，就是汉代开创者汉高祖刘邦，只有他没有被追谥“孝”的称号。

皇帝还必须对上天表示孝敬，因为他是“天子”。在东汉时期的很多时候，作为“天子”的皇帝本人实际上就是个小孩子，他向一位摄政王或太后表示孝敬和恭顺。一些大臣通过拥立一位小皇帝即“儿皇帝”来操纵皇位的继承，这位小皇帝只是一个傀儡和名义上的君主，真正的统治来自于“幕后”的力量，通常都是皇帝生母的亲戚，特别是他的母亲（或者外祖母）和她的兄弟们。通过这种方式，“外戚”或者姻亲就把持了皇室，对皇帝世系的最深层核心构成威胁。

成年女性和成年男子

上面我们已经用很长篇幅讨论了女性的地位，所以我在这里要检验一个最为醒目的男性权威的例子——刘姓皇室的历史。高祖去世后，他的皇后在公元前188年起开始摄政，起初，忠心于刘家汉室的人把她说成是一个非法篡权者。她从来没有声称自己是一位统治者，但是她用不可置疑的权威签发诏书、法令，把自己的亲戚都提拔到当朝最显要的职位。8年后，她去世时，她的亲戚设计了一场不成功的阴谋，试图消灭刘氏宗族，这使她成为居心叵测的外戚的代名词。

并非所有的太后都利用自己特殊的地位发展到如此地步，但是这成为一个固定的模式，即在缺少明确人选的时候，太后会指定一个新的王位继承人。太后本人如果不能摄政的话，还会为小皇帝指定一位摄政王，而且她通常会从她自家的宗族中挑选一位人选。这也就是西汉末期王莽上台的缘由。到了东汉时期，王位继承变成了一个始终存在的难题。在第三代皇帝之后，实际上所有的皇帝尚在冲龄就入继大统。由于11位皇后中有8位没有子嗣，妃子们的子孙为了上台，进行了剧烈的争夺。在37年时间里，不少于7位摄政者控制着朝廷。皇后开始成为她们出身家族的代表，也成为刘姓皇室和掌控着帝国不同地区的豪强大族之间的连接纽带。从四个不同家族中各出现两位皇后，这些皇后有能力在朝廷职务任免中维护自己亲戚的地位，因此这些家族在他们的统治阶段获取了巨大的政治影响力，攫取了巨额财富。然而，来自其他家族的对手、宦官以及侥幸登上皇位、逐渐成年者之间，权力在不停转移。任何一个家族的失败都会带来犯罪的行为、屠杀以及没财入官的结局。

这些“外戚”在试图把自己的意志强加于官僚机构的同时，也充当了刘姓皇室的同盟。于是，汉武帝设法通过把商业转移到自己后宫的方式来增加其个人权威，而且他经常提拔姻亲担任朝中要职，尤其是在帝国军队里。他开创了任命最高军事长官为“内廷”首脑这一做法，用自己的姻亲来填充这些职位。东汉光武帝也同样安排其“外戚”进入“内廷”，而且在东汉之初任

用他们做私属官员。东汉时期绝大多数时间的政治史都充斥着宦官集团和皇室姻亲之间的斗争，他们想方设法控制“内廷”，因为那里才是真正的权威所在。

在早期中华帝国，一个关键的女性角色是妾或者“次妻”。成年男子只能有一位合法妻子，但有钱人则可以在家中再养一个女人，令其侍寝并在家中帮助照料小孩。在礼仪文献中，妾或者“次妻”的角色并不特别惹人注意，尽管皇帝能合法地拥有成百上千甚至上万名后宫佳丽，这很大程度上是向常规做法的一个让步。然而，在四川发现的一方东汉时期的墓碑却是为了纪念一位年方14岁的妾。这为我们提供了关于“次妻”的最佳描述：

自彼适斯，蹈礼伉言。

恭顺承舅，孝行布宣。

述嫔慈惠，聪达楚樊。

继姑入室，勤养拳拳！

育理家道，郡宗为轩。

求福不同，操无遗愆。

约身纺绩，殖贿圃园。

敬姜诲子，叔敖阴恩。

男三女二，雍穆闺门。

女则哲礼，男则与权。

节义逾古，训导不烦。

九族和亲，若叶附根。[30]

尽管汉代诗文中的夸张手法早在当时就受到诟病，但除去某种程度上的夸张成分，这段话有助于勾画出当时社会观念对一位“次妻”所持的期望。它很强调纺织和出售谷物，更重要的是她要能适应新家族的习惯（他们的“道”），她要对这个家族的祖宗表示尊崇，而且对正妻俯首帖耳。终其一生，她都要保持这种态度。另一个墓志则哀悼一位妻子的去世，这次不是和三个比其早亡的可怜儿子合葬在一起，而是相反，和她的公婆葬在一

起，这样就能在身后永远地侍奉他们。[31]

早期的礼仪手册描绘了一个大家族。在这个家族中，女性处于谦卑的地位，族里较高辈分中最年长的男性行使着最大的权力。同样，在一个家庭中，丈夫就是家里的主宰。他有权惩罚家里的成员，但是——至少在理论上说——不允许残害他们或者杀人。即使是处罚奴隶，也只有地方官才有权判其死刑。秦律也特别优待家中的长者，并且有效地把孝敬老人写入了法律。一位已经成年的儿子如果状告自己的父亲或者母亲，他的证词不能视为证据，而且告状者本人反而可能受到惩罚。如果为人子者殴打自己的祖父，他就可能被处以“黥刑”，刺配去做苦役。一个人如果被指控有不孝的行为，就足以被判处死刑。一个父亲在他和孩子之间的关系中，具有法定的优越性：“父盗子，不为盗。今假父盗假子，何论？当为盗”。父亲还可以要求政府流放、鞭打，甚至是处死他的孩子。[32]

一个宗族首领的权力和地位来自他的祖先所累积起来的力量。一个帝国的创始人或一个封国的开创者创立了一个能量宝库，这种阴德可以传递给他的继承人，但也会随着时间的流逝而消退。一个拥有这种能量的人将长期拥有前途光明的后裔，相反，如果后代缺少这种能量，那么他很快就会淡出舞台。就此而言，刘氏家族仍旧是最清晰的例子。西汉末期的最后三位皇帝都没能养下子嗣作为继承人，对于很多人来说这意味着这个家庭的能量已经耗尽了，因而应该很快就会被取代。这种争议的出现是为了支持王莽试图建立的一个新的皇族世系。光武帝恢复汉室，在半路上挽救了这个王朝，并且给了它一个新的能量库。相反，社会地位较低者或者能量较小者可以通过数代人的努力，积累能力而非散失能量，最终开花结果，通过成功的后代的努力，推动整个血缘家族获得影响整个帝国的荣誉。断代史学家指出，绝大多数位至显贵的人都来自那些在地方上已经数代人享有声望的家族。[33]

这种认为直系祖先能保证自己成功的观念的一个表现就是东汉时期越来越强调对去世双亲葬仪上的挥霍浪费。至迟在公元前4世纪，就葬仪是该费力精心操办还是该以平常心俭朴对待，已经掀起了一场辩论，但是到了东汉时期，钟摆果断地停摆到了支持隆重举办葬礼的这一边。各家各户在举行亡父母的葬礼时，都挥霍钱财，努力炫耀，还要按照几近苛刻的要求“守制”，所有这一切都旨在胜过他人，并且利用这些行为来表现自己的孝道，从而在政府中获得职位。社会上对此持有很多批评的言论，认为许多家庭在其父母健在的时候不愿意为其花钱，却在他们身故之后夸耀大方。这些后人为亡父母们树石碑，建神龛，上面刻满溢美之词，荒唐地夸张亡父的伟大。[34]尽管这些明显过于浪费的葬礼都只是为了给自己争得体面，但他们这样做还可能是为了回报祖先，因为他们通过祖先给予的阴德而获得了物质的财富，也是为了确保祖先的魂魄能够在将来继续护佑自

己，确保当代人获得源自祖先阴德的优越性。

并非所有人都同意一个宗族能够产生给后人带来美德和成功的能量。在争论教育的价值和目的这个问题上，有人认为知识和成就依赖于个人的努力或者天赋。公元1世纪时的东汉学者王充出生于一个商人家庭，其父和祖父都以狂放不羁而著名，他辩论说，聪明人都会显得特立独行，不像是某个显要家庭出身的成员。40到50年后，学者王符也同样指责依附于大宗族或者与其有联系的行为。[35]然而，他和王充都承认，大多数同时代的人能够富贵是因为其家族背景，断代史家的传记也证明，东汉时期很少有人能够不出身名门而身至荣显。

老人和先祖

在早期中华帝国，从某种程度上讲，潜能可以用寿命来衡量。孔子说过“仁者寿”，虽然有很多无法解释的例外，一些汉代思想家仍然坚持这个看法，而且认为理论上就是这样。[36]从而，无论是某个世系还是个人的持久性都归因于来自道德潜能的一种共同资源，这种资源是由正确的言行产生的。在中国社会，早在汉代以前很久，对老年人的尊重就成为一种价值体系。

在孟子描绘的一种理想图景中，照顾老年人具有重要意义：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”[37]然而最后一句话却表明，尊敬老人在当时更多地仅出现在礼仪手册之中，并非在孟子所生活的时代人们就实现了这一点，到了汉代，尊重并照料老人已经成了基本道德。

尊敬长者有几种表现形式。普通给予头衔的赏赐把等级和年龄两者粗略地挂起钩来，因此，在政府组织的宴享典礼上，座次的排序、食物的摆放都更尊重长者。法律还赋予老年人几种明确的权利。在东汉时期，每年中秋，国家都会在都城南边的老人庙祭祀老人星。在这个宴会上，年满七十的老者都会被御赐手杖，还会假设他们都已年老齿稀，手把手给他们喂粥。手杖的头上雕成鸠形，称为“鸠杖”。据说鸠永远不会被食物噎住，这也是给手持鸠杖的年长齿稀的老人的一种祝福。这些手杖由皇帝赐予，也称王杖，被授予的老人可以得到声望和保护。

简牍文书中记载了这么一个案例。一位官员殴打一位持鸠杖的老人，老人失手把手杖掉在地上，摔坏了鸠。因为鸠杖乃皇上所赐，这位官员就因此被处斩弃市。汉律强调，乡民们应该给予老人优先权，而且因其年龄差别而享有和地方官员在政府中行使的类似权利。东汉时，由朝廷发起的礼仪

汇编《白虎通》也强调，老人具有免除惩罚，免除极度紧张的致哀义务，以及免除强制性的劳役。[38]理想的寿命是70岁。孔夫子活了72岁，刘向和扬雄活了71岁。墓碑经常会记录那些在五十多岁时去世的人，认为他们死得太早了些。但活过70岁却也是喜忧参半，因为汉代的人们已经充分意识到人到老年后体质出现的问题：

精神销落，形骸丑恶。龃龉顿挫，枯槁腐蠹。

衰老困极，无齿不食，痔病痏瘵，就阴为室。

耋老鲐背，齿牙动摇，近地远天，下入黄泉。[39]

少年时期和欢乐时光的短暂易逝也是该时期诗歌的一个主题，尤其是《古诗十九首》：

回车驾言迈，悠悠涉长道。

四顾何茫茫，东风摇百草。

所遇无故物，焉得不速老。

盛衰各有时，立身苦不早。

人生非金石，岂能长寿考。

奄忽随物化，荣名以为宝。[40]

早期帝国的亲缘结构中的另一个重要元素是祖先的记忆以及他们对崇拜仪式的保留。能把祖先追溯得越为久远，就能号召更多数量的亲戚，也就越能在必要时召集更多的力量。一个家庭如果只能记忆不到一代到两代人，就只能与少量的家庭发生联系，但是如果一个家庭能把他的祖先追溯到数代以前，那么他就能把成百上千的家庭联结在一起。所以，缅怀祖先并为他们骄傲，对建构当前社会是至关重要的。

共同分享同先祖的联系，决定着亲戚之间的纽带。礼仪手册指出，神龛有两个目的：纪念某人的祖先，以及决定家族成员之间关系的亲疏。排列世系的方式是众所周知的“五服”制度。如果是儿子祭奠其父，他将穿上最简陋粗劣的衣服（一种不缝边的衣服，犹如刀割斧斩，故名“斩衰”），服丧时间最长（一直到其父去世后第三年）。如果他祭奠本族曾祖父兄弟的妻

子（曾伯祖母），那么他将穿上最轻一等的丧服（缝边，用最细的熟麻布做成，名“缌麻”），期限也最短（三个月）。于是，五等级制形成了一个高度复杂和内容宽广的礼仪体系。[41]如果某人不能归为其中某类，那么就不是本族的一名亲戚。《礼记》指出，根据五服制度，如果你和某位去世者有亲戚关系，那么即便是长途跋涉也要前往凭吊，但你不需要参加一个没有这类关系的人的葬礼，即使逝者是你的近邻。[42]这是一个极端的规定，现在无法断定当时的人在多大程度上遵行它。近年来在马王堆遗址发现了一份带有亲戚表格的简牍，上面所刻的凭吊关系说明，血缘结构是被非常严格的遵循的。

这种对死者的礼节性记忆在汉语关于人的生命长短和生存时间的描写中也有反映。汉语里生命长短称为“寿”，它最为常见的比喻（如同上诗所说）是“寿比金石”。然而，“寿”不仅仅是外在躯体的生命，还指后代关于某位祖先的记忆以及把他保留在祭祀崇拜之中。这是一种基于一个亲缘集团的存在才可能有的社会身份的寿命，或者是文学作品中的一个特例。崇拜者在高祖的神龛前向他祝寿，《孝经》把神龛定义为举行至高的尊重仪式以防止忘却祖宗的一个地方。《道德经》也有类似的说法：“死而不亡者寿。”[43]前引古诗也总结说，尽管人的肉体无一例外会“变形”并过世，但一个光荣的声誉却是一种财富，它将存在于崇拜仪式和文学作品中，经受住漫长岁月的考验。在汉朝的祖先崇拜中，死者的魂魄和当下活在人世崇祀和照料它的人一样生存着。一旦魂魄停止了接受献祭，那么它就会被淡化，直至消逝。这种淡化并非其运气不好，偶然为之。礼仪经典描述了一个“有计划忘却”的过程，在这期间，最老的神主将按顺序被撤去。在国家层面，距当代最近的四代祖先的神主都有神龛，接受后人的献祭。当新的一代祖先被加上去以后，最上面的第一代神主将被撤去，其他几个就顶替上去，依次往后排。正如汉元帝时的少傅匡衡[44]所说：“立亲庙四，亲亲也。亲尽而迭毁，亲疏之，示有终也。”[45]

唯一能免于被撤毁神主的人物，只能是帝国的开创者或分封国的首位诸侯王，他们是不能够被忘记的。因此，理论上讲，只有五庙的神主能够接受祭享。据说周代有七庙——当前四庙以及传说中的农神后稷，他在接受封地后，创建了“周”，另外则是文王和武王，他们征服了商朝，把“周”由一个封邑变成一个王国。于是，利用建立王国或者其他持久的形式，祖先魂魄的寿命也就直接将其贡献和宗族的寿命联结在了一起。

到了西汉末期，有异议认为国家开创者并非唯一值得永久记住的君王。最早的异议是为了支持汉武帝，他击败了匈奴，改革了历法，建立了神圣的崇拜制度。在其死后，数代后人仍然能感受到他的影响，所以，他们崇祀他的庙坛也是很合情理的。[46]这种观点被普遍接纳，汉武帝因此和汉高祖一样，成为一个永久崇祀的祖先。

这一步开了一个前例，西汉官员们一直纠缠于谁才够资格接受永久性的纪念这个问题，但到了东汉时期，他们的争论只是哪些人不该接受永久纪念。到了东汉倒数第二位皇帝汉灵帝时（公元168—189年在位），所有以前七位成年的皇帝加上西汉时期的另外一位皇帝，都被赋予了永久崇祀的地位。他们中没有任何一位建立了国家或者获得土地，有的根本没做出过任何贡献。但是，给予某位祖先永久祭祀而拒绝另一位，事实证明这是很困难的。[47]

在帝国层面以下，对死者的永恒记忆也得到提升，人们开始在先人的墓地边为地下的先人树立墓碑。这种大众化的做法和先祖神庙中供奉木主具有同样的性质。有一方石刻这样夸赞："镌石立碑，勒铭鸿烈，光于亿载，俾永不灭。……先民所臧。载名金石，贻于无疆。"[48]

于是，在汉代发展过程中，对祖先的记忆开始消失，取而代之的是寻求寿比金石的永恒。永不衰朽的祖先保证了统治者的血脉传至久远，国祚万年，但是，这一切最终都化为了尘土。

第8章
宗教

中华帝国的宗教信仰思考的领域是“神”和“阴”。[1]从很早开始，中国人就向和人世平行的神灵世界献祭。两个领域——一个有形的，另一个无形的——大致上是平行的，人的死亡只是从一个领域转移到另外一个。宗教行为大多数是为了控制这两个领域的人口流动和影响：确保去世的人离开人世，不要再返回人间，同时引导能量、祝福或信息的流动，在神灵和人类之间联系的合法的联结点上使它们返回人世。

这些彼此联系和交换的节点有时会人格化（比如人的预言、梦境或出神之时），有时会地域化（如同在神圣场所或庙坛），有时会是可见的征兆却带着充满争议的解释（比如一些奇迹：彗星、日食、旱灾或水灾）。

联结点

有形领域和无形领域之间的一个联结点是进行献祭的庙龛或神坛。通过宗教仪式展示，献祭场所转化成一个和世俗世界截然分开的神圣地带。它是一个宗教化的时空场所，在这里，传统的物质生活和观念模式都停止了活动。汉代创立者高祖的一位乐师在献给他的颂辞中援引了这种宗教领域：

高张四县，乐充宫廷。

芬树羽林，云景杳冥。

金支秀华，庶旄翠旌。

《七始》《华始》，肃倡和声。

神来宴，庶几是听。

鬻鬻音送，细齐人情。

忽乘青玄，熙事备成。

清思，经纬冥冥。[2]

这个神圣的空间弥漫着烟雾、香料、音乐，这里旗帜林立，模糊了普通的感官。主祭者用禁食、玄思来准备沟通神灵。这种大范围的自我抑制不只是能够涤荡人的躯体，还能促使人的精神状态更容易体察到神秘的现象。在这种宗教仪式的氛围中，通过精心准备的参与者们能够倾听到祖先的神灵们降临，并且和他们仍活在人世的亲属们一同享宴，还能看到他们在世界变得黑暗之前离开这里。这类情景在《诗经》的一些诗歌里有所反映，在那里，神灵们喝着祭酒，酩酊大醉。[3]

有形领域和无形领域之间的第二个联结方式是灵媒（spirit intermediaries）。灵媒能够穿越“阴间”，和里面的居住者取得联系。在汉代之前的一到两个世纪，目前保留在《楚辞》一书中的“九歌”就描绘了这种演示：男女萨满“巫觋”载歌载舞以娱神。[4]

在汉代，灵媒陷入恍惚或者通过狂欢舞蹈的方式来召唤死者，治疗疾病和祈雨。从遥远的东南“越”地来的宗教仪式专家由于拥有非凡的能力，在朝廷特别受欢迎。西汉史学家司马迁对宗教人物利用阴影戏和模棱两可的言辞欺骗汉武帝的方式予以讽刺。有一位从东北来的名叫栾大的方士巧言迷惑了武帝，他被赐侯爵，授府印和食邑两千户。司马迁观察说：“海上燕齐之间，莫不搤捥而自言有禁方，能神仙矣。”[5]

这类人物的地位随着时间的推移而逐渐衰落，他们背负了越来越多的禁令限制。同“巫”结婚的男人不能在政府中担任公职，虽然这项禁令经常被忽视。巫觋不能在路边招徕生意，在某些场合下甚至禁止收费。[6]尽管如此，这类人在中国社会的各个阶层都提供着宗教迷信的服务。

可视界和不可视界也会在山巅之上、高楼之上，或者大地的东方或西方的尽头相遇。无论是秦始皇还是汉武帝，都希望通过攀登高山、修建高楼的方式来寻找不死的仙人。他们还派出队伍，穿过东海（太平洋），寻找海上仙山的仙人。相反，在西方的尽头，是西王母的区域，她居住在昆仑山巅的宇宙中心（图16和17）。公元前3世纪，周穆王在瑶池和她相会，这为后代雄心勃勃的帝王提供了一个历史的先例。

人间和仙界两者之间靠垂直的天梯相连，这种信仰也能说明汉代墓葬习俗中在墓的顶端植树的这种做法。树是长在山上的，仙人们则住在树的枝干上。四川出土的青铜“摇钱树”描绘了西王母及其仙班，他们坐落在以仙人们生活的“太阳树”为模式的树枝上。烧制的陶质树上带有双翼的仙人们栖息在树的枝干上，而人类的形象则位于底座上。[7]

第四个联结点是预言——感受和影响未来发生的事。从新石器时代就开始出现的用钻灸甲骨来分辨神灵意愿的方式一直持续到汉。经典著作《易经》记载，通过掷蓍草的方式可以依其卦象来占卜某个活动的过程。古墓

葬出土的文献展示了建立在日历基础之上的占卜行为，日历是将要开展的某个活动的日期，就像后代中国人看老皇历一样。相关的卜辞利用一场疾病开始发病的日期，预测了它的整个生病过程。在尹湾汉墓中发现的类似的预言包括了一份普通的星相表以及一张预测某个特定日期有利于做某种事的日历。所有这些占卜模式都建立在这样一个理念之上：时间不是一种持续、同质的介质，而是一个多变的进程，其中每个环节都有不同的性质，因而也就适合于某种特定的活动。[8]



图**16** 西王母端坐在高山之巅



图**17** 两位仙人坐在非常具有特色的山顶上，在棋盘上玩六博戏

其他形式的预言需要解读自然环境的因素，包括风或者其他气候现象。

（图18）一份马王堆出土的文献给我们呈现了一些图片，上面有彗星、围绕太阳的圆形轨道，以及天上其他一些可视图形。这些图片附有文字说明，标明了它们所预言的事物。星相预测被广泛使用，特别是这样一种形式：预测者的板或宇宙图为其在宇宙中定位，令其能够洞察问询者的环境。司马迁的《史记》包含了一篇讨论星相预测的长篇论文。[9]

另一类预言通过外在的形式来解读运气。相术（外表体形）能够预测个体的运气，无论是人还是动物。马王堆出土的一份资料描述了相马的技艺，其他资料则提到如何相狗。居延出土了军事方面的竹简文书，讨论了如何鉴别一把宝剑。即使是器皿或工具的形状也能够提供用以预测的线索，但是关于这方面的文献没能留传下来。和相术有关的是风水术的早期形式——堪舆术，它通过观察地理形态来占卜未来，正如通过看一个人的面相来算命一样。[10]

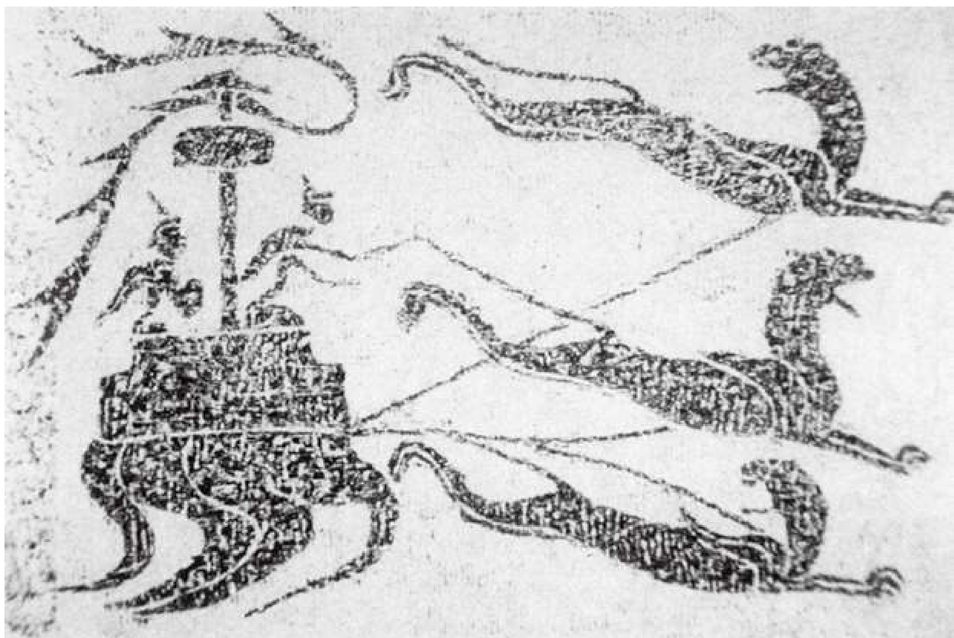


图**18** 雷神驾着由龙拉的云车，车的顶端设有雷鼓

梦也被视为征兆，汉代以前的文献提到了关于梦的解释的著作以及记述精于此道的专家的著作。死者的魂魄或者上帝会出现在梦境中，并且对做梦的人提出要求，比如要求提供一套合适的葬仪，或者为死者的阴间生活提供服务。有时候他们也会提供一些信息，这些信息的精确与否决定了梦所具有的权威。其他的一些梦都是代码式的符号——比如，一个关于太阳的梦预示了一位拥护者和一位君主。如果想了解这类梦，就需要专家的帮

助，或者求助于一本手册。在描述中，解释梦境的行为指导着未来，因此，如果能够在分析一个看似消极的梦时给出一个积极的解读，那将会是一个皆大欢喜的结果。[11]这是重要的，因为中国人的预言通常都被视作对某个行动的指导，而非对某个既定命运的说明。预言不是提供对一种注定的未来的知识，而是理解事物的发展趋势，这样就能够本着取得最好结果的原则来采取行动。

非同寻常的自然奇迹即“灾异”事件也被视为预兆，其中多数是对皇帝的警示。一些作者把“灾异”视为有意志的上天所发的警示，然而其他的一些作者视其为在天、地和人三者之间隐藏着的“感应”。任何不合度的行为，尤其是统治者暗中的一举一动，都能产生足以打乱传统秩序或自然周期的能量。如果刑罚太严，女人或官员在朝中权力过大，或者有其他任何打乱事物合理进程的事物，都会对自然世界造成连锁干扰。这如同拨动乐器上的琴弦，会引起其他乐器上相同音高的琴弦的律动。

历史文献有助于解读“灾异”，因为过去的日食、月食或者其他类似的现象能够与当前政府的失误相对应。《春秋》这部被视为孔子对汉代兴起所做预言的著作，就是这类信息的一大来源。它变成为一种原典（一种原始文献，后来的版本都由它而生），为预言的解读提供指南，如同下面所引董仲舒所做的解释：“《春秋》之道，举往以明来。是故天下有物，视《春秋》所举与同比者，精微眇以存其意，通伦类以贯其理，天地之变，国家之事，粲然皆见，亡所疑矣。”[12]

董仲舒和其他一些人力图以他们对历史和经典文献的掌握为基础，通过解释预言的方式来影响朝廷政策。然而，因为任何符号都有很多可能的含义，从事阐释的学者最后形成了以京房和刘向为中心的学派。东汉历史学家兼诗人班固把这些互相矛盾的解读汇集起来，写就一篇并不成功的论文，此文后来成为《汉书·五行志》的一章。[13]由于解读具有多样性，通过对预兆进行解释来引导国家政策的这种努力，似乎从来没能取得预期效果。

以预兆和术数为基础的预言是所谓谶纬的核心内容。这些被称为孔子或其他圣人掩藏在经典之中、对预言所作的神秘的传。它们最早出现在公元前1世纪的下半叶，在王莽统治时期最为繁荣，在东汉时期则产生了巨大影响。许多谶纬讨论的都是危险的政治事件，比如推测出汉祚能够苟延残喘的年数，预言将会出现一位新的皇帝（王莽），甚至预言了他的衰落和汉的复兴。其中还包括关于世界的数理结构的素材、历史发展的形状，以及古代圣人的神秘行为和特性。尽管存在着一系列的禁令，这些谶纬在朝代的更替中例行其事地为其提供神启，因而在汉代衰亡后长达几个世纪的分裂中仍然发挥着重要影响。

以上这些与神灵世界的联结点都具有一个共同特性，那就是需要一位宗教信仰的专家或一个传递信息的专家。祭祀有自己的礼仪专家，萨满和术士则是灵媒，占卜则由专家来完成。尽管任何识字的人都能够借助《易经》，但他都有可能误解它的神秘图式，所以一位专家在这里是很有价值的。解读预言既需要精通历史知识，也需要熟悉预测术的相关传统。汉代的人如果不借助工具，大多数不具有跨越这两者鸿沟的能力。然而，这类能力可以通过训练或者对文本进行学习来获得，而且它不需要内在的魔力。

国家信仰

祖先崇拜是商周时期首要的国家信仰，到了战国时期，这种信仰被对宇宙神灵或对重要的自然地点尤其是名山大川的崇拜取代。这反映出统治者需要把周代的统治者边缘化，因为他们仍旧是祖先崇拜和上天崇拜的至高对象；也反映出统治者需要通过崇拜力量巨大的宇宙神或者与他们自己国家有联系的神灵，来强调他们自己国家的神性。[14]过去的崇拜重心是向死去的祖先献祭的祠庙，现在则转到向自然神和宇宙神献祭的室外神坛。一个是在屋梁之下进行的对人的崇拜，另一个是在野外进行的自然崇拜，二者之间的区别在后代中国人的信仰里始终非常重要。

到了秦朝，秦始皇授予自然神灵至高无上的地位，他继续建立对方位神“帝”的崇拜——在户外神坛举行——并且开始在泰山山顶及其附近一座小山上进行封禅仪式。这类祭祀思想萌芽于战国时期，当时的作者强调，所有最后能在人世间实现“太平”的君王都举行这样的祭祀。“封”意思是“授予”，汉代的资料显示，这种祭祀标志着对一个既定区域的主权。秦始皇进行封禅仪式的事件标志着他对人间拥有主权。

祭祀的细节可能是皇帝及其臣僚们共同发明的，它需要在山脚下献祭，并且埋下一份写好的、献给山巅的至高神的盟书。在举行仪式之前和之后，秦始皇登上了中国东部的其他一些山峰，刻石纪功。“封”的祭祀是对名山献祭的一部分，它强调始皇对他新近征服区域的主权，并且炫耀他对神灵和人间的胜利。举行祭祀标志着建立了对人世间的统治，这个统治也被仙人和神灵的世界认同。

来自泰山所在国齐国的方士们给出了另外一种解释。依他们的说法，献祭是为了像黄帝那样获得永生。在献祭结束、登上山顶、埋下宣言之后，秦始皇（还有汉武帝，他也重复了“封”的仪式）应该遇到了仙人，在仙人的陪同下，他能够升到天界，与所有仙人住在一起。在另一个由儒家学者提供的解释里，祭祀是献给周代天神的，因而把这种仪式和对上天的崇拜混为一体。[15]

封禅仪式是一种特殊的表演。秦和西汉时期最重要的国家宗教是对四帝（后来是五帝）的崇拜。这些主宰方位的神，每个都以同其方位相联系的颜色命名：东方为青，南方为赤，中间为黄，西方为白，北方为黑。把帝作为方位神进行崇拜的最早记录出现在公元前7世纪的秦国。秦引进了对白帝的崇拜，因为秦是最西边的国家，因此在该神的保护之下。它后来加入了对黄、青和赤帝的崇拜，或许是一种对中部国家、楚国以及东方诸国进行征服的表达仪式。对黑帝的崇拜是从汉高祖于公元前205年开始的，从那以后，“帝”就作为一个代表了所有方位的群体受到崇拜。

和其他领域一样，汉代早期把秦的宗教仪式发扬光大，不但继续献祭，还给他们配以同样的庙坛，配以相同的音乐。就连“皇帝”这个由秦始皇借秦国的最高神而发明的称呼，也被汉代皇帝沿用了下来。正如分封仪式中所表现的那样，汉代继续把对“帝”的崇拜和对土地的权威联系起来。天子有一个用以祭地的坛“社”，系由五种颜色的泥土构成。在分封的仪式中，新的封君领到一撮泥土，泥土的颜色和他所受封的地区相对应。如果他将接受东方的封地，他就会被授予青色的泥土；如果在南方，则会是红（赤）色的泥土。受封者带着这包泥土到他的新封地去，并把它和当地“社”坛的泥土融到一起。在这个仪式中，天子的“社”坛成为一个小宇宙，把它里面的泥土分发出去，意味着中央的权威辐射到了全世界。[16]

汉武帝引进了好几种新的宗教崇拜，其中最重要的是对“太一”和“后土”的崇拜。前者最早发源于楚地的一种信仰，该地是刘家汉室发源之地。这位神灵主要能够抵御武器和保证战争的胜利。战国时期的哲学著作《庄子》和汉代早期的哲学论文总集《淮南子》都与楚地有关系，它们都把“太一”描述为一个尚未产生差别的状态的体现，它存在于世界分裂为天和地、阴和阳之前的阶段。马王堆出土了一幅画，其时间大约在汉武帝统治时期之前25年，该图显示“太一”崇拜取代黄帝成为“五帝”的统治者。

对“太一”的崇拜是由汉武帝建立的，它似乎被当作献给“帝”这个单一、高贵神灵的一种至高的献祭。汉武帝把对“太一”的崇拜和对“后土”的崇拜相提并论，这说明“太一”是一位天神，他和“后土”相对应，成为一个重要的补充。“太一”在哲学文献中是一种最原初的存在的体现。可能作为一位天神，他在仪式上包含了“五帝”，而且汉武帝举行的“封”也是为了祭献给“太一”。[17]

在西汉的最后50年期间，尤其是王莽统治时期，对“帝”“太一”和“后土”的崇拜逐渐被每年为之举行“郊祭”的天的崇拜取代。上天曾经是周的至高神，但是周王祭天的仪式在周天子权威消失的几个世纪里消亡了。汉代理论家，比如董仲舒等人，通过搜集和重新阐释那些散佚的关于祭献的经典文献，发明了一种理论，这就是周天子曾经在新年或春耕之时，到都城南郊的一个圆形神坛向上天献祭。这个仪式和封禅仪式一样，并没有理论上

的基础，被发明出来是为了仪式化地描述帝国的品性。因而它的“起源”就是通过充满想象的文献解读，从历史记录中被找到的。董仲舒提倡，把这种过去向周代至高神所做的献祭转到汉武帝，可能是用儒家的方式来取代无所不包的献祭——它们融合了秦国对“帝”的信仰、楚国对“太一”的崇拜，以及东部的齐国地区在名山之巅举行的献祭仪式。这个提议刚开始并未引起关注，但到后来变成国家中心祭祀的是对天的“郊祭”，而非对“太一”的“封”。

对“太一”的崇拜和对“天”的崇拜分别得到不同知识分子群体的支持。公元前31年，经学大师兼官员匡衡作为一名“天”崇拜的支持者，建议把当时地位处于上升阶段的“太一”崇拜迁往南郊，而把“后土”崇拜迁到北郊的某个地方。他辩论说，皇帝前往路途遥远的神坛进行祭祀，不但花费很高，路途充满危险，而且都城里举行皇家祭祀的古代先人们也支持这次搬迁。他把“太一”和“天”的崇拜同等对待，也把“后土”和土地崇拜同等对待，从而把它们的信仰视作古典崇拜的一种降低格调的版本（它们本身就是一种充满争议的发明）。

尽管历史记载并不明晰，但资料显示在南郊举办的首次“郊祭”是为了献给“太一”。由于献祭并未能如愿地带给皇帝一位继承人，匡衡为此丢尽了颜面。之后，一场暴风雨摧毁了“太一”神坛，汉成帝也被梦魇萦绕，因此“太一”神坛又移回了原来的地方，“太一”成了接受祭享的神。对“天”的崇拜直到王莽当政时期才被确立为国家主要的宗教。他把自己篡取皇权视为顺应天命，当东汉建立者光武帝恢复封禅仪式时，他解释说这是一种确认恢复秩序的天意的方式。之后不久，以班彪为首的东汉学者恢复了周代对“天命”的信条。[18]

对“天”的崇拜的形成和皇家祖先崇拜的急剧减少有关。国内各郡国都建了祭祀汉高祖刘邦的祠庙，另外还有难以计数的祭祀汉文帝的祠庙。到公元前40年，各省共有167座皇家祖庙，另外在都城还有176所。由汉代的资料可知，这些庙坛每年要举办24455场祭祀，动用67276个卫士、乐人、舞者，如此等等。公元前40年，经一群赞同建立对“天”的崇拜的官员上奏，皇帝批准所有郡国范围包括都城的祖庙都予以撤除。[19]

虽然有很充分的理由说这个政策是出于一种经济方面的考量，但是它在这个时间出现，意味着这时更加强调皇帝作为天子的地位，而皇帝祖先的力量的重要性降低了，后者曾经是被“普天之下，莫非刘氏”这种模式所弘扬的。这种变化也和经学家的观点一致，他们坚持祭祀应该以孝道为先。在他们看来，强迫各郡国的官员祭祀皇帝的祖先是有违孝道的，因为这些皇帝祖先并非这些官员自己的亲属。

对死者的祭奠

对死者的祭奠比国家宗教普及更广，它被人们广泛接受，包括皇帝、贵族、豪强大族，甚至农民。然而，只有社会精英阶层才会留下作品，记录下他们的活动，将亡者埋入能够保存数个世纪的砖石坟墓。亲属系统中父系和家庭两者之间关系紧张，这使得它们的仪式在死者祭祀中的差别中彼此相关，这种差别存在于祖庙和墓葬之间：前者是宗族在仪式上得以被构建的场所；后者是夫妻合葬，伴随着模仿其生前生活的复制品或者形象，这一切重构了死后世界的家庭。

在公元前4世纪之后，一些墓葬采取了家宅或宫殿的外在形式，到了东汉以后，除了赤贫者之外，所有的墓葬都是家庭房屋的翻版。在战国晚期，视墓葬为房屋复制品的这种理念，不仅在实际生活中得到反应，而且还被表达为一种理论原则。于是，在儒家学者荀况的理论著作《荀子》一书中，有关仪式的章节如此写道："丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始一也……故圹垅，其貌象室屋也；棺椁，其貌象版、盖、斯、象、拂也。"[20]

以人世间的家庭为样板来修建墓葬的这种做法后来变得更加具体，更为流行。从西汉中期开始，人们通常会在崖壁上掘出洞穴来修建墓葬，而且把里面的空间分为不同的区域，分别是接待厅，通常用来放置尸身的房间，以及用于存放物品的耳室。在耳室前部和中部是木质建筑，带有瓦的屋顶。在厅的后部是石质建筑，上面装有一个石门。中等地主家庭的死者一般埋葬在用空心砖砌成的砖室墓中，是一个呈水平分布的圹穴。这种墓的布局通常也像一所房子，有一个山墙式的顶和一个大门形状的前壁。空心砖上通常都印有图案，一些墓壁上则有彩绘壁画，包括在墓顶上绘画太阳、月亮、星辰，以及代表四个方位的方位神兽，或者历史故事和文学故事。

不久以后，带有小砖砌成的穹隆顶的砖室墓逐渐取代了所有其他墓葬的型制。贵族、高级官员墓规制宏大，模仿着他们生前居住的精美住宅环境。壁画描绘着墓主人生前经历的场景，或者死者所向往的在死后世界的理想生活。

最后，到东汉时期，出现了一种新式的由分割成块、刻有图案的石块砌成的画像石墓。同样，墓葬的制式模仿着墓主人的生前生活，很多画像石描绘了墓主人的居家情景或者墓主人职业生涯中的事件。公元1世纪末，墓葬应该成为住宅居所的复制品这种观念如此流行，以至于王充提出了一个颇为夸张的问题："宅与墓何别？"[21]这意味着任何人都知道这二者之间没有什么不同。

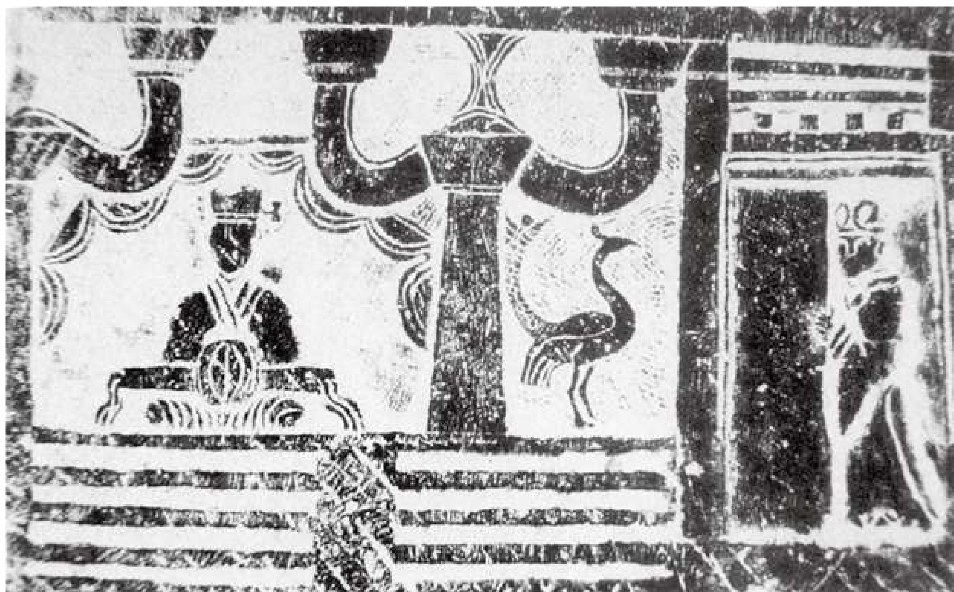


图**19** 女人站在门道，欢迎死者到达阴曹地府，西王母和青鸟（使者）坐在一侧

尽管女性在父系社会中只是一个边缘化的角色，但是地下墓葬中的居宅很大程度上都以最后合葬在一起的夫妻之间的联系为主题。不但夫妻成双成对地“居住”在墓穴中，而且墓室画像中他们也坐在一起，还有一些亲密和感人的场景。一些场景描绘了主妇的女仆，她们通常是在纺织和采桑。其他的场景则显示出妇女游乐——舞蹈和宴乐——以及正在厨房中忙着准备宴席的工人。[22]墓葬就和居宅一样，满是女性人物，她们扮演着主要角色。

在墓中绘画神灵是为了把墓葬变成一个宇宙，这些神灵也常常是女性。在几个墓中，一个女性神站在半掩开的大门口，欢迎着死者进入到死人的世界。（图19）汉墓中所绘的神灵更多的是西王母、伏羲和女娲。西王母站立在连接天地的昆仑之巅，她是墓主人们所仰慕的神仙世界的统治者。（图20）伏羲和女娲是一对神仙伴侣，他们的结合产生了世界，也因此为人世间的夫妻合葬提供了神灵界的模范。[23]墓葬空间里这些女神所具有的重要性很值得一提，因为在文献中，她们都是级别较低的神。她们在文献中的地位和在墓葬中的地位是分离的，这个神灵世界反映出国家法定的父系制度和妇女操持家庭、产生非正式的影响这个社会事实之间存在着社会分离。



图20 西王母坐在虎（西）和龙（东）组成的宝座上，作为臣子的神兽围绕着她，包括九尾狐、金蟾以及信使青鸟。死去的夫妇坐在下面的角落

在西周时期的贵族墓中，随葬的青铜器和那些在古代庙坛中所使用的是一样的，尽管在级别稍低的墓葬中，它们经常被陶制品取而代之。到1000年后的东周中期，原来那些耗费极高的陪葬品有了廉价的替代品，即众所周知的“冥器”，而且已经成为随葬品的标准，除了那些最为精致的贵族墓葬。[24]人间所用的祭器和随葬品之间的区别标志着这样一个早期阶段：建立在生者和死者共存基础之上的这个世界发生着戏剧性的变化。虽然周代早期的宗教仪式表明了生者和已经死去、一起参与祭享的亲属之间的联系，到了战国晚期，生者和死者之间的分离变成为葬礼的主要目的。

从战国晚期到汉代，周代礼器的组合被取代，墓中器物大多数是日用器（衣物、漆碗、盘、陶器、食物）或者是这些物品的模型，以及其他一些世俗生活的物品（房屋、谷仓、家畜、农具）。在这些复制品和人像中还

有人类的形象，既有墓主人，还有仆人、戏子、厨子、农夫以及其他家庭生活的必须因素。[25]这些人物为死者在墓中提供了一个充足和欢快的环境，它建立在对人世间的微观复制基础之上。荀子坚持认为墓中的这种“俑”——随葬品，尽管以生活中的物品为原型，但必须是与人世间的物品有明确不同的。

虽然这些礼仪文献通常不会讨论把死者和生者分离开来的理由，《礼记》中有一段文献却把这种做法的动机揭示了出来：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也，所以异于生也。”在东汉墓葬文献中亡人都被描述为恶鬼，他们给生者带来疾病和不幸，除非确保他们被拘禁在坟墓。[26]公元175年，一条律令被刻在一个镇墓陶瓶上，宣布“胥氏家冢中三曾五祖，皇□父母，离丘别墓。”[27]它还用对偶句宣称了亡者和生者进行分离的必要性：

上天苍苍，地下茫茫。

死人归阴，生人归阳。

生人有里，死人有乡。

生属西长安，死属东太山。

生死异处，不得相妨。

乐无相念，苦无相思。

这个文献强调说，如果胥氏在阴曹地府犯有任何罪，那么随葬的一个蜡人将代替他服苦役，这样胥氏就永远不会再加害她活在世间的亲人了。它还强调，不允许较早去世的祖先迫使新近去世的人在他们的世界里担负刑罚性的劳役。这些段落给我们提供了关于东汉时期信仰问题的最好证据，说明死者也要承受官僚政府所施加的审判和刑事劳役，而这个官僚政府正是以汉代政府为模板的。[28]

苍山汉墓发现的“丧葬叙事”首先要求死者给他们后人带来财富和长寿，然后描述了在墓中刻画的人物的快乐，最后结尾时用一种冰冷而坚决的口吻，要求亡者和生者绝对的分离：

长就幽冥则决绝，

闭圹之后不复发。[29]

尽管这种把死者视为一种威胁的主题只出现在某些特定区域和社会阶层的墓葬中，它们在汉代著作的故事中也有体现，故事讲述了怎样把死人骨头磨碎并投入毒汁里煮沸，以防死者进入生者的梦中危害他们。埋葬也是转移死者产生危害的方法之一，但是如果此法失败，这些故事中所描绘的更为剧烈的方法就会被使用。[30]

现在还不能确定为什么很多中国人会视死者为一种威胁。战国时期和早期帝国时代的政治和礼仪著作都坚持要和死人保持距离，以防陷入混乱之中。除了诸如天和地之间的这类区分之外，生和死之间的区别是一个最基本的界线，一旦失去了它，世界将进入混乱的状态。死人一旦返回人间，就标志着这个界线的崩溃，这只能导致人间的大灾难。

战国晚期和早期帝国阶段，关于鬼魂讨论最多的是其作为复仇者的角色。在公元前4世纪的《左传》中，复仇的鬼魂有申生、伯有以及其他一些怨魂。他们进入人的梦境或站在人的面前，表达他们的怨恨，甚至会夺走人的性命。战国时期的哲学著作《墨子》努力证明鬼魂的存在，经常将其描述为怨魂。他们返回人世间，去惩罚那些在他们活着时得罪过他们的人。在西汉的《史记》中出现过关于怨魂的故事，而且它们成为中国历史和小说中经久不衰的话题。

除此之外，鬼魂出现在人世还带有以下目的：要求一个体面的葬礼，把尸体从遭到水淹的棺材中救出，或者提供其他方面的帮助，等等。最后，鬼魂会出现在病入膏肓的病人面前，把死者带走。[31]战国时期和早期帝国时期，鬼魂通常在某方面出了问题时才会出现在人世间，他们会处罚生者，提出要求，或者把他们拉到阴曹地府。在一个运转正常的世界，死者和生者是严格分离的，因此，如果死者返回人间，就意味着有问题出现。

当死者被看作对生者的威胁时，以人的居宅模式来构建墓室之举就很好理解，这样做是为了努力给死者提供任何必备的东西，这样他们就会永远地留在他们自己的世界里。但是，如果他们被困在一个单调的房屋内，就可能会不满意。一个完整的世界必定要有人物形象和复制品，这样才能使死者享受到可能的欢乐，而且满足于墓中的生活。根据司马迁的记载，在秦始皇陵的顶部有一个苍穹的复制品，在地面上则是整个地理面貌。在描述富人和豪强大族的墓葬时，秦国哲学总集《吕氏春秋》说："世之为丘垄也，其高大若山，其树之若林，其设阙庭、为宫室、造宾阼也若都邑。"[32]

坟墓具有多重角色，作为居宅或世界，一个明确的例子在长沙马王堆被发

现。[33]棺中的一幅旗形帛画提供了一个宇宙的模型，地下是潮湿的阴曹地府，一个通过向墓中的棺木祭献的场景来表现的生灵的世界，以及一个标有日月星辰的星象图。在这个帛画下面，内棺形成一个完整、可供灵魂安居的世界。这个悬挂旗形帛画的内棺被一个外棺（椁）包围，它的装饰画包括操着武器和恶魔搏杀的长角的神灵，还有瑞兽和其他精灵。第三个棺木画面包括了一个崎岖的山顶，边上有龙、瑞兽和神仙——可能是昆仑山，这是一座位于世界最西端的神山，是西王母的领地。这些形象意味着坟墓或者棺椁也都能成为神仙的天堂。假设神仙们是和最西方的昆仑山或者和最东边（海上仙山）有关的天界神灵，那么这些形象就再次说明，这座墓葬神奇地包含着整个世界。

最后，棺椁被筑在墓穴中的木制框架环护。这个和住宅类似的阴间世界分为四个室，都有随葬品，营造了一个舒适的环境。北室仿照房屋的内室，有窗帘、地毯、餐饮器具、寝具、一幅漆屏风，以及穿戴整齐、正在表演乐器的塑像和赴会者。其他的几个室包含了贮藏有家用器具、食物和其他不计其数的代表着仆人的塑像。用坟墓的外部空间模仿一所房屋，而该“房屋”内的画像则表明墓葬是一个完整的宇宙，这种模式成为汉代墓葬艺术反复出现的主题。

类似马王堆出土的这种帛画在其他几座汉墓中也有发现，只是形式稍为简单一些。在鬼头山汉墓出土的棺木上，雕刻的装饰性图案包括有天门、伏羲和女娲、四方神、日月以及无数的仙人，还包括诸如谷仓这类建筑的复制品。在棺盖上反复出现了手举太阳的伏羲和手举月亮的女娲的主题形象，成为马王堆汉墓中通过神灵的弯曲的形体把天、地、人连为一体的宇宙形象的微缩本（图21）。天界是由日月来表示，人世间是由半人半神的形象来表示，地界则由他们的蛇形下体来表示。墓顶和墙上的形象包括日月、星辰、四方神、风神和雨神、西王母和仙人。西王母及其仙班的形象也出现在其他一些随葬品上面，比如青铜“摇钱树”。这些形象表明，仅仅只有居宅还不足以为死者提供一个完整的场所，而只有一个具备所有条件的完整世界才能让死者满意。这些形象还可以当作一张遨游八方的行程图。[34]

阴曹地府有自己的统治秩序。刻在铅板上的墓主人“买地券”包括了墓地大小、购买日期、购买价格，以及为阴曹地府的官员提供的证人。这些官员包括天帝、司命、丘丞、延门佰史、地下二千石，以及多数墓都会有的墓伯。“买地券”规定，任何埋在墓葬里的物品都属于墓主人在阴曹地府中的财产，其他任何埋在那儿的尸体，都将变成他的仆人。其他“镇墓文”则召唤黄帝或其使者指挥天兵驱逐魔鬼的侵害。还有一些则乞求阴曹地府的官员，确保寿命计算不出差错，确保死者不会夭折或者不被误作其他地方的同姓名者而被勾去性命。在一座秦墓里还发现了一个故事，故事中官制杂

乱，因为差错而受害的牺牲者最后复活了。类似的一个故事在汉代以后的世纪里，成为一个道德文学作品类型。[35]



图21 伏羲和女娲拥抱着，蛇形躯体的下面部分缠绕在一起，他们擎举着日月

在汉代，尽管墓葬变成一个主要的宗教场所，豪族权贵仍然继续着坛庙祭享，一直到汉朝末期才发生变化。汉代文献和公元3世纪司马彪关于礼仪的专著记载了洛阳的两座古庙及其祭品。皇帝们在他们登基时都会前往这些庙坛，这里也会就牌匾的排列顺序举行辩论，文献记录了在这里表演的

乐舞。公元190年，当都城被迫迁回长安时，祷告者都前往那里祭拜，他们都在蔡邕（133—192）的作品总集中被保留下来。[36]

崔寔的《四民月令》残篇是一部关于地产经营和家庭事务管理的手册，该书指出，在公元2世纪，豪强大族就一直向祖庙和墓葬献祭："正月之朔，是谓正日，及祀日。进酒降神毕，乃家室尊卑，无小无大，依次列坐先祖之前。"这种把展延家庭成员排陈在列祖列宗面前的方式，只可能在祖庙里举办，因为在祖庙里，列祖列宗的牌位都按顺序陈列着。和皇家庙祭一样，它们在一年中不时地举行。好几个部分章节都规定，墓祭在庙祭之后的第二天举行，这意味着后者在礼制上的优先性。和庙祭不同，墓祭还包括向非亲属提供祭献。[37]

庙祭和墓祭之间的联系以及前者在礼仪上的优先性，在东汉末期司马彪关于帝国祭祀的记录中也有表达。这份3世纪的文献提到，东汉的第二位皇帝开了一个先例，皇帝不应该在他的墓地建造一个陵，而只在东汉开国皇帝庙里竖一个碑。于是墓祭只给予一些依据某些条件被挑选出来的妇女以及在成年之前就已经死亡、因而不能进入祖庙的皇帝。蔡邕在《独断》中规定："少帝未逾年而崩，皆不入庙。"司马彪更认为这种排除的出现归因于以下事实：这些皇帝并没有真正地执政，因为他们的母亲在摄政。[38]

庙坛仍旧是祖先崇拜最重要的地点，因为它是父系制最关键的仪式举办地点，而墓地则只是为个人或者家庭所保留。尽管妇女、儿童都不属于宗族真正意义上的成员，他们仍然能够继续享用皇家规格的墓祭，而庙祭既明确了宗族关系，又包括了政治权威。庙祭是召集真正的家庭成员——即宗族的男性成员——的机会，而墓祭则可能包括了更为广泛的社会阶层，包括政治监察官、师傅、朋友、乡老，或者远方的亲戚。墓葬的这种第二等地位在东汉时期开始出现的宗族墓地的组织方面也有所表现，因为它们都只是在墓葬的松散的呈现，不具备任何表达宗族组织的总体性结构。[39]

由于庙祭在经典礼仪著作中就有叙述，而墓祭仪式最早不超过秦朝，东汉知识分子颂扬前者，视其为远古时代的特征；贬低后者，视其为战国晚期出现的一种发展，或者仅仅是秦始皇的革新。因此蔡邕这样写道："古不墓祭，秦始皇起寝于墓侧，汉因而不改。"它沿用了大量东汉著作中的说法，这些著作把西汉和秦笼统地视之为一个礼制混乱的时期，同时标榜着他们身处的东汉，以为它恢复了正确的礼仪。在这种考量模式中，墓祭是秦朝的一种偏离正统的改革，而且被西汉给持久化了，而庙祭则根源于古典时代。[40]

当代学者通常依据对假定的两种灵魂的信仰来分析汉代的墓祭礼仪：魂，是一种和"阳"相联系的"云"，以及和"阴"相联系的"魄"，这是一种混浊的"新月"魂。"魂"被认为将升入天堂，而"魄"则将永留阴曹地府。但

是“魂”和“魄”的这种对立仅仅出现在《礼记》和《淮南子》这两个文献中，这是沿用了汉代学者把所有现象都和阴阳或五德终始联系起来的流行做法。[41]而且后面这份文献为我们展示了一个独特的道家宇宙观，和墓祭却没有任何关系。在和埋葬关系最紧密的书体文献——东汉石刻——中，“魂”和“魄”是被交互使用或合起来使用的。

对于战国和汉代作者而言，关键的问题不在于灵魂的性质，而在于合适的礼仪，特别是葬礼是应该精心准备、极尽奢华，还是朴素节俭、简单操办。早期儒家学者受到周代礼乐社会的影响，强调厚葬。在那个时代祖先崇拜是关键的宗教活动，也是对贵族身份的认定。与此相反，墨家学者抨击葬礼的奢侈之风，视其为浪费资源。由于社会精英倾注了大量资产用于葬礼，为了体面而竞争就意味着“匹夫贱人死者，殆竭家室”[42]。

战国时期的哲学家荀子反驳说，多重棺椁、丰厚的随葬品、精致的装饰以及丧服制度都是通过葬礼维护等级制度，以此来捍卫社会秩序。《吕氏春秋》机警地回应说，厚葬属于弄巧成拙，因为它们招致了盗墓者：“今有人于此，为石铭置之垄上，曰：‘此其中之物，具珠玉、玩好、财物、宝器甚多，不可不，之必大富，世世乘车食肉。’人必相与笑之，以为大惑。世之厚葬也，有似于此。”[43]许多汉代的文献也都重复了这种观点，这证明它并没有受重视。

战国时期《庄子》中的传统论者认为，漂亮的棺材、昂贵的砖石墓墙使得尸体不能够和大地融为一体。然而，尸身不腐是很多人梦寐以求的。马王堆出土的轪夫人墓，墓室做了细心的层层防护，用多层木炭和其他材料隔绝水分，使得该女尸发肤完好。另外，玉塞也会用来堵住身体上的窍孔，以此来防止人的精气从身体外泄。那些富有的人都设法采取这种步骤并形成一种逻辑认识，结果是把金镂玉衣覆盖全身。有大量考古发现证明了这点，其中最著名的莫过于满城汉墓的玉衣，由超过2500枚玉片用金丝线缝合在一起。推翻王莽统治的赤眉农民起义军挖开了皇陵来寻找财宝：“凡贼所发，有玉匣殓者率皆如生。”《吕氏春秋》曾嘲讽地预测道，那些旨在确保死者获得永生而置于墓中的奇珍异宝，结果却导致他们的尸体被人随意弃置于地。[44]

东汉的豪族把对死者的崇拜发展成为墓祠。在这个地方，参加仪式的不但包括家庭成员，而且还包括客户、助手或朋友。他们给那种通过教育、在政府任职的途径结成的社会网络一种宗教信仰的形式，这种网络逐渐把很多豪强大族联系在一起，共同对抗被宦官把持的朝廷。即便是在封闭墓门很久之后，墓祠的形象仍能被后人和亲友们瞻仰。这些形象向人们诉说着死者生前主张，并且把那些道德或者政治理念灌输给他的后人。山东武氏家族祠庙属于保留得最完好的墓祠之一，向我们展示了一个完整、理想的微观世界。它的山墙尖顶部位描绘了世界边缘的神灵世界，墙上绘有男性

的世界。后者的形象分为历史传说中的圣王和忠臣孝义，以及死者生活的场景，包括官员出行，格杀匪徒以及一幕舍身尽忠的场景。[45]

地方信仰

地方信仰既有官方的形式，也有民间流行的版本。官方的信仰包括由朝廷的代理人向名山大川祭献，以及向对应着国家各地区的天上星宿的祭献。然而，绝大多数地方信仰缺乏政府的认定，因此它们不会在官方记录中出现。这类信仰通常和地方神、带有特定意义的地点或季节神灵联系在一起，通常由巫觋群体来负责组织，有些时候由世袭的继承人或资助仪式的商人来组织。

在《风俗通义》这本著作所收的故事中，宗教信仰者的地方组织通常被称为“巫觋”[46]，这是一个带有诅咒意味的词汇，他们从地方平民那里收集钱财来支持对未经国家认定的地方神祇的信仰。这就无一例外地被描绘成一种欺骗人民的形式。有一种信仰是为一位山神奉献一位“新娘”，这位被选中的姑娘就不能“再嫁”给世俗中的男人。有位新上任的地方官宣布所谓的神根本没有能力，于是禁绝了这种信仰，并且处死了组织者。在另外一个例子里，地方信仰不是由巫觋而是由商人来举办，接受祭享的则是一位历史人物，他曾经帮助朝廷挫败了吕氏家族试图篡权、取代刘氏政权的阴谋。[47]

碑刻文献记录了对诸如白石神君这类山神的崇拜，白石神君在河北白石山上接受季节性的祭献。祭品包括焚香、玉石、丝绸。参加祭祀者希望得到官方的认可，但是无论得到认可与否，祭祀一直都在进行。碑刻文献还讲述了对神仙的崇拜，比如陕西的东汉石刻就记载了唐公房的故事。唐公房遇到了一个“真人”，在“真人”传授下，他通晓了鸟兽语言，并且学会“移意万里”的疾行之术。一次，唐公房惹怒了一位地方官员，他向“真人”求助，“其师与之归，以药饮公房妻子曰：‘可去矣。’妻子恋家不忍去。又曰：‘岂欲得家俱去乎？’妻子曰：‘固所愿也。’于是乃以药涂屋柱，饮牛马六畜，须臾有大风玄云，来迎公房妻子，屋宅六畜，悠然与之俱去。”如同碑文所说，唐公房那时变成为本地祷告者的中心，对他的信仰一直持续到20世纪。[48]

另外，人们还发现了其他两件碑刻，它们同样记录了地方对神仙的崇拜。《列仙传》一书提到了很多这类信仰。在四川省南部地区，建有数十座祭祀葛由的祠庙，据说葛由在那里得道成仙。而仙人寇先的家乡，几乎家家都为其立祠。据传记资料记载，这类信仰有成千上万的信仰者，而且历经数代而不衰。[49]

当代一些学者相信，死者可以在置放于棺盖或墓顶的路线图的引导下，或者通过“导引图”的说明，最终到达不朽的境界。然而，在汉代的文献中，比如后来的道教教义中，神仙就是那些能够避免死去的人。后期的标准模式是“肉身成仙”，通常会生出翅膀，或者经历一些体形上的变化，他们通常在天涯海角、深山老林或者在其他一些人迹罕至的地方，能够活得很久（但不是永久）。但是，由于脱离了死亡，仙人们同时也就抛弃了作为祖先的这种地位，而这种地位恰恰决定了亲缘关系。在成仙得道和世俗家庭两者之间的这种紧张关系，很生动地体现在唐公房的故事里，他的妻子不愿意抛弃整个家庭和土地田产。

亲缘——建立在对死者的崇拜之上——和成仙得道之间的这种对立在汉武帝的身上表现得也很明显。当他听到黄帝成仙后白日飞升的故事后，赞叹道：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”[50]因而，坟墓中的仙人很可能不是把死者导引到天堂的向导，而是对人世的极度局限性的表达，他们把坟墓转化成为一个完整的世界。

有组织的宗教运动

普通民众的宗教行为只有当其威胁到朝廷政权时才会进入历史记录之中。以上所说的一些信仰和行为——巫觋信仰、祖先崇拜、地方崇拜等——都出现在平民的日常生活里。墓葬中出土的文献证明，普通平民的生活被具有潜在危害的恶灵包围，有必要求助于魔法来辨认和禳解他们。这类恶灵出现在有关引起疾病流行的故事中，或者与那些居住在高山大湖之中的奇怪、危险生物有关。[51]

有些崇拜行为还和平民的经济行为有关。社稷神是谷物和土地之神，无论是在农村还是城市，对社稷的崇拜都是最主要的宗教信仰，而手工艺人所遇到的技术困难使他们似乎更倾向于接受神灵的干预，冶金业、陶瓷业以及漆器业都有他们自己的神话和行业神。一些信仰行为或者巫术行为留下了一些材料上的痕迹，比如在钱范上刻上四方神的图案。在马王堆出土的帛书中，有一份时间大概在公元前2世纪的药方（《五十二病方》），详细介绍了防治由反叛之神——漆王——造成的疾病。漆王理当帮助漆工们，但是相反，他带来了一种皮肤病，实际上就是由漆引起的皮炎，这种漆是从一种毒漆树中提炼出的树液。公元4世纪成书的《华阳国志》曾经提到，某个地区有很多铁器作坊，附近的一个山顶上建有一座铁祖庙，专门祭祀铁器始祖。[52]

然而，西汉末期出现的真正独特的平民信仰是大规模的宗教运动，从国家的视角来看，它导致了社会的骚乱和反叛。最早的信仰是对西王母的狂热信仰。公元前3年，中国东北发生了一场旱灾，关东民众开始手持草麻编

成的“西王母筹”，在村镇之间相互传递。他们通常衣冠不整，披发跣足，沿街狂走，打碎人家大门，在夜里手举火把在屋脊上穿行。这场运动席卷了26个郡，并且到达了长安。他们在西王母祠载歌载舞，取悦西王母，并且传递着一份文书：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”[53]当干旱中止后，这场运动随之沉寂下来，崇拜活动也从历史文献中消失了。

最重要的宗教运动是黄巾起义、五斗米道以及佛教。前二者最后发展成为军事组织，反映了东汉末期社会秩序的混乱。为了抵御它们，各地都组织起来进行自卫。张角领导的黄巾起义向人们宣传说，疾疫的流行都起因于罪恶，只能通过忏悔来治愈。他们相信汉祚已尽，而其目标是随着“黄天”的崛起，建立一个新的王朝。这场起义席卷了东北地区，甚至渗透到了宫廷卫队。公元184年爆发的这场起义，开启了当时的内战，最终终结了西汉王朝。

五斗米道运动是由张鲁在当今四川地区发起的。和张角一样（可能两者没有关系），他鼓吹说，疾病可以通过忏悔得到治愈。历史资料证明该时期出现过许多传染病，这在某种程度上说明了这种声称可以治愈疾病的大规模运动能够兴起的原因。这场运动被称之为“五斗米道”，因为每个入教成员都必须向该组织交纳五斗米，这些粮食可以为入会者或身在旅途的人提供慈善或救济。这个宗派还宣称将会出现一个太平时代。但和黄巾起义不同，“五斗米道”在起初支持对汉室进行改革，而非推翻或取代它。该宗派的信仰者还崇拜被神化的老子，认为老子会定期返回世间，挽救整个人世。老子自从公元166年张鲁控制四川之后就开始受到祭献，直到张氏集团最后在公元215年被曹操降伏。曹操册封了张氏的儿子来镇守该地。到了公元4世纪，张氏的追随者在这个地区建立了一个道教王国。[54]

随着横跨中亚的商路和东南海路的开通，佛教在东汉时期进入了中国。中国历史文献中首次提到佛教是在公元65年，同时提到的还有道教和秘术。汉代末期，在一位皇帝的资助下，洛阳建立了第一所寺院。在汉代墓葬中出土了对佛的描绘，他通常占据了在其他的墓葬中由西王母占据的位置。这说明佛被当作西方来的一位神灵，如同西王母一样。佛解答着信徒的疑问，并且把他们从痛苦中解脱出来。然而，很少有文献材料能够说明汉代对佛教信条有所关注。[55]

总之，读者应该注意到这一章没有讨论的一些方面。本文所讨论的内容中没有任何一种是关于宇宙起源神话或者有关神迹的神话体系。虽然这些神话出现在一些文字作品中，但它们都不够充分，并且主要涉及的都是那些发明、改进对文明社会所必需的技术、行为的人类文化英雄。本文也没提到任何一种创世的神灵，或者一种纯粹超验的领域。而这些在中国汉代也并不存在。我们所记录下来的神灵，都是依靠人类的祭祀供养，通常是依

靠他们故乡所在地的居民或者后人，这就造成了这样一种结果：世俗可视的世界和阴暗的世界是相互依存的。

汉帝国流行的绝大多数神灵，如同后代中国一样，都是死去的人或超脱死亡而成仙得道的人。生者和死者的世界、人类和神灵的世界是分离的，但又是平行的。人们从一个世界来到另一个世界，有时候还会再回到原来的世界。对那些相信阴间的人来说，阴间本身就如同人世。对许多人而言，在任何时候和任何地方，死亡都是不可避免的绝对终结。因而，《古诗十九首》中的一首诗这样写道：

万岁更相送，圣贤莫能度。

服食求神仙，多为药所误。

不如饮美酒，被服纨与素。[56]

第9章
文学

一个统一帝国的出现改变了中国人的精神生活。在秦朝和西汉早期，产生了很多史学、哲学以及诗歌著作，它们试图深入描述这个新近统一的世界。这些著作都是帝国精神的反映。然后，在西汉末期，经学——表现为“六经”（《诗》《书》《礼》《乐》《易》和《春秋》）这些周代文献遗产——开始成为汉帝国理念的无所不包的文本体现。和秦汉历史上其他一些方面一样，随着周代经典成为帝国的基本文献，中国人的精神生活从此被划分为两个纪元。

然而，正如当代学者们所指出的，“儒家”这个术语的使用在汉代是颇有争议的。“儒”（Ru）这个字通常被译作“儒家”（Confucian），它不单指孔门弟子，还具有更为宽广的意义。甚至是自我标榜的孔门弟子，也放弃了那些以前构成“夫子之道”的主要内容。而且在这些弟子中间，不存在大家普遍能接受的哲学正统观，这和宋朝、元朝时期的“儒家”是不一样的。[1]虽然所有这些批评都或多或少有其道理，我却想——鉴于至少以下四个理由——继续使用“儒家”这个术语来指代那些致力于周代文献遗产的人。

第一，即使是那些对将“儒”译作“儒家”持怀疑态度的人也承认，这个术语的主要内容是指那些精通周代古典遗产包括其礼仪和文本的专家学者。第二，在汉代复杂的哲学和书目系统中，当“儒”作为一个种类出现时，该术语的引用者把“儒”定义为“夫儒者以六经为法”，而且致力于对其进行注经训诂的人。[2]第三，尽管汉“儒”改变了“夫子之道”的主要成份，但早在战国时期，圣人的弟子们就已经开始了这类再加工和再评价，而且这类工作后来贯穿了整个中国历史。在儒学题目之下的演变传统是多变的，其重点内容或者解释发生着变化，倘若因此而对其重新命名，那么被其掩盖的内容可能比所揭示的内容还要多。最后，这个章节中勾画出了不同的知识分子、学术以及目录学的变化，把背诵经典视为教育之基础，在宗教仪式中对天的崇拜战胜了其他，以上这一切都把六经固定在了中国人的知识世界的中心。

“道”的竞争派别

战国时期产生的诸子学术著作普遍断言自己拥有一个通常被称为“道”的完整智慧，以此来强调他们的权威。在这段政治混乱的历史时期，对“道”的

不同解释汇聚成为充满争议的流派，每个流派都声称自己的智慧是包罗万象的，都来源于先古圣人的智慧，同时轻视其竞争对手的信条，认为那只是部分真理，其适用性很有限。不同流派、彼此竞争的经典文本都被视为从学术作品中表达了周朝瓦解成诸国这个事实。《荀子》一书编纂于公元前3世纪，作者荀况来自战国七雄之一的赵国，此书据说反映了荀况的教诲，其中有一段话，代表了这种理念的一个儒学版本：

> 今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人……此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。……孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道。[3]

这种学术的分裂导致了李斯（卒于公元前208年）——一位曾经在荀况门下学习、后来成为秦国丞相的学者——向秦始皇建议，应该打压私学，禁止非技术性知识的传授——包括思想家、《诗经》以及《尚书》——让国家成为教育和真理的唯一来源。和被他批判的哲学理论一样，李斯强调全面相对于局部的优越性，但他把全面性的真理等同于秦国强制性的统一。他声称，其他的学术都是追逐私利的集团，他们都只是为了追逐私人荣耀，因而会对公共秩序产生威胁。秦的目标是通过文字和思想的统一来提供一个统一的传统。哲学——比如法律、度量衡以及书体——都应该接受中央政府的指导，并且由皇帝任命的官员来强制执行。[4]

把相互竞争的哲学流派视为整体哲学的细枝末节，这种观念一直持续到了汉代早期，也反映在司马谈（卒于公元前110年）的著作中。作为汉武帝时代的大史学家，他开始撰写汉代的综合历史《史记》，这项事业由他的儿子司马迁继承和完成。司马迁继承了其父在朝中的官职。司马谈是把当时的知识界划分为几种不同学派的第一个人，这些学派包括“阴阳、儒、墨、名、法、道德”。司马谈认为，除了道家之外，这些学派都只具备了道的某一个方面；他认为，这个方面恰恰造成了该学派的不足。

在他看来，把所有其他学派的好的特质内容都吸收进来，杂糅为一体，始终保持变化和调和适应，以此来避免理论不完整所带来的缺陷，都是“道德”派或称“道家”的传统。司马谈对道家传统追根溯源，往上追溯到了周代的柱下史老子，据推测这是一位和孔子同时代的人。关于老子生平的神话在战国晚期得到发展，并用来解释一部被称为《道德经》的经典。当然，当代有些学者很怀疑老子此人是否真正存在过。然而，《道德经》和《庄子》一起为道家学派提供了基础文献。用司马谈的话来说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，

撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”[5]道家强调“神”与“形”的完美统一，把行动建立在事物的无形的本源之上，并且遵行自然的规律法则，通过以上方式，道家最后和儒家、佛教一起，被称作中国思想体系的一个重要支柱。

经与传

战国晚期的智识生活出现了一个重要发展，那就是一种占绝对优势的文本种类的建立，这种文本被称为“经”。通过对其进行注释，又形成了所谓的“传”。所有该时期的学术派别都谴责说，知识界的争论是社会崩溃的一种表现。同时他们也都无一例外地声称，自己所持的建立社会秩序的理念和信条才真正代表了先代圣贤所实施的最初原则。“经”和“传”两种文本种类开始用来标明这些原则，和它们的注释方式。

“经”这个字最初是指穿过一个领域，并且规范它的某种事物，同时还附带具有“坚韧”“不折”的意思。“经”字的引申义包括了“界线”“分界”，比如用来制造用以区分城市和市场的框格。当这个字和“纬”并列、用在织物上时，它就是指某种纺织品上的经线。后来，“经”“纬”这两个字就被用来翻译“纵线”和“横线”。在其他一些文献段落里，“经”字仅简单作为一个动词，意思是“使之有序”或者“统治”。当作为名词使用时，它意味着“指导原则”和“永恒标准”。[6]

在战国晚期，“经”开始出现在一些文本或章节的题目中，用来表示一个特定的著作种类。“经”的这个用法表明它的文本具有普遍持久的价值，它们能向世界提供秩序和结构。比如，《庄子》的最后一章指出，墨子之徒，“俱诵《墨经》”。《管子》这本书的前九篇是关于政府的论文，被命名为“讨论持久的原则”（即“经言”），旨在寻找获取和利用权力的方法。“经”这个字经常会和一个数字连用，以此来计量用以治国的方针政策。比如有一个例子，《韩非子》一书中有一章被命名为“八个恒久不变的原则”（即“八经”），为政府治理提供格言。这个字还经常被用来命名那些为任何领域提供基本原则的文本。[7]

在马王堆汉墓中出土的经典道家文献的书名里，“经”字是和老子以及黄帝（据推测是汉民族的第一位统治者）联系在一起的。除了《道经》之外，还包括了《德经》《经法》以及《十六经》。这些文本显示了社会秩序的原则，而这些原则是由宇宙法则衍生而来。到了西汉末期，当皇家图书被编订时，《山海经》等几部地理学著作，以及主要的医学书籍都被定位为“经”，后者也以黄帝命名。

以“经”冠名的著作或者篇章经常伴之以“传”（意思是“传递”“传统”）或

者“说”（意思是“解释”）。《韩非子》的六篇以“储说”冠名，以篇幅简短的政府原则开头，继之以参考注解，用来说明这些原则。这些原则被称为“经”，注解则称为“说”。然而，主要用于注释的部分称为“传”。东汉时期成书的字典《说文解字》把这个字解释为一种用来传递和发送信息的车驾，然而东汉的字典《释名》则把它定义为这些车驾更换马匹的驿站。这部字典还指出，从字面意思上讲，“传”是指“以传示后人也”。[8]

这些定义说明“传”取自一种比喻义，在这里，由于“经”本身字义精微，字词古老，表现的是“微言大义”，其所含信息也就模糊不清，所以这些经典的信息就被详加传播。该术语也表明在“经”的文本和它的注释“传”之间，存在着一种等级联系。依照早期的文献，那些通过传递体系从事信息传播的官员，其官位级别都比较低；在另外一个文本中，“传”字被认为是那些级别较低的贵族在提到天子时的自我称谓。[9]于是，可以做这样一个类比，经典都是圣人的书面遗产，而附注则来自地位较低的文人贤士，他们致力于传播圣人们的意图和思想。如果没有另一种文本的存在，任何一种形式的文本都无从理解，但一种明确的等级关系是暗含在其中的。

在战国晚期，“经”文都是今文，很多在撰写过程中都附有自己的解释。但是儒家学派的核心经典——五经，即《诗》《书》《礼》《春秋》以及《易》——都在几个世纪以前就已经产生，但也都通过附注的方式变为经。事实上，几乎任何一种理论，如果给它们加上附注“传”，那它都能变为“经”。东汉学者王充曾辩论说，“经”需要“传”，他的意思是只有存在附注时，一种经典文本才能够被理解。但实际上，增加注释就确定了一种文本作为经典的价值，因为这说明它具有不为人知的深度，或者能够灵活运用到很多场合。[10]

于是，《荀子》就认为周代的《诗经》是古代圣人的智慧，它揭示了那个时代种种制度和行为的真理。《春秋》的传注则解释说，这种记载鲁国朝廷的编年史，实际上是一套通过密码式的准司法审判方式来表达的政府理念。这个理想的政府被认为是关于汉朝制度的一个预言，也是为汉朝制度树立的一个典范。同样，《尚书》的传注重申了解决特定问题的政治议论，是对一种理想化的王道的描述。

百科全书式的作品

“经”旨在向人们提供普遍原则，它们由警句格言构成，要对其古老文本进行解释、注释，才能揭示隐藏其中的微言大义。与此相反，秦汉时期有几部著作号称是囊括了所有重要知识的百科全书。其中两个主要例子是《吕氏春秋》和《淮南子》。前者是在秦国国相的主持之下编纂的，于公元前3世纪中期成书。后者由淮南王发起编纂，于西汉武帝统治早期编纂成

书。

这两部书具有许多共同之处。他们都是由某位政治显要主持，并召集无数位学者共同编纂成书，而且都以这位主持人命名。两书都集合了当时所有哲学流派的格言和原理，都尝试着把它们进行综合，转化为一种前后一致、合乎逻辑的学说。它们对这种综合采取了自然的模式，两种文本都包括时间的维度，这样就使文本产生了一个微观世界所具有的功能。最后，两书都强调了政治和学说相统一的理念。

战国时期的显贵们在自己身边汇集了有一技之长或娱乐天赋的人，这是个人荣誉和声望的象征，他们因此而互相竞争。政治显要们为学者提供的支持都产生于此，秦汉时代发起的最大的编纂活动就是在这个过程中向前迈出一大步的。汉代关于吕不韦和刘安的传记说他们安排了成千上万的学者来从事编纂工作。东汉末期学者高诱为他的《淮南子注》所写的序也坚持认为有大量的学者聚集在刘安王府，并且列出了其中8位共同从事编纂工作的人。对大规模编纂百科全书的强调与重视，是他们整个计划的一部分。[11]

以政界的要人为其书名，而不是用某位老师的名字，这也反映出事件的公共性。在关于古代圣人的神话传说里，战国时期的哲人们把“总体智慧”的概念和“政治、智力相统一的理念”联结了起来，这样做的同时，他们把智力上的争论视为腐败的象征。同时期的法家也在国家对知识拥有霸权的名义之下要求取消学术辩论。《吕氏春秋》和《淮南子》的模式是，一位相或者王召集一帮来自互为竞争的不同学派的学者，把他们不同的立场综合为一种和谐的整体学说。该模式回应着以下思想：知识的统一应该对应着帝国地理形势上的统一，这是帝国早期编纂活动的主要目的。

虽然这些文章最早只是不同作者共同完成的散文集，但它们被重新加工，形成一种精心组织的结构，来显示它的包罗万象和所拥有的自然基础。《吕氏春秋》采取了以年为周期的记叙模式，这从它的标题和第一部分的组织方式就反映出来。《淮南子》采用了战国时期的著作——比如《道德经》《庄子》——以及马王堆汉墓出土的材料中所勾画的宇宙模式。在这两种著作中，后来的章节结构被打破，除了删节漏失之外，还包括早已发明的精致论点，或者在章节的安排中追求一种数理逻辑的意义。尽管如此，作者在努力寻找自然的模式，从而建立他们自己的宇宙权威，这一点是很明确的。

《吕氏春秋》由三部分组成：“十二纪”“八览”以及“六论”。“纪”构成了书的核心，严格按照历法，系以年月，很可能最先独立成书。这可以从“纪”之末的一篇后记得到证实，它讨论了著作的本质——这是战国时代到汉朝时期的一种普遍做法。这个后记把书称为“十二纪”，而且认为它已

经囊括了天、地、人三才。[12]

“十二纪”按一年十二个月命名，每个均以人所尽知的“月令”——与“天子”行事相关的某个名称——起始。紧跟其后的是专篇论文，把有限的国家历法扩展为一种王道理论。“春纪”这一部分之下的论文描述了生命的最高意义，君王看重自我生命的重要性以及君王所担负的毫无差等地帮助其他生命的责任。“夏纪”之下的论文主要论述需要用尊师重教、礼仪教化和音乐演奏来延长寿命。“秋纪”之下的论文主要解说军事。“冬纪”之下的论文讨论丧葬，然后延伸到提倡个人节欲舍生，以及修饬国典，奖励有功之人，并且“论时令，以待来岁”。

君主根据季节的转换来调节自身行为，这提供了一种框架，在这种框架中，各哲学流派所倡导的理论都能有其地位。尽管不同学派的主题只是散见于书中，“春纪”中的主导思想来自《杨子》和《庄子》中调和论的观点；“夏纪”的主导思想是儒家的教育思想；“秋纪”是来自兵家的军事和战争思想；“冬纪”是墨家学派的节用和节葬思想，以及法家关于对人才的评估和雇用方面的教诲。这种融诸子于一炉的观念是通过将百家诸子学说安排在天子起居行为的日程之下来完成的。君主体现并执行着由上天决定的循环周期，因此他也就成为所有这些学派的焦点。

《淮南子》未采用季节转换的模式，但吸取了道家对宇宙本原及其性质的解释。第一篇解释了宇宙的道，它既是万物的来源，也是万物存在的模式；第二篇论述了事物之间的区别以及转化的原则，宇宙及其中的万事万物都是按此原则形成的；第三篇论天；第四篇论地；第五篇根据“月令”讨论季节；第六篇表达天、地，以及所有自然现象相互间连接、呼应的原则；第七篇探讨了人的产生和本质；第八篇讨论人的智慧；第九篇论君主。

从最初的基础物质出发，通过第一次裂变，分为天和地，形成了空间和时间的结构，形成了人类的起源，并且在圣人和君主那里发展到人类的最高形式。这部百科全书和《吕氏春秋》一样，缺少一种明晰的结构。然而，在前面部分的篇章里，从原初的单一性发展到圣人，展现了一种把所有哲学及技术流派整合在一起的宇宙模式。

《吕氏春秋》的成书时间比秦完成最后的统一征服只早20余年，很显然，该书和政治统一的雄心是结合在一起的。文章反复强调君主的重要性以及统一所具有的价值。它辩解说，在遥远的古代、还没产生统治者的时候，或者在边远的、还不存在统治者的地区，人们只能像野兽那样生活。亲缘关系、等级制度、礼仪行为、工具或技术方式，以及所有其他一切文明所具有的特色，都依赖君主，因为是他们引进或者维护了这些因素。但是君主的功能只能通过一人统治其他人来实现。如果缺少宇宙统治者，缺少他

制定的所有规则、度量、判断标准或理念，都会导致混乱和战争。[13]

史学著述

在西汉王室所编的《淮南子》一书出现几十年后，《史记》这一历史著作出现了，它旨在从理论上论证汉帝国。《史记》一书的主要作者司马迁，其父司马谈是武帝时期的史官太史令。由于司马迁为一位打了败仗的将军辩护，惹怒了汉武帝，被处以腐刑——这种刑罚常常导致受刑者为荣誉自尽，而不只是某种失去颜面。

在给自己的朋友任安的书信《报任安书》中，司马迁为自己的抉择做了解释，他忍辱负重、苟且偷生，只是希望能在有生之年完成一部伟大的历史著作："网罗天下放失旧闻，略考其行事，综其终始，稽其成败兴坏之理……亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。"[14]

司马迁的志向是写就一部囊括所有人类社会、从传说中的黄帝时代一直到他自己所生活的时代的史书，这个雄心成就了《史记》。他把《春秋》视作历史著作的典范，但他的著作涵盖了该书所记时代之前和之后的历史。司马迁把他父亲关于"六家要指"的论著收入到后记中，暗示他的这种历史范畴具有一种动机，说明了他为什么要写这部《史记》。这篇文章褒扬了道家，因为该学派"同时迁移""应物变化""立俗施事"，因此，它在六家之中代表着一种整体智慧的理念，这也正是司马迁在他的著作中想要尽力达到的。

全面综合的主题也从司马迁决定建构的原则表现出来，该原则认为自从黄帝创立这个国家以来，这个世界就是由一系列的宇宙主宰所统治的。他的著作中第一个部分为十二"本纪"，每个"本纪"都记载了一位统治者或者一个朝代。从汉代统一的历史回溯到历史的最初阶段，司马迁得出一个推断：存在着一个完整的"帝统"，它从未间断地从黄帝传到了他自己这个时代的皇帝——汉武帝。在战国时期的大辩论中形成、作为知识领域统一基础的唯一君主的理念，在这里表现为一种统一的历史原则。[15]

除了"本纪"之外，沿着贯穿历史的"帝统"线索，其他种类和章节包括"表"，这是一种记录了诸侯国贵族和诸侯王关系的历史年表；"书"，追述了礼、乐、历法、祭祀等这类给予帝国直观可闻的概念的内容；"世家"，主要记述诸侯国和汉代诸侯，它和"表"共同把早期的诸侯国构成一种帝国的理念；"列传"，记录官员、使者、将军、商贾、艺人、诸子、学者、诗人、巫觋、刺客、侠士——都是普通人——为我们提供了战国到秦汉时期一幅广阔的社会画卷。

虽然《史记》不是经，但它采取了经的结构和注释方式。该书的第一部分十二“本纪”模仿《春秋》构成一种历史事件的编年序列。他所命名的“纪”几乎是“经”的同音字，而且都有同样程度的意思：“导线”“标准”“管理”或“调整”。其他更多的篇章则类似于“传”，即注释。尽管《史记》“列传”中的人物和故事与《公羊传》中“表”的解释没有任何共同之处，但它们和《左传》所用的史料却是相似，司马迁解释说，这是因为《左传》最精确地接近孔子对《春秋》的解释。《史记》中对普通人物的传记因而发挥着为“经”提供注解的功能，为简短、枯燥的系年提供了素材、细节和情节。[16]

司马迁的著作还旨在成为一部综合式的早期文献的选集。对孔子的记述包含了《论语》中的许多段落，按照历史进行布局来提供一种背景。其他的一些人物传记——比如屈原、贾谊，以及司马相如——也都收录了由传主们创作的大量作品。司马迁还从《左传》中借用了很多素材，尽管他将该书的古老语言重新撰述，他关于战国时代的历史也多引用诸如后来被编为《战国策》的那些文献。一些哲理性的著作比如《孟子》也被引用或改编，来为《史记》提供素材。总之，尽管《史记》是由司马迁与其父创作的，但该书频繁地引用或汲取了其他著作的内容，使它成为一部由多种声音组成、百科全书式的文学作品，在汉代早期就已闻名。

作品所具有的这种多种声音的属性，通过在所引资料和真实人物之间产生颇具讽刺意味的相互作用，具备了提供历史教训的功能。这类例子有秦始皇所立的言过其实的刻石纪功以及司马迁对其实际统治的描述，或者汉武帝的术士所做的承诺和实际上获得的结果之间存在的明显差异。同样，主要借这些历史人物或同时代的人物之口，以及根据不同历史事件参与者的视角，把人物分为不同的类型来记录，《史记》就能表现出公允性，立论就显得更为普遍。倘若只有司马迁本人的话语，这些都会变得缺乏。[17]

司马迁通过在史学著作中加入自己的评论，把自己塑造成为一位当代的圣人。但是，随着作为国家正统学说的儒家经学取得了胜利，《史记》因其所持的道家倾向而成为批判的对象。公元1世纪，班彪、班固父子担负起撰写汉代历史的任务，他们采纳了司马迁作品的结构，视之为一种模式，但是他们抛弃了他的宇宙观，批评他没能坚持儒家的道德观。[18]

虽然司马迁声称他写历史是为了赞颂汉朝，但实际上他在撰写汉代统治者——著名的汉代开创者汉高祖以及当朝的汉武帝——的传记时，都进行了激烈的批判。与此相反，班固在他的诗歌中，认为东汉的前三位皇帝即便谈不上圣人，也算得上是聪明的统治者，因为他们使国家前进成为一个儒家的政府。对东汉的褒扬，就必须对西汉进行批评，司马迁对西汉统治者也是轻视的，因此班固就能够大量地使用司马迁提供的材料，同时诽谤司马迁对皇室持有敌意。

但是，班固还批评司马迁，认为“其是非颇缪于圣人”，尽管司马迁把孔子和《春秋》作为他的样板，自己还模仿一些相对次要的经典作家，比如说战国时期的诗人屈原。更重要的是，在司马迁之父所写的论文中，其结论实际上是提倡道家的优越性，这导致人们指责司马迁自己实际上也是一个道家哲学的狂热分子。结果，司马迁在其《史记》中对几个部分的分类——视汉代创立者和项羽均为统治者，视抗秦起义的领袖陈胜为“世家”——以及某些时候还颂扬刺客、侠士以及商人，这些都被视为明确的道德偏向。

班固《汉书》的成书标志着史学编撰性质的一种制度化的转移。《史记》是司马谈和司马迁父子的家庭努力，班彪本人虽然也私撰了史学作品，但班固和他父亲一样，刚开始时是单独撰述，也同样因“私修国史”而被捕入狱，但他很快就被汉明帝启用，去写一部汉代历史。[19]这标志着官修史学的起源，官修史学也成为整个中华帝国各王朝的标准特点。

朝廷任命史官编撰皇帝实录和个人的传记，这些记录最后就形成“国史”的内容。东汉史官位于洛阳东观，有一部分由官方发起所撰的传记资料流传至今，名为《东观汉纪》。史学撰述的官修化在唐朝时达到顶峰，表明王朝官修史学的编撰质量下降得极为严重。

诗赋

除了司马迁之外，汉武帝时期的另外一位大作家是司马相如（约前180——前117年），他发展出一种诗歌般的语言，来表达其包罗万象的理想。他的“赋”整合了《楚辞》的元素——最令人瞩目的是，在神灵的陪伴下漫天飞舞，或者和女神发生一场浪漫的艳遇。他利用幻化多变的词藻来描述域外的生命、矿物和植物，把他的诗赋和颂扬的主题联系在一起——把奇珍异宝献给统治者，作为其权力的象征。司马相如的诗赋和散文强调语词的力量，使读者陷入迷幻之中，或者深入事物之本性。这种力量和宗教化的语言联系在一起，华丽的辞藻和狂想从这些语言中产生出来。[20]

在西汉的大多数时间里，诗赋被视为朝廷最重要的作品，司马相如被认为是最伟大的作家——诗人眼中的典范。然而，随着儒家经学地位的上升，其艺术风格中的很多方面都被抛弃了，一种以扬雄（前53—18年）为代表的流行趋势开始出现。在扬雄年轻时，他曾经在所写的诗赋里采用了司马相如的风格和主题。然而，后来他抛弃了这种形式的诗歌，因为它缺少一种道德的严肃性，而且其梦幻般的人物形象和浪漫语言不符合儒家的写作理念，儒家认为，写作应该语言平实，直接表达情节和角色。[21]

在扬雄所著《太玄经》一文中，他认为诗歌应该成为道德教化的工具。他

推崇那些作品保留在《诗经》中的周代作家，视之为自己敬仰的楷模。自战国时期以来的儒家作品——比如《孟子》《荀子》和《毛诗序》——都证明了一个道理：这些史诗都直接而诚挚地表达了作者的道德目的，这些作者要么是周代早期的“圣”“王”，要么就是受其影响的史学家。[22]因为诗句意味着直接的道德说教，语言也应该是明确和清楚易懂的，应当避免任何可能使它的意义变得模糊不清的华丽辞藻和修饰。过分的修饰或者人工斧凿的语言是司马相如及其模仿者这类“辞人”最大的缺点。虽然他们感情四溢的词藻可能令读者着迷，但他们不能够引导人们产生良好的言行举止。因此，扬雄总结说，这类作品“文丽用寡”。班固在他的诗歌中也采用了这一观点，他批评司马相如以及欣赏此种文风的西汉朝廷。

尽管在西汉末期，史诗是特别讲求文辞的典范，但有文学抱负的人不从事史诗创作（至少留传后世的不多）。名垂青史的汉代著名诗歌作者往往是统治者、嫔妃或将军。作者吟唱着，或者对某个社会现状——通常是某种人性悲剧——充满感情地予以回应，这些诗歌都是明证。大多数诗歌都描写自杀或永别，另有一些则简单地描述自己的处境或者毫无隐讳地表露自己的情感。其中一个例子是汉朝创建人刘邦最大的对手项羽唱给其爱妾虞姬的一首歌，据说作于其最后一战和自刎之前：

力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。

骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！[23]

汉代的大多数诗歌都不是知名作家所写，而只是以“乐府诗”或者“古诗十九首”命名。“乐府诗”的得名，是由于汉皇帝建立（或恢复了古代）“乐府”这种政府机构来为国家祭祀、宴饮、朝廷招待、行军创作歌曲。这些歌曲都由级别较低的专业音乐人所写，和庙祭的颂不同，它们反映了一种到处都能看到的口语、民谣风格，可能还与中国早期的流行创作有关。它们的特点是客观，不夹杂主观评论，内容和形式不落俗套，缺少反观内省，历史感淡漠，过渡突然，语言比较大众化，语句反复重叠，多用俗语。但倘若说这些作品是民歌则是不恰当的。它们被创作出来，是为了在朝廷进行表演的，它们表现为一种经典文学和方言白话的混合物。因为它们是用来表演，要使观众不求助文字就能理解，于是这些诗歌的语言简练，多重复句，而且它们经常由受皇帝或者宫廷喜欢的、更为流行的作品改编而来。这就是它们和真正的民歌之间的重叠相似之处。[24]

最简单的宫廷作品类似于劳动号子，比如《江南曲》：

江南可采莲，

莲叶何田田。

鱼戏莲叶间，

鱼戏莲叶东，

鱼戏莲叶西，

鱼戏莲叶南，

鱼戏莲叶北。[25]

这个片段似乎是劳动号子的一个翻版，为劳动者提供一个劳动节奏，使他们保持重复劳动的节拍，并起到缓解疲劳的作用。其他一些乐府音乐则更加精致和富有戏剧性，但是它们仍然在观点、内容快速过渡、转折过程中，向流行音乐学习，在讲述故事的过程中缺乏一种明确的时间先后次序，用来表达独唱和合唱二者之间相互转接的复杂结构，以及对某些句子或者词语的反复、高频率使用。[26]

还有其他一些乐府歌曲证明其目光瞄准的是宫廷观众中文化素质较高的一部分人。经常提及历史人物或文学人物，意味着对作者及其目标受众有过文本的学习。还有一些讲到了灵魂和神仙一起飞舞、逢会，则是完全不同的精英们的关注点。除了在描述主题方面不同之外，这类诗歌更改了民歌的复杂结构和转折方式，采用一种、有时是两种观点的更连续的叙述方式。一个典型的例子是下面这首诗：

青青河边草，绵绵思远道。

远道不可思，宿昔梦见之。

梦见在我傍，忽觉在他乡。

他乡各异县，展转不可见。

枯桑知天风，海水知天寒。

入门各自媚，谁肯相为言。

客从远方来，遗我双鲤鱼。

呼儿烹鲤鱼，中有尺素书。

长跪读素书，书中竟何如。

上有加餐食，下有长相忆。[27]

在这首诗里，吟唱者是一位妇女，她的丈夫在戍守边关（已在诗名中提到）。整首诗叙述了这位妇女的心理感受，在诗的最后，丈夫的书信中出现了第二个声音。在诗的开头几行，每句诗都用上一句的最后一个词语开头，通过这种诗化的语言，使第一种声音里充满了深深的悲怨，和诗中富有韵味却令人肝肠寸断的内容相比，形成了极为强烈的反差。

在这种比较简明的诗句中，作者深思着自己的经历，或者在想象中把自己置入“他者的声音”。这种风格在东汉所谓“古诗”中得到进一步的发展。[28]这些诗的特点是两位常见对话者：一位是闺妇，另一位是她的丈夫——一位希望博得功名的年轻人。希望逐渐破灭为绝望，这些人物悲叹着时光流逝，他们逐渐老去，直至死亡。诗歌的语调不断变化，忧郁的深思，直接的哀叹，沉溺于美酒与音乐，“及时行乐”。诗人专注于自身的内在体验，玄思着人类的长生之道，他们把叙述因素减少到了最低限度。与此相反，诗人记叙了以下这些情景：比如，亲历过的某个场景，然后是抒发由此引起的情感。这些诗被标注为以备阅读的文本，系之以视觉印象。这些印象是由语法、语义并列句来描绘，或者用对偶句来完成的，这取代了乐府诗中常见的重复句。

乐府有时会受到儒家学者的谴责，因为它们采用了战国晚期才形成的俗乐“郑卫之音”，而这类俗乐曾经被孔子谴责为“淫声”。随着经典思想的影响日益提高，礼仪制度进行改革，国家实行节俭政策，于是，乐府在西汉晚期被废除了。然而，既然儒家诗歌理论家也强调说，周代诸王们搜集民歌以观民风，乐府诗仍然是一种合法的形式，而且变成了“诗”的一个标准种类。尽管“古诗”对长生和物质愉悦的痴迷不符合儒家的道德理论，但它们简洁的语言、诗人直抒胸臆的风格、雄心壮志的主题等都符合东汉文学所倡导的理念。到汉代末期，曹氏家族及其追随者们修改了这些“古诗”“乐府诗”的技巧和主题，形成了由著名文人所撰的第一首诗歌。

儒家著作

经学对汉代文学产生影响的最明确的证据或许是儒家著作，它们是国家图书馆目录的一个种类，由刘向、刘歆父子二人于西汉末期和王莽统治期间父死子继、共同完成。班固将其修改后收入到了《汉书·艺文志》中。图书

目录的分类系统为我们打开了一扇窗，使我们能够一窥当时知识领域的结构，因为它们向我们揭示了社会对各知识领域的组织方式。刘氏父子对书目的安排建立在以下假设之上：经学是正式写作的模范，也是其他各类文章的源头。他们认为这个是圣王所作，而且他们把每类文本都追溯到周朝时期的某个政府机构。

由于图书目录把知识的统一视为一个理想，它就把其他所有不同的学科或交叉学科的文本视为需要予以纠正的错误。刘向解释了在学术辩论中的花言巧语就是“便辞巧说，破坏形体”：

> 昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传。战国纵衡，真伪分争，诸子之言，纷然淆乱。至秦患之，乃燔灭文章，以愚黔首。汉兴，改秦之败，大收篇籍，广开献书之路。[29]

刘氏父子列举了一些发起搜集整理文献的汉代皇帝，他们召集学者，编撰了最后的目录。他们对创设国家图书目录进行的描述，正和《吕氏春秋》《淮南子》相呼应，因为后两者之所以能够完成，正得益于当时的君主。他们召集学者，为的是编成一部集大成的作品，并且恢复散失的部分。[30]

刘氏父子赋予经学以核心的地位，以为它们是其他所有作品的基础，这一点也通过目录的名称表达出来。目录分为经典技艺“艺”和其他作品“文”。“经”直接由“圣王”创立，而其他各类的文献则来自于想象中的早期国家的一些机构。正如官员从统治者中得到他们的权威，那些次要作品所具有的局部真理都来源于圣人的著作。全部非经典的知识种类都是通过“经”或者孔子作品中的某一句话而变得合理合法，这也证明战国时期出现的哲学思想或作品都是经学的细枝末节。“今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔。”[31]

按照刘氏父子的看法，尽管战国时期的思想家都只代表了对部分权力的字面表达，他们也都保留了经学所具有的真理因素。在汉代，当一位真正的君主到达这个世界时，他将把这些失散了的经典重新汇聚为最原初时的整体。同样的模式也适用于诗歌：

> 古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰“不学《诗》，无以言”也。春秋之后，周道浸坏，聘问歌咏不行于列国，学《诗》之士逸在布衣，而贤人失志之赋作矣。[32]

于是“诗赋”引用了扬雄的赞叹：“诗人之赋”远比“辞人之赋”要好，他还呼吁恢复汉朝皇帝所提倡的道德严肃的正统理念。

在这些段落中，文本著作和政府相对应的关系是非常明确的。“经”就如同早期的“圣王”，“诸子”及新诗的出现被认为是政治混乱的表征。汉代政治的崛起，通过恢复早期的经典原理——如果不是早期的文艺形式的话——推动了文艺的进步。刘氏父子通过把不同的文献种类追溯到周代的政治机构，发展了著作和政府的这种对应关系。于是，儒家思想来源于负责民众和教育的“司徒之官”，道家思想出自“史官——天官”，阴阳家出自“羲和之官”，法家出自“理官”，名家出自“礼官”，墨家出自“清庙之守”，纵横家则出自“行人之官”，等等。[33]

把学术与政治机构相联系，既反映出学术权威和政治权威的平衡，也反映出将破裂的世界修复为一个整体的理想。书目强调各派学术著作都由某个官僚群体共同写就，其中每一个人都拥有某种形式、有限的专长。只有当他们在统治者的组织下联合起来，才可能就某个知识领域编写出一部完整的、有注解的记录。于是，在目录中，知识的最高统一性就类似于君主统治之于帝国。

然而，除了这个统一的理念，书目没有列举各派学术的全部缺点。经学文献尤其如此，因为它们都是以多种形式存在的。《易经》保留得最完善，因为秦朝没有压制它，但即使是《易经》在汉代都有十多种版本。其他的经典通常是专注于某个特定的版本，因此都分裂成了相互竞争的学派。诸子思想家都是片面和局部的，诗歌失去了和政府之间的联系，变成一个特殊种类。在诗歌里，作者用精心设计的语言、飞舞的想象力，表达了普通人的悲哀和绝望。兵家的著作专注于将帅运兵策略和诡诈之道，方技转到了不能掌握星相的技术型专家之手。长生久视之术被那些专家演变为延长寿命的欺骗把戏，从而将长生久视之术彻底毁灭。[34]

对专门学派的抨击表明了目录的最终主题，即包罗万象的技巧，相对于有限的、技术性的技巧的优越性。这种观点产生于各哲学学派的自我评判，这在目录创作中有所显现。所有著作都被分为七类，即“七略”。前四“略”——“辑略”“六经略”“诸子略”“诗赋略”——是由刘向、刘歆父子完成的；后三“略”——“兵书略”“数术略”“方技略”各由一位该领域的专家编成：一位步兵校尉、一位太史令，以及一位皇帝的御医。于是，文学和总体性的技巧，包括无所不包的六经，都是由负责此项事务的文书官来操办，而技术类学科就由技术专家负责。学术分类按照等级排列，在每个技术种类之前都有一个总的序言。另外，哲学著作和诗歌都被视为经学的派生物，而技术类的作品则没被归结到以“经”为模型。

技术类文献的衰败形式也表现得异常不同，诸子因为其局限性，诗歌也由

于缺少政治目标，迷恋于词藻，它们二者都降低了六经。但它们都是经典遗产的成分，如果遇到一个智慧贤明的政府，它们就能得到修复。相反，技艺的存在会破坏儒家原则，而且其著作并没有可能弥补自身。

在书目提要中，对版本特色的记述和等级的划分与战国时期所采用的方式不同。在那个较早的历史时期，思想家们把自身和那些方技学派区分开来，他们声称拥有了一套整体智慧，不但包罗万象，而且能够指导具体的技艺。借此，他们将其学术地位等同于君主的统治。然而，在转向撰写综合性文本的过程中，以及再解读当前通用文本时，这些哲人们都自动降级为经学所体现的全面知识体系中的一部分。

在这个新的知识秩序中，经学与时俱进地表达了一个统一的世界，它本身就代表着君主体制和一种统一的智慧，与之相比，其他任何知识都是不完整的。由哲人们所表达的、旧的战国等级制度，在“知识”艺术凌驾于技术知识的这种序列中得以保留，但在此时，在由“经”和“注”所定义的一个更大的等级秩序中，哲人们都被置于屈尊、附属的地位。同样，诗歌和历史，实际上所有形式的创作，都只能置于由国家经典所建立的这个知识世界中进行解读，这种经典也就是人们所理解的汉代帝国的文本形式。

第10章
法律

在古代中国，法律是一个多变的词汇，与生活的很多方面联系在一起。它是和宗教信仰、宗教行为紧密相连的一套权威主张，是国家借此把自己的标准强加给社会的一系列法则，是确保长者权威的一套延伸的家族结构，是一种语言形式，是一种职业类型，是一种把某些不利的人口因素驱赶到边疆前线的方式，也是一种招募劳力为国家服役的渠道。

成文法最早出现在战国时期，当时诸侯国将征税和征役对象扩大到城市中的社会低层和内陆的农民。那些负责落实这些任务的地方官需要一套成文的法律和规则来保留记录，处罚罪犯，以及用于其他行政管理方面。但这些法律并非仅仅是理性的行政管理的工具或野蛮的实用政治需要，而是深深根植于这个社会所赖以产生的宗教信仰和礼仪制度。

法律和宗教信仰

《左传》中的历史故事发生在公元前7世纪到前5世纪之间，它们描绘了周代贵族通过血祭仪式来唤醒那些强有力的神灵，召集这些神灵来推动实现他们的誓言。这类“盟誓”通过在参加者的嘴唇上涂抹祭物（牺牲）的鲜血或者坑埋“牺牲”的方式把它们送到神灵的世界，被广泛运用于城邦或者宗族之间的结盟。他们还规定这种建立在协商基础上的制度应该让所有加入同盟的人见证。近年来在山西侯马、河南温县和沁县发现了这类“盟誓”坑，通过对这些遗址中出土文献的辨读，显示这些资料是怎样为一个建立在书写基础之上的政治权威提供宗教信仰基础的。[1]

除了盟誓之外，把早期法律神化的第二种写作形式是商周时期在宗教崇拜仪式中使用的青铜器上的刻划符。这类刻划符除了其他一些功能之外，还具有和祖先联系的作用，并且使任何君主所赐的礼物或者政治权威的赏赐变成永恒。到了西周晚期和春秋时代，一些刻划符都记录了法律判决，多是关于土地争议的。陕西岐山董家村窖藏中发现了一个青铜器具，记载了一位受到刑罚的牧人，他被处以鞭打和“（黥）墨”之刑。到了公元前6世纪，根据《左传》记载，郑国和晋国铸了“刑鼎”来保存他们新施行的法律。于是，在祭器上铸以纹饰或刻划符具有一定的权力，在周代具有其特权，它们都被加以调整和改造，来使新兴地方权威合法化。[2]

通过盟誓或者铸造青铜器“刑鼎”来使法律神圣化，这并未因后来出现了简

牍文书这种更为精致的书写方式而终结。汉代文献中保留了好几个资料，记录了秦汉之际到汉代早期用歃血仪式来郑重发布新的法令。当然这个时候的重点转移到了作为约束力量的誓言文本——一种对神圣的文字内容的认识和理解。[3]

近年来在云梦（古属秦国）和包山（楚地）官吏墓中出土的战国法律文书是典型的例子，也显示出这种早期法典与宗教的联系，说明法律文书在葬礼中也具有某种形象。现在还不清楚这些文书被置于墓中是因为它们是力量强大的神圣语言，能够保护墓主死后的生活，还是因为它们是墓室建筑设计中的一个部分，墓中的所有材料都是为了墓主人能够在地下世界保持生前的生活方式。在这两种情况下，在静静的、层层叠加的丧葬礼仪和政治权威的空间里，这些法律文书起着类似周代青铜器的纪念作用。墓主人通过君主赠予而获得这些文书，表明对其下属拥有权力，也是行使其特权的工具。既作为约束，又作为授权，这些文书被带到死后的世界，以保持死者生前所拥有的地位。云梦和包山发现的法律文书不仅仅是对周代青铜礼器的继承，也是对周代盟约的继承。和这些礼仪盟誓一样，法律文书被埋入地下，是为了把它传递到魂魄的世界。但更重要的是，它把皇帝的政策直接传递到执行政策的领袖之手，这些执行者反过来又把它们传递到其下属或者亲戚那里，通过这样的方式，法律文书在构造这个国家的过程中起到了枢轴作用。

地下契约文书上的人名都是地方权势家族的首领，他们和正在崛起的统治者同属一个时代，并且向后者及其亲族表示效忠。这些誓言不但约束着家族首领，而且也约束着他们家族一些次要的成员。同样，战国时期的法律也被刻在礼仪资料上，赐予这些政策执行人，这些人接受了这些神圣的物品，也就和统治者站在了一起，统治者由此向他们发号施令。在任命仪式之前举行实际的法律文书授权仪式，对日后法律发生作用而言是中心事务，因此司法礼仪在葬礼上也被实施。

从云梦秦简可以很明显地看出，法律集中在皇帝对官吏的控制方面，普通人则居于次要的地位。在这些文书中，被当时《秦律十八种》的编者集中使用最早、最长的部分几乎都是关于官吏行为的法律，记录档案的准则，考核官员的方法。第二部分是《仓律》，指出了官仓的维护和档案记录等。第三部分是《杂律》，与前二者紧密相关。第四部分《法律答问》界定秦律的条文，规定其诉讼程序，以便于官吏能够按照朝廷的意图来解释和执行律文。第五部分是《封诊式》，指导官员在调查和审讯过程中，要有合适得体的行为，以确保精确的结果，并把它们上报朝廷。[4]

对控制地方官吏的强调还出现在同一个墓中出土的《为吏之道》这种法律文书上。官吏必须服从上级，抑制私念，并且修建道路，以便中央可以迅速直接、不费周折地到达本地。它赞扬忠诚、无私无偏、正视现实的品

质，视其为最高的道德。它抨击个人欲望、断于己见、抵制上级、专注于私务的品质，视其为最大的错误。简而言之，它提倡一种新思想：官员就像导管一样，他向朝廷传送他的忠诚，把朝廷的决策传输到边境，丝毫不夹杂自己的意愿或想法。[5]这个墓里所葬之人正是这种通过法律文书的指令造就出来的官员。

早期法律隐含的原则与该时期的仪式行为也联系在一起。两个特殊意义包括在契约交易中的刑罚思想，和冠名、正名的重要性。[6]

在公元前4世纪的包山楚墓中出土的不但有法律文书，还有方术材料，它给我们披露了一个通过自商代沿用下来的祭祀模式来进行诅咒/厌胜的体系。法师/占卜人确定那些可能带来病魇的鬼魂的存在，确定它们和病人之间的关系，以及用以抚慰鬼魂所必需的祭物种类和数量。宗教仪式是一个和无道德维度的世界进行交换的操作过程。有一个类似的确认鬼神，驱除鬼魂或者取悦神灵的宗教仪式——“鬼魂学”——在云梦秦墓中也有发现。这篇文献的名字叫作“诘”，这是一个技术术语，在法律文书中的意思是“审讯”，但同时也指通过书写文字的作用来命令神灵；在周代的文献中，这个术语意味着“通过书写内容来把自己祭献在神灵之前”；在这里，一个表示和神灵的文字联系的术语被运用到法律实践中，通过证人提供的证据来制作书写文件。信仰和法律语言之间的这种紧密关系在云梦出土文献中随处可见。[7]

控制鬼魂的文书和法律文书的共同之处不只是具有相同的词汇，还表现为共同的行为模式。在两个领域——信仰和法律——命令和控制都始终贯穿以下整个过程：对不吉的事物进行确认，并根据其不同的严重程度，采取足以对抗威胁或者能够弥补损失的反制措施。法律刑罚具有微小而明确的级别层次，如同商代以来用不同的祭祀来对付作祟的鬼神。驱邪和刑罚之间的这种对等关系在秦或者汉代早期成书的政治哲学著作《韩非子》中的有关章节中也被提到：“鬼祟也疾人之谓鬼伤人，人逐除之之谓人伤鬼也。民犯法令之谓民伤上，上刑戮民之谓上伤民。”[8]

云梦秦简包括了《日书》——这种文书旨在帮助人们判断日期的吉凶，即某一个具体日期是有利于做某事，还是不利于做某事——里面还包括了一个通过占卜来对抓贼（这是一项法律关注的事务）的指导。它描述说，当贼实施犯罪时，可以通过日期来判断其外形特征。其他的简牍则教人怎样择日就任官职，并且指出在每天不同的时间段接待客人，将会产生何种结果。由于这些占卜文书和法律文书埋在一起，很有可能墓主人（死去的官吏）或者他的下属在其日常行政管理活动中都在运用这些原理，这进一步模糊了法律活动和宗教行为的界限。[9]

早期中华帝国法律和宗教的联系造成了政府行为和天地、自然的一致。比

如，法律规定死刑只能在秋季进行，因为这个季节是腐败和死亡的时间。如果一个被判死刑的人由于司法程序延期，或者因故拖延而侥幸活过了冬天，那他就很有可能不再会被处决。有一个故事说，在汉武帝时期有一个酷吏叫王温舒，当时处决了地方豪族中的数千人，“会春，温舒顿足叹曰：‘嗟乎，令冬月益展一月，足吾事矣！’”[10]

一个相关的常规做法是对重犯之外的所有轻罪进行大赦。这类大赦通常是在一些与皇室有关的庆典场合作为恩赐之举而进行，比如皇子出生或者立太子。发生自然灾害时，朝廷会认为它们可能是由政府苛政造成的，在这样的情况下，也会举行大赦。皇帝的角色决定了他操纵着人的生杀大权，因此他的大赦是在模仿上天的好生之德，在模仿他的精神之父以及其他相关神灵。[11]

认为人类的不端行为会影响自然秩序，这种思想导致了一种确切的与刑罚有关的法律观念的形成。刑罚会被施加“报”，暗示着将被犯罪扰乱的自然平衡恢复正常。为了起到预期效果，一项刑罚既不能太严酷，也不能太仁慈；如果刑罚和真实的犯罪不能平衡，自然秩序就无法再恢复了。以这个理论为基础，学者们在某些情况下会争论由于不合适的刑罚或者根本没有给予刑罚而造成的特别自然灾害，或非正常现象。[12]

法律和行政管理

虽然战国及早期帝国时代的法律仍然与该时期的宗教行为和理念紧紧联结在一起，但它仍然是确保社会秩序的行政管理工具。从它的这个角色而言，法律远远超过了单纯地禁止某种行为、讯问他人，然后行刑或者处以罚金。整个社会结构被建成一个由法律规定的赏与罚的过程。这个时期的司法行为把一个正常发生作用的社会归因于它的面貌能够被皇帝及其代理人很好地理解。

最清楚明白的一个例子是奖惩的区别建立在被卷入的这些人的身份地位之上。皇帝拥有半人半神的地位，它把处置冒犯皇帝及其财产行为的法律称为滔天大罪。比如，对皇宫或者皇陵做出破坏之举的人将被处以死刑。如果某位匠人不小心造成皇帝所乘车马的轮轴破裂，匠人将被处死。即使是意外地打碎了皇帝所赐的礼品，比如一只鸠杖，也可能导致一位官员被斩首。

这种对过失和刑罚划分等级的做法还被运用到普通人家。被亲戚告发的犯罪行为要比被陌生人检举揭发的罪行严重得多，年轻人对年长者犯罪，其罪行要比年长者对年轻人犯罪严重得多。由于秦律给父母的权威以法律认可，因此，一位人子如果告发他的父亲，他的话不能够作为证据，告发者

反而可能因为这次检举而受到处罚。父亲能够免除孩子给予他的伤害，但是如果孙子打了他的祖父，他将被处以黥刑，并发配服劳役。父亲能够利用法律体系来给予他自己的家庭某种处罚，甚至是鞭打或者处死他们。通常而言，父亲以法律的名义对孩子施加的低级别的暴力行为似乎就是标准情况。公元1世纪的王充在传记中强调说，他的父亲从来不鞭打他，这件事对他来说是难以忘怀的。后期的著作显示，2000年以来，这类鞭打在中国的教育过程中是家常便饭。

沿用到汉代的秦律中最令人瞩目的一个特征是“连坐”。针对某些特点的犯罪，刑罚并不止于罪犯本人，而且还会牵连到其家庭、邻居，对于官员犯罪而言，还可能把其上级、下级，甚至他的举荐人都卷入其中。但联系最紧密的是他的亲属，而且集体性刑罚涉及的范围为我们提供了亲属关系的范围限制的重要证据。在当时的帝国，这种限制在社会和法律方面都具有重要意义。

对亲戚处以集体性刑罚有一个专门术语叫作“灭族”。在春秋时代，“灭族”一般是指一种政治事件，即一个贵族家族消灭掉另一个贵族家族，通常是屠杀对方所有的家族成员，或者把对方家庭成千上万的人变成奴隶。到了战国时代，这个词语的内容发生了变化，如同埋入地下的法律文书中所指出的，这个词语在当时指违背了盟誓的个体家庭的毁灭。在那不久以后，它开始包括对那些在战场上失败的人的家属处以刑罚。于是，在秦汉时期，“灭族”开始变成一个法律工具，有助于政府在消灭、征募或控制个体家庭时发挥作用，因为这些家庭是帝国权力的基础。[13]

如同经典著作中描述的，这种扩大的对犯罪行为负责的家庭义务，和血亲复仇这种道德义务具有类似的重要性。首先，复仇之举要求的是集体负责。东汉早期写就的一部回忆录描述了相互仇视的人是怎样导致整个家庭的毁灭的。在一些例子中，复仇者没能杀掉真正的仇家，而是杀掉了对方的妻子、孩子或者其他一些亲戚。有时候，被复仇者的一位亲人会主动跑去见复仇者，希望通过自己的献身来换取这位亲人的性命。由于复仇的义务建立在亲缘纽带之上，复仇者和牺牲者的角色总是表现为以集体亲缘为单位，而非以独立的个人为单位。

国家采用的“灭族”政策，反映了或者激励了这种社会行为，法律条文要处罚的对象是那些地方上的世仇斗殴。[14]因而，集体所负的法律义务在某种程度上就成为国家干预以血亲复仇为内容的社会的一种方式。在一个人们的亲戚被迫要为其复仇的世界里，任何杀人者都毁灭了一个家庭，甚至国家也不能把自己从杀或被杀这种规则中解脱出来。在很多案例中，复仇的目标是那些执行过司法处决的官吏。

集体连带负责制不但是政府用大规模的刑罚来恐吓人民的手段，也是保证

人民相互监督的方法。如果一个亲戚或邻居告发与他们有某种联系的人的犯罪行为[15]，他们不但能够免于刑罚，而且还能得到奖励。早期帝国政府寻求方法，希望用为数不多的官吏来治理大量人民。因此，正如秦国首相商鞅在其变法中所说，统治一个国家需要全民的参与，如本书第48页（见页边码）中所引段落。[16]

通过集体连带责任制和互相监控，国家希望塑造它的人民，使之能够主动地执行上级下达的法律指令。在这样的一个社会体系中，人民将裁决他的同伴；或者更精确地说，他们将裁决那些和自己捆绑在一起的亲戚或者构成集体责任纽带的同伴。在商鞅所提倡的法治国度里，一个人如同生活在古典世界里，将面对那些他被迫去复仇的人对他的审判。

法律文书中的刑罚还意味着存在着一种社会等级，它是通过彼此负有恩惠和债务的关系而建成的。法律没有简单地规定某种具体的刑罚，而是指出每一宗犯罪都将产生一种义务，它将以某种具体的行动，或者特定的赔偿方式来偿还。作奸犯科但社会地位不同的人，都具有不同偿还责任的方式。个人不同的社会地位决定了其应得的刑罚，正如他所犯的罪行性质一样。在秦律和包山楚简材料中，决定性因素是罪犯与掌握刑罚形式的官吏的私谊。这种关系可以用被卷入相互交易的官吏所出具的礼品收据来证明，被写入了刑法。[17]

最清楚的例子是授予爵位头衔。这些爵位头衔是通过为君主效忠而被其授予的，最早是通过兵役获得爵位，其次是因为向国家捐助一定数量的报效而得到爵位头衔。爵位头衔是普通人可能获得的主要报偿，而它能使获得者减少受到的处罚。[18]这意味着任何拥有爵位头衔的人所犯的罪行都可能被降低受罚的程度——或者更精确地说，爵位头衔能够被归还给君主，以换取减轻某个普通处罚。在秦朝的法律秩序中，这种为了减轻处罚而进行的地位交换，是通过一种高度复杂的形式来操作的。

在秦律中，官吏犯罪通常是处以罚金，衡量单位是一定数量的铠甲。[19]这些个人拥有爵位头衔，借其保护，因而享有附加的权力，能够赦免任何不端行为，只被要求对军队做出贡献。多数学者认为这是一种经济处罚，因为金钱只能上交来购买铠甲。因此不只是那些从君主那里获得头衔的人能够用头衔来赎罪，那些从君主那里领取薪金的人也能够通过把钱返还给皇帝，来避免被没身为奴的命运。然而，这个原则不是绝对的，没有担任公职的人如果犯了与金钱有关的罪行，或者没能履行军事义务，也必须以“纳甲”的形式上交罚金。既没官阶又没公职的人员，则只能服一定时间的劳役，或者以国家奴役的方式来为自己赎罪。另外，刑罚反映了个人和君主之间的关系，因为劳役是农民最基本的义务。[20]

肉刑可以追溯到商周时代，超出了建立在地位之上的互惠原则，不能够通

过“纳赀”来逃避刑罚。但即便是这些古老刑罚，也会根据罪犯的地位和特权来灵活实施不同等级的肉刑。肉刑分为黥、髡、刖、劓，以及宫刑或死刑，实施刑罚的幅度有轻微的调整，以此和犯罪前此人所做的贡献相对应。

获得爵位头衔标志着把自己和国家结为了一体，除此之外，普通人也能被赐予姓。在周代，姓是一种贵族特权，但是在战国时期，姓被扩大到普通家庭。于是，“百姓”这个过去用来指代“贵族”的术语，开始意指“普通人”。按照法律要求，社会成员需要在一个家族或者家庭内进行登记。云梦秦简法律文书中的《封诊式》指出，任何诉讼证据都应该从姓名、地位（爵）以及法定证人的居住地开始。包山楚简中更早的案例则提供了很多这种行为的例子。[21]

自从普通民众被授予爵位，或赐给此前贵族专有的姓，这些赏赐的性质就发生了改变。如同兵役制的全民化把一项贵族的特权转变为奴役的象征，姓、头衔、登记的普及化也剥去了它们作为权威的这些特性。当周代贵族从周王那里接受头衔或封号时，他们把这些头衔、封号刻在礼器上，向祖宗们汇报，因为祖宗们也赋予后人权力和地位，它们并不完全依仗于周王。与此相反，虽然战国时期农民的赐姓或者封号显示其地位是政治秩序中、法律意义上的一名自由人，却被刻写在最终上交给君主的登记簿上。把一个人的姓名和头衔进行登记，意味着他只是国家法律统治下的一介臣民。

人口登记以及与人口相关的地图，证明国家政权开始把自己的权力升华到法律档案这种表现方式。这些东西神奇地体现着人民和他们所代表的地域。比如，荆轲为了刺杀秦王，假托举行正式的献礼——包括相关的人口登记和地图——向秦王“献地”，以此谋取机会前往朝廷。这类档案在法律上的力量可以从公元前309年的一个墓中出土的“更修田律”得到反映。[22]

到了战国晚期，人口登记已经变成了一种宗教行为的因素。最直接的例子见于放马滩秦墓出土的秦简。该墓的大概年代是公元前1/3个世纪时期，墓中的文书讲述说，一个男子遭受了不公正判决，为了避免羞辱，他选择了自尽。有人求助于“司命史”，在一位神灵的命令下，死者尸体被挖了出来，并且逐渐活转过来。[23]这个故事描述了一个地下世界的官僚制度，它登记着地方法律文书中那些凡人，并与其保持着联系。还有一个令人瞩目的地方是，地下司命被唤醒，以纠正一桩由于人世的司法错误而引起的死亡。

掌握人生寿命的“鬼录”也出现在战国时期的《墨子》和《国语》以及汉代早期的哲学总集《淮南子》等书中。公元前4世纪的楚国帛书也同样包含了一个类似官僚机构的仙班。[24]在汉墓简牍中还出现了一个通过法令来

操作的、更为精细的阴曹地府的官僚体系，来操纵魂灵世界。

秦的文书还讨论对案牍的处理方式，谷仓及仓储的管理，以及贷种、贷牛给农民。从西北地区的敦煌和居延遗址中出土的汉代简牍为我们提供了有关生产管理的细节，包括保留记录，做汇报，保养工具，每年测试士兵箭术（表现好的有奖励），旅行获得通行证明，批准兵士请假回家为父母营葬，交税，颁发通告抓捕罪犯，等等。[25]所有这些文书显示出，在早期帝国的行政管理中，法律是颇为普遍的。

法律和语言

正如詹姆斯·博伊德·怀特（James Boyd White）详细论述的那样，法律不只是一个规则和刑罚的体系，还是一种特殊形式的语言和修辞。法律体系产生了它们自己的技术词汇和语法，精于此道是参与法律事务的关键。[26]在秦汉时期，地方官也通常就是他们管辖区的最高法官，他们必须学习有关法令的不同语法应用。朝廷中枢也是如此，那些负责签发法令、法规的官员也不得不成为法律语言的专家。然而，在早期中华帝国，法律和语言之间的联系不只是简单掌握技术语言，更是一个通过语言的调节来控制社会的过程。

关于法律、行政管理和语言之间的关系，正如秦国文献《韩非子》所讨论的那样，最详细的论述来自于“刑名”学派的遗产。[27]君主被建议保持镇静，允许丞相来汇报他们将完成的行政管理任务（即“自命”），这些汇报应该被记下来，提供一个“符”或者“契”，通过它们来衡量其日后表现。然后，如果“符”“契”和表现两者相当，那么官员就应该受到奖励；如果不当，他将受到刑罚。[28]《韩非子》所提议的使用“符”“契”和每年检验的方法，和关于实际行政管理做法的描述是一致的。

在理论和现实操作中，条令、刑罚措施的使用是建立在语言和现实相一致的基础之上的。有成效的法律和行政管理都根植于词语的正确使用，这样才能确保它们和行动相匹配。在早期的理论中，有一个相关的理念得益于孔子的规则。那就是孔子的“正名”思想。当时有人向孔子提问，他对魏国有什么政策方面的建议？他回答说，他将从“正名”开始。“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼仪不兴，礼仪不兴则百姓手足无措。”这个顺序明显是相递进的，正确地使用名，是礼仪体系的基础，这种礼仪反过来能够使法律刑罚和社会秩序的充足性成为可能。[29]

这个理念在几个方面得到发展，但是联系最紧密的一个法律理论是由《春秋公羊传》精心组织的。它把《春秋》视为一种类似密码的文本，在文中，用来命名某人的某种头衔或者提到某人名字的方式都表明了和某位统

治者的奖惩相当的判断。在这种阐释中，文本是鲁国理想国的蓝图：这个国家由“素王”孔子统治，他所依靠的是一套完全由“正名”所组成的法律体系。[30]这种对文本的解读模式明确地确认了法律判决和正确的语言所具有的力量。在传统的注释中，法律是语言所具有的社会权力的精炼表达。

在汉朝统治的第一个世纪，朝廷的多数学者都接受了这种观点：《春秋》是一种完美的语言，同时也是法律的一种文本表述。有人问史学家司马迁：孔子为什么要著《春秋》一书？他引用了汉代大儒董仲舒说的话：“周道衰废，孔子为鲁司寇……孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中（《春秋》一书的内容跨越的年代），以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”到了东汉，一篇假托董氏所著的文章教导人们如何利用《春秋》来“决狱”。这种类似的文本被广泛使用到如此地步，以至于《春秋》作为法律的纯洁化语言的文本形式，最终变成一种政治现实。[31]

把《春秋》一书和“孔子是一位法官”的这种设想联系在一起，其意味是颇为深长的。法律、宗教信仰和政府都是这样一类空间：语言在其中是一种表演性的成分。法官的判决和官吏或祭司的语言一样，产生了社会的现实。他所做出的犯罪判决，制造了犯罪的事实，而日常百姓的语言是不可能有这种效果的。当《春秋》断决有罪或无辜时，或者做出授权或撤销一个特定的状况时，它就起着法律的作用。公元前4世纪《春秋左氏传》中的寓言故事同样视历史学家为法官。在西汉，由历史学家对过去做出判决是一种极为普遍的观念，但《春秋公羊传》及其信徒就认为这些语言形象只是纯粹的文学存在。把孔子设想为一位法官，从事刑罚裁决，这在汉代早期以他为中心的神话故事中是最为核心的部分。[32]

法律作为一种净化过的语言，不只出现在哲学、传注和历史中，还出现在司法文本中。这方面最明确的例子是云梦简牍中的秦国法律文书。这些简牍上的很多语句段落都由技术层面的法律术语的定义所构成。在把家庭作为一种法律实体进行讨论时，罗列了很多指代家庭的术语：“户”意指“同居”的人。他们意味着不独立（隶、役或奴隶），但不独立并不意味着“户”。“室人”是指什么？“同居”是指什么？“同居”是指那些只有户口统计过的成员。“室人”指整个家庭成员，所有可能被互相牵连到一桩罪案中的人。[33]

从汉代的其他一些材料中我们也可以知道，这些术语都曾是习惯语的一部分。汉惠帝（前195——前188年在位）下达过一道旨令，在语义上把“同居”和“家庭”一词相提并论。这表明这些术语是同义词，从某种宽泛的意义上讲，它们都是指“家庭”。[34]同样，汉代文献中的“户”也有“同居”或“家庭”的意思。法律文书的作用就是给那些在习惯语中具有很多含义的字词、短语做一个技术上的定义。在上面的例子中，对秦国政府而言，共同

的居住地而非血缘纽带决定了法律意义上的“家庭”，而无关它在当时的惯常用法。简牍上类似的语句、段落对其他的一些字词也给予了技术性的意义，或者规定某个特定的人、某种特定的情况是否适合一种特殊的法律种类。他们是法律的哲学观的一种现实表达，是一种施加于社会秩序的正确语言形式。

司马迁关于朝廷中法学家的篇章指出了这种观点的局限性。在谈到利用法律把政府权威施加给豪强大族的那些“酷吏”时，他引用了描述法治缺陷的文章段落，指出了依赖法律可能带来的反作用的性质。他援引以往那些反对暴秦统治的流行观点，提到残酷无情的法律正是导致秦朝崩溃的原因。[35]（他对滥用法律充满敌视，这并非与他自己的遭遇没有联系。由于他认为不应该把法律施加于一位投降匈奴的将军而被处以宫刑。）

因此，司马迁给人们勾画了一位滥用刑罚的官僚，作为一个反面角色。其中一个多次出现的情形是，他把他们描述为“行法不避贵戚”，其他的则是“用法益刻”，“所憎者，曲法诛灭之”。[36]总之，司马迁的批判基础之一，就是法律是一种野蛮的语言，它给那些人以权力，他们掌握了它的变化和微妙之处，但就像他或者其他人看到的那样，它并没有总是取得正义。如同上引所述，司马迁消极负面的态度，无论如何都把法律定义为一种不同寻常的、技术规范化的事物，因而具有威严的语言形式。

司马迁著作中的中心人物是张汤。此人曾经把持了武帝时期的朝政，是一位精于草拟法律条规的专家。和对待其他章节中的人一样，司马迁谴责他在量刑时滥用刑罚，玩弄法律技术语言，获取自己想要的结果。然而，他的传记也描述了其不同的性格，首先包括了一种孩子气。司马迁视张汤为一个使用法律语言和程序的天才。

> 其父为长安丞，出，汤为儿守舍。还而鼠盗肉，其父怒，笞汤。汤掘窟得盗鼠及余肉，劾鼠掠治，传爰书，讯鞫论报，并取鼠与肉，具狱磔堂下。其父见之，视其文辞如老狱吏，大惊，遂使书狱。[37]

孩童的行为暗示着他的性格以及未来的职业生涯，这种特点在早期中国的传记中并不鲜见，最著名者莫过于孔子，他年幼时就喜欢摆弄礼仪用品，用来演示礼仪。儿童张汤的故事读起来几乎就是这类叙述的一种模仿，但是它还把法律视为一种特殊的、生杀予夺的活动，尤其是准备案卷，使用正式、正确的语言，都是其特殊之处。另外，它给我们展现了一种标准的调查和审判方式，这和秦国法律文书中记录的一样（处理老鼠偷窃在秦律中也有类似的情形）。

张汤传记中的第二个醒目特征是，当他注意到皇帝对古典文献的喜好时就开始引用经典来支持他的决谳。他甚至聘请了精通《尚书》和《春秋》的学者来做自己的秘书，这样他就可以引经据典，求得最大的效果。司马迁提示说，很多掌握这类经典的学者都在张汤残酷的决谳中充当了他凌厉的“爪牙”。[38]在这里，儒家经典理论是一种法律判决的模式，法律的原理则是政府集中化的技术语言。同样的模式在其他人的传记中也有出现，比如汉武帝时期的经典学者公孙弘。它表明在法律的技术语言和在汉代以来发展形成的经学传注之间存在着紧密的联系。

另外一篇文献从相反的角度说明了法律语言的重要性，它就是东汉历史学家、诗人班固对历经几个世纪才形成的冗长而繁琐的汉律所发的怨言。汉律通常被认为是将公元前200年的秦律极大地简化之后而形成的，到了公元1世纪晚期，它却膨胀到多达成千上万个条款，超过700万字的内容。班固强调说：“文书盈于几阁，典者不能遍睹。是以郡国承用者驳，或罪同而论异。”[39]班固坚决认为，如同其他一些发展出成熟法律体系的文明，用一种严格粗暴的语言来涵盖所有的案件，这种想法不可避免地要破产，因为存在着数不清的可能性。

法律和刑罚

从狭义上讲，早期帝国的法律就是一套针对某些越规行为而制定的规则和刑罚措施。无论是中国学者还是西方学者都早就注意到，早期中国的史家们都把刑罚视为法律决定性的一面。班固《汉书》中关于法律的专论称为“刑法志”，它的上半部分集中论述军事的历史，视其为刑罚的最高形式。

早期的法律很大程度上是一个刑法体系，但是这个阶段也存在财产和继承方面的法律纠纷。在今江苏省出土的汉墓中发现了汉代的遗嘱，其内容显示政府官员介入了财产继承事务，而墓中随葬的“买地券”早就证明了这个事实。尽管这些只是宗教信仰类文书，旨在确保死者在阴间的地位，但我们现在能确信它们是以当时的现实生活为依据的。法律条款还处理以下问题：对已婚犯罪女性的嫁妆的处理，奴隶结婚的权利，以及父母与子女之间的关系问题。然而，对法律连篇累牍的讨论以及我们拥有的大量证据，针对的都是刑法及其刑罚。[40]

早期帝国主要使用三种刑罚措施：死刑、肉刑，以及劳役。监禁本身不是一种刑罚，而是一种在司法过程中扣留嫌犯和保留证据的方式。然而，如果司法过程有拖延，那么监禁期就可能很长，司马迁至少记录过一位法律专家，假若他猜测皇帝还不想让嫌犯死，就会想方设法把嫌犯无限期地投入监牢。班固还认为，如果官吏发现某个案子存在问题，因而不能做出结

论，他们也会把嫌犯无限期地关入监牢。[41]没有任何法律依据，延长拘禁是人生的一种现实状况。

最高的刑罚是死刑，其中最为常见的是斩首。紧随其后的通常就是悬首示众、曝尸或弃市。最少用的做法是用辘轳悬着的铡刀将犯人腰斩，对特别十恶不赦的重罪，包括“诛三族”或者“诛九族”（表明总体概念的奇特数字），主犯要承受所有的刑罚：首先是黥面，其次是削鼻（“劓”），然后是剁脚（“刖”或“腓”），再就是鞭笞致死，最后是“弃市”，他的头将被悬挂于市，他的尸体也将在同一个地方“寸磔”。在汉代可以被处以死刑的罪名数量非常多，尽管死刑犯也时常会被大赦，或者被流放到前线充军。[42]

第二类刑罚措施是残裂肢体的肉刑，这也是汉代统治的几个世纪里争论、修改最多的内容。起初这些刑罚措施包括黥面、割鼻，砍去一只脚或双脚，然后是宫刑（阉割）。公元前167年，除宫刑之外的所有肉刑都被正式废除，代之以不再会给被指控者留下终生印记或残害的刑罚。黥面被髡首、带枷以及服役取代。劓刑或刖刑被鞭刑取代，就是按照一定数量规定，鞭打罪犯脊背，或者用杖打击臀部（“笞”），然而，杖或者鞭打的力度和数量通常都太大，结果导致罪犯失血过多而死，所以，此前声称的仁慈举措，实际上却明显增加了刑罚的严厉程度。

公元前156年，政府减少了鞭打的数量和笞刑的力道，公元前151年又进一步减少。但由于这些刑罚变得越来越能够被人承受，因此官吏们抱怨他们不能够阻止违法行为的发生。于是，按律应当处以死刑的犯罪名目增加了，到了汉代末期，死罪已经多达千种以上。可能在其他肉刑被取消之前或者在取消后不久，宫刑作为一种独立的刑罚也被废止了，但它作为一种特殊的死罪减刑方式，在后来仍然偶尔被使用（通常以此惩罚在边关服兵役的罪犯）。在公元2世纪20年代，宫刑再次被废止，自此以后再也没有出现。[43]

早期中华帝国最常见的刑罚是为期一到五年的苦役。每个期间都有特定的任务，比如“城旦舂”“鬼薪”“白粲”，这些古老的刑罚种类并没有说明真正要完成的苦役内容，然而，它包括筑路修桥、为政府做工、修渠、运粮，以及冶铁。其间所有的工作都伴随着鞭打杖责，较严重的就包括了短暂的肉刑。被判五年苦役的男子将会髡首（剃头），戴铁项圈，而判四年的则只剃去络腮胡和鬓毛。[44]

另外一类最常用到的刑罚是流放，它通常只在秦朝时被使用。这种刑罚被启用很可能是因为秦国有大量新近征服却又人口不足的地区，帝国可以通过把人口输送到这些地区居住而受益。一个突出例子出现在《封诊式》中：“某里士五（伍）甲告曰：‘谒鋈亲子同里士五（伍）丙足，（迁）蜀

边县，令终身毋得去。’”官吏批准了请求，提供了详细的指示来说明这位人子是如何被流放的。到了汉代，流放开始不再像以前那样普遍，除非是那些死罪被赦免后发配充军的人。[45]

除了大赦之外，秦汉时期的刑罚都可以赎罪，这是一种中国人提及奴隶赎身时所用的术语和做法。秦国法律文书频繁地提到流放、苦役或肉刑、宫刑，甚至死刑等罪行获得赎罪的可能性。[46]在很多情况下，赎罪采取以爵赎罪或者交纳赎金的方式。如果无力交纳赎金，赎罪可以通过一段时间的劳役来实现。严格来讲，赎金主要是从那些渎职的官员身上抽取，如同我们所知，交纳的赎金以能够购买的铠甲数量来计算。在汉代，赎金通常用黄金来支付。

很难总结这个时期的刑罚。一方面，死刑、肉刑甚至是那些替代了肉刑的对须发、衣服的规定，都是一种有力证明，展示出国家权力对人民的强势，同时也是将那些罪大恶极的罪犯从其所生活的人类群落中隔离开来。另一方面，一些刑罚措施采取了用服役、货币或爵位来做交换的方式，针对不同关系做出了认真说明。用劳役当作刑罚，以及把刑徒流放到边关或新征服的区域，都显示出刑罚措施也向政府提供了人力资源。这和近代欧洲及美国早期使用船奴和被铁链锁在一起的苦工并无不同。尽管汉代史家坚持秦国苛刑峻法所带来的灾难性后果，他们自己所处时期的文献记录并不能证明，汉代政府在他们控制的区域曾做出过任何明显的改进。

法律和调查

早期中华帝国司法程序中的基本因素都被很好地记录了下来。行政管理和法律权威之间并非截然不同，总体来说，一个地区的主要行政长官同时也是主要法官：地区治安官吏就是其辖区的法官，同时也是他所在行政区的军事领袖。一位将军有权力处罚他的军队，甚至是将士兵处死。石刻文献记录说，在地方一级，地方官员有法律专家为其参谋，但它们没有提供细节。

在中央政府，有几位官员处理司法事务。护陵监是负责与皇陵相连的乡镇的主要长官，也是都城附近的最高司法长官。然而，最主要的司法官员是廷尉，他主要裁决事关皇室、封建诸侯王以及高级官员的案件，还对地方提交的疑案做裁断。最后，皇帝本人是最高的司法官裁判、最高的仲裁者以及所有法律的来源。尽管多数皇帝都很乐意指令法律官员行使判断权力，他们有时也会私人介入或者授权某位特定的官员（比如上文提到的“酷吏”）来代他们执行。[47]

中央政府也监督地方官员的司法活动。一种方法是允许被指控方或者他们

的家庭成员诉诸司法，虽然这方面我们还没有发现具体过程的记录。公元前106年，中央政府设置了巡游地方的刺史。在这些刺史所检查的内容中有一点是在每一件行政管理中的司法是否适度和不失偏颇。他们特别被授命去勘察某地区、行政区的地方官员和豪强大族间的冲突或纠纷。大多数法律专家都被要求去打击这些家庭，压制他们对地方的影响。朝廷对它自己的代理人和地方权势家族之间的勾结、联合充满忧虑，这不是毫无根据的。在城市里，性质相似的腐化和勾结的案件都涉及不法之徒。汉代史学家讲述了地方官员和不法之徒的长期勾结，以及这些不法联盟被中央来的官员摧毁。[48]

在散见的零星材料中，最富有故事情节的例子是张汤对老鼠的审判，通过这些材料，学者们重建了一幅粗略的有关司法调查和审判的画卷。更详细的材料来自秦国法律文书，尤其是《封诊式》，其中包括一些程式化的公文形式，展示了地方官吏如何书写上交给中央政府的案件调查、审判汇报材料。虽然这些模式可能建立在具体的案件之上，但它们被用来指导地方官吏的司法程序。

一些范例支持对一个犯罪、受害人的事发现场进行法医鉴定，来详细说明待查的细节。有一个上吊死亡的案例提供了房屋的细节描述、尸体的所在位置、绳索的种类和粗细、尸身各部位的摆布和状况以及受害人所穿的衣服、悬挂的房梁长度，甚至还有阻碍了留下脚印的泥土的状况。在这之后是一个调查方法的总体训诫：

> 诊必先谨审视其迹，当独抵死（尸）所，即视索终，终所党有通，乃视舌出不出，头足去终所及地各几可（何），遗矢弱（溺）不医殳（也）？乃解索，视口鼻渭（喟）然不医殳（也）？及视索迹郁之状。道索终所试脱头；能脱，乃□其衣，尽视其身、头发及篡。舌不出，口鼻不渭（喟）然，索不郁，索终急不能脱，□死难审医殳（也）。节（即）死久，口鼻或不能渭（喟）然者。自杀者必先有故，问其同居，以合（答）其故。[49]

其他的记录包括对一条通向房屋内的隧道进行检查，当斗殴引起流产时，对胎儿和孕妇身体的检查，以及咨询一位医药专家，由他来确定何种疾病会导致某种特定的身体状况。

除了调查一宗犯罪的涉案工具和身体痕迹之外，很多案例涉及了来自邻居或家庭成员的指控。很多嫌疑人被驿站的驿长或者从军队退役后服务于地方政府的校尉抓捕。于是地方行政官员审问了证人，并且谴责道：

凡讯狱，必先尽听其言而书之，各展其辞，虽智（知）其訑，勿庸辄诘。其辞已尽书而毋（无）解，乃以诘者诘之。诘之有（又）尽听书其解辞，有（又）视其它毋（无）解者以复诘之。诘之极而数，更言不服，其律当治（笞）谅（掠）者，乃治（笞）谅（掠）。治（笞）谅（掠）之必书曰：爰书："以某数更言，毋（无）解辞，治（笞）讯某。"[50]

证物和证言最后汇集成涉案各方和司法官吏之间的一个巨大冲突。每方都会给出一种陈述，负责调查的官吏把它们和实物证据结合起来考察，就能复原一个连贯、完整的案情。当陈述或者实物痕迹相抵触时，官吏会提出更多的疑问。证据的变化，或者内在有矛盾，将为进一步的审查提供线索。最后，必须有被告认罪伏法。如果面对证据，被告仍然顽固地拒绝招认，那么就会招致鞭笞或者其他形式的折磨。然而，鞭笞只是最后一招，使用此法必须写入报告中。在这个过程中，官吏保持着沉默，只是如实客观地记录证人证言，然后将记录进行比对，寻找其中的一致性，以及它们和实物证据的联系。这和皇帝用"刑名"来控制他的官员是一致的。在这里，地方官吏站在皇帝的立场上，证据则类似于皇帝手下的官员。证据给自己命名，给出有关自己行为的描述，这个描述转化为记录，如同急切的官员在皇帝面前表现的那样。此时此刻，地方官员静静地坐在那里，打量着一切和他所了解的事实不相一致的方面。处境各异的人当堂对质，案件由地方逐级上报，直达朝廷，这是早期帝国政府的基本行政模式。

这些文献还显示出中国法律理论和实际操作中的指导思想，即法官也应该是一位侦探。理想中的法官能够利用自己的能力，解读出掩藏在实在迹象和人的谈话背后的含义，透过迷惑和谎言的面纱，形成对事件的真实说明，以及对涉案方的公平处理。视法官为一位能够解读暗号的智者，这种观念在张家山汉墓中出土的文献中也有出现，在该材料中，一位官吏被安排追查污染食物的嫌犯，结果他推断出整个居住场所都存在问题。[51]在后代中国的戏曲舞台和小说中，法官同时也身兼侦探的这种人物形象尤其醒目，比如狄仁杰、包公都变成渴望获得真相和正义的故事的材料来源。正如新发现的秦汉时期文献资料所披露的那样，把正义的实现归因于解读蛛丝马迹的智慧和能力，这种模式早在帝国时代早期就已经出现了。

法律和劳役

在秦朝统治下，几种犯罪群体以及其他一些社会违法乱纪者——比如商人阶层——都被无情地发配到了边关。到了汉朝统治时，由于边关要塞日益被死刑犯填满，为了边关军事需要而开展的物资转输活动开始和流放刑徒合二为一。前线的军事活动也因此变为一种手段，驱走内部的暴力因素，

确保内部的安全。军队不但用来镇压帝国边关的外来之敌，而且把社会上的破坏分子驱逐到汉代文化想象中的化外之地。[52]

有很多资料都提供了这方面的证据。在公元前109年，汉武帝征募了死囚，利用他们组织了一支远征军，之后又分别于公元前105年、前104年、前100年和前97年再次用刑徒组建远征军，在后代其他皇帝统治期间也同样如此。汉武帝于公元前100年发布了一道法令，强调刑徒们将被送去五原建立一个基地。汉代木牍文献还显示，从汉武帝开始，刑徒就被安置在前沿哨所，其数量增长到整个西汉军队人数的1%。[53]

到了东汉，随着普遍兵役制度的废除，对刑徒的使用大幅提高。这不单是数量的增长，也伴随着军事组织方面的质的变化。在公元32年，亦即废除兵役制的翌年，东汉建立者光武帝创设了戴黑巾的左校。好几种传记资料说明，这个职位的官员及其手下负责主持刑罚事务。头衔表明了一种军事角色，在公元91年，这个头衔的获得者实际上被派遣远征。有一份请愿书提到了一位在将军手下效力的缓刑犯，这是适用于被送往边关服兵役的罪犯的模式。同样，有一份备忘录请求获得几位前官员的原谅，把他们称为“输作左校”，这说明，那些安置在这个部门之下的人都是刑徒，他们设法赎罪，使自己的死刑获得减刑，然后就被送上前线，“徙边”守关。因此，除了那些在法令中缓刑的人，刑徒按惯例都由这个部门被送往前线。[54]

除了设立专门的部门来遣送刑徒到边塞地区这个证据之外，文书资料证明，边防驻军也主要由刑徒来掌控。公元45年，光武帝在边塞建立了三个彼此相连的大营，并且命令这三营都“刑谪徒以充实之”。公元102年，班超在出使中亚地区31年后返回国内，他的一位朋友表示遗憾，因为这位资深的领导者没有获得一个较高的职位。在答复中，班超谦称自己并不适合朝廷的职位，并说：“塞外吏士，本非孝子顺孙，皆以罪过徙补边屯。”[55]

公元76年杨终所写的一篇文章指出了这种“谪徒徙边”的程度。他写到，自公元58年汉明帝统治时期起，官员们穷拷罪犯，甚至殃及无辜，只是为了征募前往边塞的人，被遣送发配边疆的人数成千上万。“纪”和“列传”中的内容表明，到公元154年这一段时间里，平均每五年朝廷就有一道命令，要求把被赦罪的刑徒输往边塞。虽然没有列出公元154年后的相关法令，仍有传记资料提到，在此之后，某某人作为刑徒被发配到边塞。[56]

我们无法统计出具体有多少人被输往边塞，但人们可以从《汉书·刑法志》中的数据得出一个概念：“今郡国被刑死者岁以万计，天下狱二千余所，其冤死者多少相覆。”[57]“岁以万计”这句话是一个文学修辞，尽管它呼应了杨终的说法。然而，两千所监狱这个数字看来像是一个精确的数字。如果它是正确的，并且假设能够知道依汉律被处以死刑的最高人数，那么官

员们就能够容易得出输往边塞的罪犯有上万人。公元87年，一位名叫郭躬的官员质疑，那些在大赦之前犯了死罪却没被抓获的罪犯，在被抓获之后也应当被送往边塞。他认为，这一类人数以万计。他还清楚地解释了这个理论的合理性，认为它“以全人命，有益于边”[58]。班超曾经评论说，驻军戍卒全都是遣送到边塞的刑徒，这一点恐怕不是夸张。

强迫劳役是秦汉帝国的基础。纪念性的公共建筑诸如宫殿、庙祠以及皇陵——还有更多数量的诸如河渠、道路等实用工程——都需要各式各样的技艺。没技术要求的多属重体力活，主要表现为平整土地、开山、积土，诸如此类。有些任务极其危险，酿成了大量伤亡事故，尤其是在某些特定时期由国家垄断的冶铁铸币场所。对于这类工作来说，刑徒劳动对国家来说就是必要的。[59]

早期帝国使用四类体力劳动者：农民徭役、雇佣、刑徒，以及奴隶。任何一种都具有不同的法律和社会特征，因而也就适合于不同种类的工作。每个自由民家庭的成年男丁每年必须服役一个月。这类工作任务内容广泛，法律文书提到修缮政府建筑围墙、修桥补路、挖掘池塘以及疏浚河道。徭役的征发多用在地方工程方面，诸如防洪、灌溉或筑路，也被用来修筑皇家陵墓、修建都城城墙或修复黄河溃坝。然而，这类小规模工作队伍每个月都在变化，而且农民在农忙时期也不易得到。如果农民被迫远离故土去服役，国家就负责提供食物和工具。正因为如此，利用农民徭役可能导致大工程工期的延误。

由于以上这些缺陷，刑徒劳动力对国家是至关重要的。这些男女能够终年劳作，直到工程结束。他们能够被遣送到需要几周时间的长途跋涉才能到达的施工地点，因为一旦到达那里，他们就能够无限期地留下来。最重要的是，他们能够完成最艰苦、最危险的任务，而这些任务可能导致成千上万的劳动力死亡。罪名繁多，加上整个帝国都需要使用劳动力，因此犯罪人口就提供了无限的、可使用的劳动力。好几座汉代墓葬出土了城砖，刻画了戴有铁项圈、木制脚镣，以及铁手铐的刑徒。有一个场景还刻画了一群被髡首剃发的刑徒。

刑徒的劳役种类和农民劳役一样广泛，在某些情况下，这两个群体在一起劳作，尽管刑徒通常可以从他们髡首、红色帽子或者对肢体的制约状况加以辨别。许多刑徒被发配去修建皇陵，这项任务通常需要数以万计的人历经多年辛苦劳作才能完成。碑文资料还说明，秦国征召的刑徒中有一部分是触犯法律的熟练手艺人，他们在生产兵器的作坊里干活。到了汉代，需要熟练手艺的工作大多数由有偿手工艺人来完成，同时大多数刑徒劳动力被投入国家铁矿、铜矿等金属铸造设备行业。建立在散见文献和考古资料之上的估算也说明，大约有1万到5万名刑徒在国家垄断经营的铁器作坊中劳作。这类工作包括采矿，在工地上熔炼成锭，以利于加快运输到帝国各

地。这些活动极端危险，死亡事故频繁发生。

刑徒的生活非常艰苦。为了应付高强度体力劳动，他们每天能得到一份充足的食物，包含大约3400卡路里热量，但几乎全是由谷物组成的。如果刑徒因受鞭打而在20天之内死亡的话，官吏会被处以罚金，但即便如此，他们仍会因为哪怕最微小的违规而受鞭打。刑徒倘若有任何进一步的越规犯法行为，则必被处以死刑。有三个时期——大约从秦朝开始，经汉景帝（前156——前141年在位），到东汉晚期（约公元86—170年）时期的墓地，通过对墓中出土的骨骸进行研究，我们可以使这些男女刑徒们的身体状况得到部分重现。三个墓地似乎都利用了几十年，大多数是为了掩埋那些在修筑皇宫和皇陵时死去的死者遗骸。在三个墓地中，90%以上的死者都是年轻人。7%的人死于突发性的外伤，而且几乎总是出现在颅骨。东汉墓地中的下颌骨和牙齿显示当时曾流行严重的牙周病和牙龈脓肿，而且频率很高，很可能是营养不良造成的。一些骨架上依旧穿戴着他们的铁项圈和脚镣。西汉的铁项圈重量大约在2.5到3.5磅之间，并且带有一个长穗状齿，它使得刑徒一旦大幅度地俯身，就会刺伤自己。据估计，在特定的工作状况下，这个长穗状齿会被去掉。

大多数骨骸都伴随出土了刻在砖块或其他材料上的符号，内容包括他们的名字，有时候还刻有关于其出生地、所犯罪行、等级、死亡日期等比较全面的信息。这些说明来自帝国各地的刑徒都被遣送到这些帝国工程从事劳作。在帝国一个主要的建筑工地上，每天都有1—6人死去。这似乎被视为一种可以接受的死亡率，因为只有一处材料记载了某位皇帝曾经抱怨在修建他的陵墓时死了太多的人。[60]

除了自由农民和刑徒之外，国家还通过对犯罪分子的家庭成员进行奴役的手段来获得这种人力资源。考古发现的秦国文书表明，被判处三年苦役或者判刑更重的刑徒，包括因强奸而判处腐刑的刑徒，政府经常将其妻子、孩子没身为奴。国家奴隶的孩子从出生之日起就是奴隶。最终，成千上万的战争刑徒都被国家奴役。然而，这个时期的奴隶大多数都在家庭内服务，比如打扫卫生、做饭、修补、跑腿，以及照料家畜。文献中提到在农业或者手工业中使用奴隶的情况极其稀少。[61]

虽然没有证据表明奴隶在国家所有的土地上耕作，但从凤凰山的一座汉墓中出土的资料表明，有大约12位奴隶，其中多数为女性，受墓主人的支配，在其私人耕地里劳作。另外也有一些文献提到，在大规模手工作坊里存在奴隶劳动力的使用。但是，没有任何一种现存的秦朝或汉代皇室制作的文物上提到过某个奴隶是其生产制作者；另外，除了秦始皇之外，没有任何资料证明有其他皇帝征用奴隶为自己修建皇陵。这表明对于那些接触不到刑徒劳动力的富有私人而言，在某些特定的工作中利用奴隶劳动可能比雇用劳动力更有效率。然而，对于国家来说，尽管奴隶是不会轻易被放

弃的稳定财富，刑徒仍旧是能够稳定供给的廉价劳动力。

在帝国最大的建筑工程和关键性垄断行业优先使用刑徒，这表明尽管奴隶在法律上是人格最低的群体，但是，早期帝国是建立在刑徒们源源不断的背扛肩挑之上的。

结语

公元88年，一位名叫宋意的官员上了一道疏文，当时汉帝国正处于鼎盛时期：

> 夫戎狄之隔远中国，幽处北极，界以沙漠，简贱礼义，无有上下，强者为雄，弱即屈服。自汉兴以来，征伐数矣，其所克获，曾不补害。光武皇帝躬服金革之难，深昭天地之明，故因其来降，羁縻畜养，边人得生，劳役休息，于兹四十余年矣。今鲜卑奉顺，斩获万数，中国坐享大功，而百姓不知其劳，汉兴功烈，于斯为盛。所以然者，夷虏相攻，无损汉兵者也。[1]

这段文字颂扬了公元1世纪末期东汉军队取得的胜利。关键的政策是让游牧民族彼此斗争，利用他们作为骑兵。在后来的10多年里，这种做法能够打击北匈奴，永远结束汉朝最大的外部威胁。宋意没提到大范围地使用刑徒和募兵，但这同样也没让农民受到干扰。在这个时期，班固正在创作他的赋，赞颂在一个威严的都城建立了一个符合礼仪的政权，王充则颂扬汉代是最伟大的王朝，因为它的影响力远远超出了古代周朝的范围。

但是到了下一个世纪，整个体系解体了，由东汉创建者光武帝实行的政策在王朝崩溃过程中起了关键作用，主要的问题是依靠了并不忠于汉朝的外族军队。游牧民族加入到汉朝的军队，但是因为他们的部落纽带并没有解体，他们从来没有充分地整合到军事领导层中来。相反，汉朝政府依靠边关统帅来控制他们。随着越来越多的部落内迁到边塞，它对规模相对较小的边塞军队就造成了太大的负担。在囚犯刑徒和职业军人之间的忠诚度也很低，这些职业军人终生在边塞度过，只是经由其军事领袖和汉朝政府产生联系。

公元2世纪，东汉军事失败的另一个原因正是它在第一个世纪取得胜利的原因。与战国和西汉早期一样，军队被安排去攻打汉族人的对手，所以东汉政府军队的目标是北匈奴。随着东汉的失败，很多公元1世纪曾经帮助过汉朝的“内附胡人”掉过头来反对它。南匈奴、乌桓，以及鲜卑失去了他们臣服于汉朝的主要动机，同时也失去了他们提供军事服务获得佣金的来源。因此，乌桓和南匈奴为了获得收入，越来越多地深入到内地来抢劫，同时鲜卑取代匈奴构成外部的主要威胁。在西边，问题更为严重，因为这个地区正遭受着灾难性的羌族战争。[2]

任何军队都是用来打一场特定种类的战争，或者用来反击某种特定种类的威胁。整个东汉的军事防务都针对北方，形成一个用来抵抗小规模劫掠的屏障，为预防入侵提供警戒。它的大型骑兵被用来开展攻击性的远征，抵抗结成联盟的、拥有大型军事力量的敌人。这样的军事安排对诸羌来说毫无用处，它远远处在汉代边防线的西边地带。这些游牧民不存在任何重要的政治秩序，也没有结成大的同盟。因此，任何失败所产生的后果都是有限的；即使取得很小的胜利，分散的群体只要一位成功领袖的号召就能马上引发一场大规模的反叛。基于同样的理由，和诸羌达成的和平协约不可能持续太久。另外，分散居住的诸羌族部落生活在整个西部和西北地区，以及边塞之外。在诸羌和汉朝之间没有明确的地理分界，在东汉时期，诸羌被安置在旧都城区域。唯一能够对付这样一位对手的就是迁徙汉人农民和士兵到达这些地方，这样的话就没有定居区暴露在低等级的侵略威胁之下，诸羌也能够被融入汉朝经济和政治之中。

但是无论何时汉朝政府尝试这样一种政策，都以失败而告终。公元前61年，赵充国提议在西部地区戍军殖民。然而，一旦殖民使该地区获得了和平，他们就被允许返回老家。若干年过去，又出现了另外一种尝试，在该地区建立一支持久的农业人口，另一些尝试则在公元101年和103年之间。[3]当诸羌战争于公元110年大规模爆发后，政府把军队收回长安。内地的地方官员被派遣过去，却缺乏该地区的所有知识。他们命令撤销三个郡，征用粮草，毁弃田舍，确保没人能够再返回家乡。公元111年，关中前都城地区的总人口激增。公元129年到132年，政府尝试着恢复被废弃的三个郡，计划进行军事殖民。但在公元137年，诸羌骚乱再次出现，自此没再发生过有影响的人口增殖。[4]

贯穿东汉历史，特别是在公元2世纪，在羌族大屠杀的持续压力下，关中人口以及旧都地区的人口大幅度下降（地图15和地图16）。即使是公元1世纪的前10年，西北边疆地区都人烟稀少。[5]政府把胡人安置在中国内部，而把囚犯送到边疆，这些政策都是增殖这些地区人口的一种努力，但丝毫没能阻止边关地区的人口衰落。统计证据显示，西部和西北地区除了一个郡之外，其他所有郡都遭受了显著的人口折损，其中很多郡的折损超过80%到90%。尽管这些数字不可靠，但这个数量的变化，尤其是将之和人口相对稳定甚至有所增长的内陆省份相比时，很可能表明了汉代边疆地区人口确实在下降的事实。[6]

同期的观察支持这些统计。王符说：“今边郡千里，地各有两县，户财置数百，而太守周回万里，空无人民，美田弃而莫垦发；中州内郡，规地拓境，不能半边，而口户百万，田亩一全，人众地荒，无所容足。”几十年后，崔寔所描述的情况与王符所说也极为一致。[7]



地图15



地图16

东汉政府设法阻止人们离开边区，并且鼓励那些离开的人返回边区，但所有尝试都归于无用。《后汉书》上说“旧制，边人不得内移”。公元62年，汉明帝规定，凡是逃回老家的流民，只要返回边疆地区的，政府发给每人二万钱。有一条明确的材料可以证实这种内迁禁令。公元167年，当张奂从遥远的西北地区敦煌返回时，他被允许迁到内地的郡邑，而这只是对他做出的特殊贡献的一种奖励。[8]

但是这些稳定边区人口的努力都归于失败。公元92到94年，汉和帝发布了地域配额，各地举荐的“孝廉方正”（政府官员的基本信条）数量应该和本地区的人口相适应。各郡每两万在籍人口，可以举荐一名。那些人口数量介于一万和两万之间的郡，允许每三年举荐一名。但到了公元101年，凡边郡人口在一万到两万之间的，每郡可以隔年举荐一名[9]，那些人口在五千到一万的边郡，每隔一年就可以举荐一名，不到五千人的郡可以每三年

举荐一名。这个政策变化说明边区人口数量很低，而且还在下降。朝廷即使降低了要求，这些要求对很多边郡来说仍然过高。王符考察后说，由于人口太少，他所生活地区的郡甚至十多年没能举荐一名“孝廉”。《后汉书》记载的一次对“孝廉”举荐地的检查以及石刻文献都证实了王符这个怨言。[10]

东汉政府在对羌战争中的表现暴露了这个政权最基本的弱点：它一心关注关东地区。诸羌战争带来的灾难和西部、西北部地区汉代文明的崩溃，是东汉政府断然选择远离不设防的边郡并且迁民入关政策的直接结果。对西部和西北地区安全利益缺乏兴趣，贯穿整个东汉历史，根源于国家权力向东部地区新都城的转移。

当西汉在关中地区建都之后，朝廷的政策是强有力地把人口安置在为维护皇陵而建的村镇里。通过重新安置人口，各地的豪强大族就失去了他们发挥影响力的地域基础，只能服从于帝国朝廷的安排。谷物和其他粮食最终都是从更高产的关东地区运来，以维持关中地区的人口和经济福利。

西汉政府把“关东”地区视为监控区。贾谊提醒皇帝：“所谓建武关、函谷、临晋关者，大抵为备山东诸侯也。”[11]在《盐铁论》中，桑弘羊（于公元前80年被处死）评论说：“世人有言：‘鄙儒不如都士。’文学皆出山东，希涉大论。”[12]虽然在汉武帝死后，关东人士在西汉政府中的作用越来越大，但也只是当都城迁往洛阳后，形势才真正发生变化。

东汉创立者光武帝和他的大多数追随者都来自洛阳以南，他的其他一些最紧密的拥护者也都来自关东大族。从关中迁都关东，就把政治权力转移到了他们的区域。这种与过去的决裂是自觉和深思远虑的，无关战略性的考虑，尤其是这个事实：新近再次结交的同盟——匈奴正在逼近洛阳。

贯穿整个东汉史，朝廷满足于一些放弃北方或西部地区的提议，使得西都长安地区的防卫非常薄弱。公元35年，有官员鼓动说甘肃河西走廊西部的所有一切都可以放弃，但是这个提议被来自西北地区的马援阻止。[13]公元110年，西羌叛乱震惊朝廷，一项提议要求放弃整个凉州地区（西至甘肃河西走廊的敦煌，东至都城长安周围地区），甚至一些旧皇陵附近地区。这个提议的反对者反驳说，西部地区人民的尚武精神对于帝国的安全来说非常重要，把他们迁到内地将会引发反叛。

他们建议说，一个较好的计划是在那些关中以外地区的重要家族中，挑选其儿子或者年轻弟兄，任命其为政府官员，充作闲官。这将“外以劝厉，答其功勤，内以拘致，防其邪计”[14]。简言之，那些北方和西部地区被任命选拔出的官员，可以基于对他们长辈的信任，把他们押为人质。另外有其他几种放弃西部地区的提议，还有两种情况下政府会强迫关闭边关诸

郡。随着朝中来自中东部地区的官员失去了对与西部地区有联系的军事专家的主宰地位，朝廷也失去了它和边郡军事长官的联系。[15]

王符在他关于对羌作战的记载中，用很长篇幅描述了东部人对西部的漠不关心。他的论文集《潜夫论》记述了在西部边郡任职的东部官员，对其懦弱和漠视态度进行了强烈谴责。除了批判他们放弃边地的建议之外，他还痛斥了他们消极抵御诸羌的态度。根据王符的介绍，这些来自内郡的官员对战争一无所知，只顾逃命自活。他们来自朝廷，所关注的只是驻扎一支军队所产生的费用，却无视那些受自己劫掠的百姓们所遭受的损失。据称他们所造成的损失比诸羌所带来的损失还要大。

在驳斥放弃边郡的提议时，王符争辩道："是故失凉州，则三辅为边；三辅内入，则弘农为边；弘农内入，则洛阳为边。推此以相况，虽尽东海犹有边也。"[16]在东汉末期，这个预言被证实。

东汉内部的崩溃不比前线的衰落更为剧烈，但其毁灭性并不逊色。东汉政权希望利用废除普遍兵役制的方式实现非军事化，以此获得内部的安定。结果以下三个方面的发展填补了这个真空：地方统治者被重新军事化，长期存在的建立在军队和将领之间私人纽带基础之上的半私人武装在本阶段又有了新的发展，以及豪强大族控制的私兵的表现。这些发展的长期后果是军阀专制的出现。

西汉末期，各州郡统治者从以前单纯的监察官变成手握实权的地方长官。到了东汉，地方官的权力增大，他们不需要经过朝廷批准，就能够在其州郡内任命官员，或者将其撤职。政府任职官员由此变成了有自主权的地方领主，虽然他们还面临着被解职的可能，但在他们的权力范围内行使着任免权。他们的权力包括兵役，在公元2世纪，当戎狄盗贼横行时，政府替换了地方最高长官，代之以掌握国家紧急募兵权的人（图22），由于国内秩序腐败，地方军事力量在疆场上的时间花得越来越多，他们具有了半私人独立武装的性质。

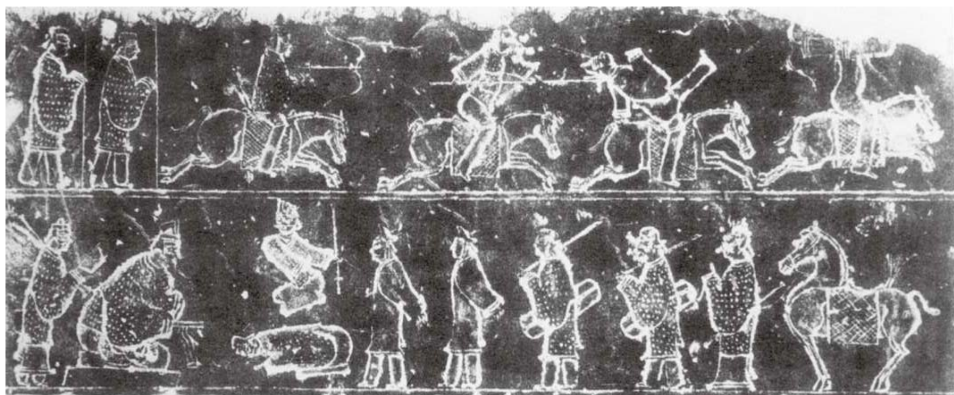


图22 汉朝政府军激战并擒获了匪徒/蛮族敌人

这个发展是汉代地方行政管理方面一个重要的变化，也是东汉走向衰落的重要一步。汉朝的行政管理建立在州和郡的基础之上——一种两级结构，它把地方势力分化成小的单位，防止它发展太快，以致威胁到中央政府。然而，地方政府变为第三个层面，它们掌控着大量人口、庞大的财富，以及更为重要的武装力量——这是能够挑战帝国政府权威的力量。公元2世纪的下半叶，州牧变成了半独立的军阀。当刘焉取得益州牧一职后，他屠杀了重要的地方家族，任命其子担任重要职务，从难民中招募追随者，拒绝中央的指命。刘虞作为幽州牧，几乎以同样的手法，在那里建立了他自己的小王国。他对少数民族采取怀柔政策，安抚难民，鼓励手工业，并招募军队。荆州的刘表也有同样的追求。[17]

到了东汉晚期，州牧获得了按照自己的需要招募军队的权力。这实际上认可了他们掌握私兵的权利。公元178年，交趾郡和南海郡（广东南部和越南）发生叛乱，朝廷任朱俊为刺史，授权他招募“家兵”（历史上最早出现此术语）来组建一支军队。时人视其军队为他的仆役和奴隶。公元189年，何进派遣鲍信到他的老家泰山附近地区招募英雄豪杰，密谋清洗专权的宦官。当鲍信返回时，何进已经被宦官集团谋害了。鲍信又折返泰山，招募了二万人，并成为军阀曹操的麾下。曹操最终征服了黄河流域，他的儿子则正式终结了东汉王朝。[18]让地方权贵作为代理人去故乡招募私人军队这个事实说明，当时中央政府已经失去了它统治百姓的能力，国家只能让显贵家族运用他们在家乡的个人社会网络来动员军队。

郡县征兵使得负责征兵的人和被征的军人之形成强有力的联系。公元88年，邓训招募匈奴士兵来防守西羌。和常规做法完全相反，他允许这些部落民和他们的家人住在他自己的城中，甚至允许他们进入自己的庭院。受此感召，匈奴人都向邓训宣誓效忠，而且允许他来抚养他们的几百名孩子，作为他的义从。[19]这个例子在当时是一个例外，但是到了王朝末

年，这类应征者和他们的领袖之间的联系很普遍。

公元189年，董卓拒绝离开他的军队，也因此拒绝了去朝廷任职。当时他写道：“所将湟中义从及秦胡兵皆诣臣曰：‘牢直不毕，禀赐断绝，妻子饥冻。’牵挽臣车，使不得行。”朝廷对此深为忌讳，试图让他把军队交与皇甫嵩，董卓说道：“臣既无老谋，又无壮事，天恩误加，掌戎十年。士卒大小相狎弥久，恋臣畜养之恩，为臣奋一旦之命。乞将之北州、效力边垂。”[20]

这第二段文字指出了东汉崩溃的另一个原因：边将长期拥兵自重的情况频繁出现。在西汉时期，将军被任命统帅军队、进行远征，完成任务之后，军队被遣散，将军本人也将返回他的日常岗位。《后汉书》中的“百官志”中说：“将军，不常置。”[21]然而，东汉建立了长期的军队，驻扎在固定的军营。虽然在公元1世纪，军队规模都比较小，而且军事领袖也经常转任，但持续的边疆危机需要将军们率军常年驻守在那里。这些军队——目前由胡人、刑徒和长期招募的兵士组成——变成了只效忠于他们头领的人。

这些人在汉代社会里没有自己的位置，他们多数无家可归。但是，他们在边疆建立了自己的家庭，如同董卓所观察到的那样，他们的生命以给他们提供生活来源的人为中心。东汉朝廷从来没有认识到这个变化。董卓的传记表明，在公元189年之前的10年时间里他的头衔频繁地发生着变化，但是照他自己所言，整个时期他都和自己的部下在一起。

我们还能从一位名叫公业[22]的官员那里读到这样一段记述：“关西诸郡，颇习兵事，自顷以来，数与羌战，妇女犹戴戟操矛，挟弓负矢，况其壮勇之士，以当妄战之人乎！……且天下强勇，百姓所畏者，有并、凉之人，及匈奴、屠各、湟中义从、西羌八种，而明公拥之，以为爪牙，譬驱虎兕以赴犬羊。”[23]边关将士不但忠于他们的领袖，和朝廷没有任何关系，而且已经和停滞的中华文明的价值观隔离开来。

另外一条导致私兵出现的途径是徒附的发展。把旧有的“附庸”吸收到这一支新的奴仆团体，意味着劳役或者兵役在很大程度上从国家政府转移到了豪强大族。[24]在东汉早期，马援率领了几百个依附于他的家庭，这些人成为他的宾客、徒附。[25]兵役很可能也包括在这类义务之中。利用这些提供劳役的依附农民，豪强大族就能够组建成百上千人规模的军队。

这类由徒附组建的军队在西汉末期推翻了王莽统治，依附人口的武装力量的存在，作为一种潜在的可能性，直接引发了东汉王朝的崩溃。如同政府州郡武装一样，在紧急关头他们就可能被发动。随着内部秩序的衰败和内战的爆发，过去构成家兵的依附民此时开始形成职业私兵。与此同时，豪

强大族的居住建筑也开始构筑配有望楼和高墙的坞堡（图23）。

东汉政府放弃了一切限制依附佃农增长的努力，这样做的同时也就放弃了对农村地区的直接管辖。另外，随着权力转移到内廷的外戚和宦官集团之手，皇室开始和控制外廷的豪强大族隔离开来。皇权的持续剧减撕裂了朝廷和农村借以维系的纽带。公元2世纪，随着社会秩序持续恶化，朝廷最后发现，它已经失去了调动军队和推行自己政策的能力。

为了对付“内附胡人”的反叛以及“太平道”形成的威胁，帝国政府亟需调动只有那些形成了个人纽带关系的人——郡守、州牧、边将、内迁安置的部落酋长或者大地主，在其他某些情况下，还包括宗教起义领袖——才能够支配的武装力量。尽管这些领袖获取支持的方式有所不同，但有一点他们是共同的：在一个社会全面崩溃的年代，他们能够召集自己的武装力量，来获取自身的安全。在汉朝瓦解后长达数个世纪的分裂割据时代，这些形形色色的军阀都是当时重要的政治人物。

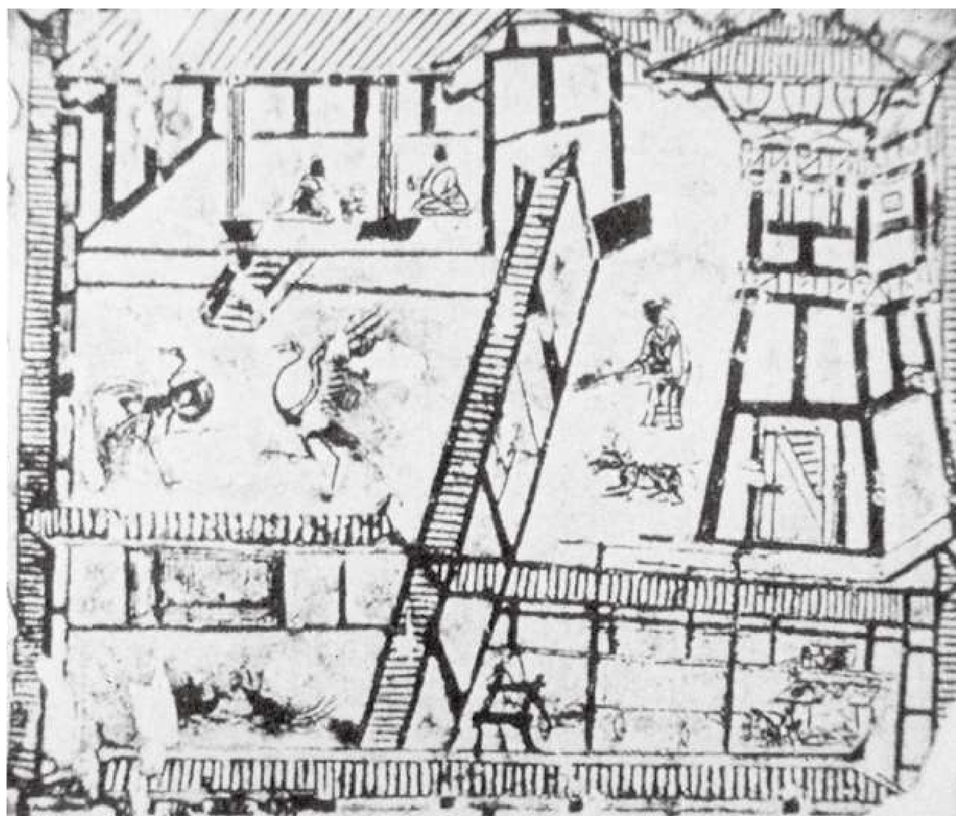


图**23** 东汉一座豪强大族的坞堡，构筑有高墙和望楼。吉祥鸟在墙上

翩翩起舞，一只狗站在庭院中，右下方能看到农用器具

致谢

本书吸收了诸多学者的研究成果，我要在此向他们致以崇高的敬意。他们的名字在注释和参考文献中都已列出。我还希望向哈佛大学出版社的匿名审稿人卜正民先生以及苏珊·华莱士·伯默尔（Susan Wallace Boehmer）表示我的感激之情，他们为提高本书质量提出了大量建议。最后，我还要感谢我的妻子克里斯汀·弗里克隆（Kristin Ingrid Fryklund）为准备此书手稿所做的工作。书中仍然存在的错误或不当之处都是本人之责。书中的翻译除非特别注明均由本人完成。

年代及说明

在本书中，秦朝的历史分为：“前帝国时代的秦”，指公元前221年秦国完成征服和实现统一之前的阶段；“秦帝国”，指公元前221年到秦朝灭亡阶段。文中有时会用到“战国时期的秦”，特指“公元前418年到公元前221年”的阶段。“汉”这个名称指存在于公元前206年到公元221年的帝国，其间王莽垄断朝政，建立“新朝”，时间为公元9年到公元25年。汉朝由此被分为“西汉”（亦称“前汉”），统治时期为公元前202年到公元9年，以及“东汉”（亦称“后汉”），统治时期为公元25年到公元220年。“西”和“东”又分别指这两个阶段国家的都城“长安”和“洛阳”的相对位置。

公元前

897年 秦国建立

770年 周迁都洛邑

672年 前帝国时代的秦首次侵入到周核心地区

481年 战国时期开始

359年 商鞅开始变法，咸阳开始兴建

350年 秦国法律承认土地私有

338年 商鞅被处死

316年 秦克巴蜀 (今四川中部)

312年 秦楚丹阳之战，楚国败，秦将其南部征服地区变为一个郡

310年 秦国营建四川成都

266年 秦国朝廷内建立起王权的绝对权威

246年 秦国腹地修建郑国渠

210年 秦始皇驾崩

207年 秦朝最后一位统治者放弃“皇帝”称号

206年 项羽劫掠秦都咸阳

202年 汉朝建立

200年 汉高祖刘邦败于匈奴，开始“和亲”政策；首次施行汉律

162年 汉与匈奴签订条约，划分界线

154年 七国之乱

138年 张骞赴中亚寻找月氏

134年 开始对匈奴的战争

120年 匈奴属王首次投降汉朝

108年 汉朝首次大规模反击中亚草原诸国

106年 首次分置刺史以打击豪强

104年 汉武帝历法改革

101年 征服大宛

90年 远征吐鲁番

57年 匈奴内战开始

51年 首次匈奴单于降汉

3年 席卷全国的崇拜西王母运动

公元后

9年 王莽代汉，建立“新”朝

25年 汉朝恢复

32年 废除全民兵役制

48年 匈奴再次内战

65年 文献中首次出现佛教

89年 汉朝最后击败匈奴

91年 汉朝军事力量在中亚再次崛起

106年 汉朝官员首次被高句丽驱逐出境

110年 诸羌叛乱

137年 南方地区叛乱；第二次诸羌叛乱

168年 失去黄河河套平原的鄂尔多斯地区

169年 开始“党锢”，迫害反宦官集团

184年 黄巾起义爆发

189年 董卓控制洛阳

197年 袁术称帝

215年 曹操击败四川五斗米教

216年 曹操自称魏王

220年 汉朝末代皇帝宣布退位，魏国建立

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

导言

[1] 关于它所使用的中国文字和语言，参见裘锡圭，《文字学概要》（*Chinese Writing*）；德范克（John De Francis），《中国语言：真实与想象》（*The Chinese Language: Fact and Fantasy*）；罗杰瑞（Jerry Norman），《中国人》（*Chinese*）；罗伯特·拉姆齐（S. Robert Ramsey），《中国的语言》（*The Languages of China*）。

第1章 帝国版图

[1] “真正的中国历史，与其说是伟大王朝的兴衰史，不如说是中国土地被无数代农业人口逐渐开拓的历史。”见凯斯·布查（Keith Buchanan），《中国大地的转变》（*Transformation of the Chinese Earth*），第5—6页；唐纳德·沃斯特（Donald Worster），《帝国的河流》（*Rivers of Empire*），第2章《历史中的权力流动》（“The Flow of Power in History”）。

[2] 施坚雅（G. William Skinner），《中国乡村的市场与社会结构》（“Marketing and Social Structures in Rural China”），共三部分，见《亚洲研究学刊》24卷1（1964）：第3—44页，24卷2（1964）：第195—228页，24卷3（1965）：第363—399页；《中国19世纪的地区城市化》（*Regional Urbanization in Nineteenth-Century China*）；《城市和地方制度的等级》（*Cities and the Hierarchy of Local Systems*）。对帝国早期阶段的地区的讨论，参见陆威仪（Mark Edward Lewis），《早期中国的建筑空间》（*The Construction of Space in Early China*），第4章。

[3] 陆威仪，《战国政治史》（“Warring States Political History”），见鲁惟一和夏含夷编，《剑桥中国先秦史》，剑桥：剑桥大学出版社，1999年，第593—597页。

[4] 关于这方面的细节，请参见李安敦（Anthony Barbieri-Low），《中华帝国早期的工匠》（*Artisans in Early Imperial China*），第6章。

[5] 长期以来，在中国古代朝代分野和重要事件的时间界定等问题上，中

西史学界存在诸多分歧，不同学者之间也多有争议。这些分歧和争议在本书中也有所体现。诸多分歧，追其原因，是由对于具体事件的判定标准不同而产生的分歧，代表了不同历史学者对于同一事件的不同观点。本书在翻译及编辑过程中，为了最大程度地呈现作者的学术观点和作品原貌，决定尊重作者关于朝代和事件的时间界定。特此说明。——编者注

[6] 《尚书正义》，卷六，《禹贡》。

[7] 《吴子直解》，卷二，《料敌》，第17a——20a页。

[8] 《荀子集解》，卷一〇，《议兵》，第181页。

[9] 王充，《论衡集解》，卷二三，第457页；《史记》卷一〇六，第2823页；何四维（A. F. P. Hulsewé），《秦法残简：公元前3世纪秦律法与行政规章译注》（*Remnants of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century b.c.*），第206页。

[10] 《荀子集解》，卷五，《王制》，第102—103页；卷一五，《解蔽》，第260页；卷一二，《正论》，第219—220页。

[11] 《史记》，卷一二九，第3261—3270页，特别是第3264、3266页；参见《汉书》，卷二八下，第1640—1671页中的相关内容。

[12] 《史记》，卷六，第281页；卷一二九，第3267页；参见《汉书》，卷二八下，第1663页；《后汉书》，卷四，第167页；卷三，第155页。

[13] 《荀子集解》，卷四，《儒效》，第91—92页。

[14] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第192—199页。从《吕氏春秋》所引内容见第199页。

关于秦始皇刻石中视察和清洗地方风俗的内容，参见柯马丁（Martin Kern），《秦始皇碑铭：早期中华帝国表达中的文本和礼仪》（*The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*），第44、48页。

[15] 关于秦汉史的细节内容参见鲁惟一（Michael Loewe）编，《剑桥中国秦汉史》，第1卷：《秦汉帝国》（"The Ch'in and Han Empires, 221 b.c.–a.d. 220"），第1—5章。

[16] 《史记》，卷七，第315页；托马斯·劳顿（Thomas Lawton）编，

《东周时期楚文化新论》（*New Perspectives on Chu Culture During the Eastern Zhou Period*）；柯鹤立（Constance Cook）和梅杰（John Major），《释楚：古代中国的形象和现实》（*Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*）；康达维（David Knechtges），《皇帝与文学：汉武帝》（“The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han”），见白保罗和黄俊杰编，《传统中国的帝国统治者的地位与文化变迁》，西雅图：华盛顿大学出版社，1994年。

[17] 《史记》，卷六，第277页。

[18] 阿瑟·科特雷尔（Arthur Cottrell），《中国第一位皇帝》（*The First Emperor of China*），第3—4章。

[19] 斯蒂芬·萨基（Steven F. Sage），《古代四川与中国的统一》（*Ancient Sichuan and the Unification of China*）；《史记》，卷二九，第1408页。

[20] 许倬云，《变化中的前汉地方社会与中央政权关系：公元前206——公元8年》（“The Changing Relationship between Local Society and Central Political Power in Former Han: 206 b.c.–8 a.d.”），《社会与历史比较研究》，卷7（1965年7月）：第345—370页。

[21] 《汉书》，卷二四上，第1137页。

[22] 《汉书》，卷三〇，第3024页。

[23] 《全后汉文》，卷四六，第12页上。

[24] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第347页。

第2章 一个备战中的国家

[1] 《史记》，卷六八，第2230、2232页；其他相关现存文献见《荀子集解》，卷一〇，第181页；《韩非子集释》，卷一七，第907页；《汉书》，卷二三，第1096页；卷二四，第1126页；卷二八下，第1641页。

[2] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》（*Sanctioned Violence in Early China*），第54—61页。

[3] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》（*Sanctioned Violence in Early China*），第62—64页。

[4] 陆威仪，《战国政治史》，第634—635页。

[5] 陆威仪，《战国政治史》，第607—608页。

[6] 陆威仪，《战国政治史》，第621页。

[7] 陆威仪，《战国政治史》，第639—641页。

[8] 以下主要吸收了尤锐（Yuri Pines），《阐释之疑：新出铭文材料中所见秦史》（“The Question of Interpretation: Qin History in the Light of New Epigraphic Sources”），见《古代中国》（*Ancient China*）。

[9] 陆威仪，《中国古代的世俗人情》（“Custom and Human Nature in Early China”），见《东西方哲学》，53卷3（2003年7月）：第308—322页；参见，例如罗泰（Lothar von Falkenhausen），《中国先秦时期殓葬行为：一种宗教解释》（“Mortuary Behavior in Pre-Imperial China: A Religious Interpretation”），见劳格文（John Lagerwey）编，《中国上古和中古的宗教》（*Religion in Ancient and Medieval China*），香港：香港中文大学出版社，2004年；裘锡圭，《文字学概要》，第78—89页；罗泰，《悬吊着的音乐：中国青铜时代的钟鼎乐器》（*Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*），第189—190页。

[10] 《春秋公羊传注疏》，卷二二，昭公五年，第11a页；卷一四，文公十二年，第3b页；卷二二，昭公一年，第3b页。

[11] 此处指苏秦，见《战国策》卷一十四。——译者注

[12] 《战国策》，篇二四，第869页；与此紧密相关的文献见于马王堆出土的资料中；《战国纵横家书》，见《马王堆汉墓帛书》，卷三，第52页；汉对秦的风俗的批判参见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第201—210页；关于秦朝缺少仁慈、礼仪和责任的说法，还见于《荀子集解》，卷一〇，第186页；卷一七，第295页；《战国策》，篇二〇，第696页；篇一四，第503页；其他将秦视为野蛮的论述，参见篇二，第50页；篇二〇，第696页；其他一些不具有明确的批判意味，视秦为天下共同的敌人的思想，在《韩非子集释》中也有反映，见该书篇一，第1—3页；关于这个思想，参见尤锐，《先秦著作中的天下观的变化》（“Changing Views of Tianxia in Pre-Imperial Discourse”），《远东研究》，43卷1—2（2002）：第101—116页。

[13] 《淮南子》，卷二一，第376页。

[14] 《史记》，卷一五，第685页；在同一页，司马迁解释道：“秦始小

国僻远，诸夏宾之，比于戎翟。”他还注意到秦国地势所具有的安全性；另见《史记》，卷一二二，第3149页。

[15] 《史记》，卷六八，第2234页。关于冀阙宫和商鞅在秦国新都咸阳的建立中所起的作用，见巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》（*Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*），第105—108页。

[16] 《史记》卷六，第277—278页。

[17] 《贾子新书校释》，第303、315、317页。这篇文章经重新编排过的另一个版本，见《汉书》，卷四八，第2244页。

[18] 另外一位汉代学者吸取了对秦国风俗和法律进行批判的方式，用来批判汉代的法律习惯，或者汉代行政管理的其他方面，极易觉察的一个方面，比如不能虚心纳谏；见《汉书》，卷四八，第2251页；卷五一，第2351、2362、2369—2370页。

[19] 《春秋谷梁传注疏》，卷九，僖公三十三年，第16b——17a页。

[20] 《韩非子集释》，篇一，第1—4页。

[21] 《史记》，卷八七，第2543—2544页，《韩非子集释》，篇三，第187页。这个故事描述了公元7世纪，秦以拥有“中原之音”，并且引诱一位本民族没有此类音乐的戎王沉溺于此。《史记》，卷八一，第2442页则把“击瓮叩缶”这种“真秦之声”视为一种侮辱。

[22] 《睡虎地秦墓竹简》，第15页。

[23] 《汉书》，卷六四下，第2821页。

[24] 《云梦睡虎地秦墓》，第25—26页；夏含夷（Edward L. Shaughnessy），《中国古代军事史评论》（“Military Histories of Early China: A Review Article”），《古代中国》，21卷（1996），第181页；《史记》，卷七，第300页。关于大范围的全面抗秦，当时韩国也有类似情况，另见《战国策》，篇五，第204—205页。

[25] 《云梦睡虎地秦墓》，第135页；见尤锐，《阐释之疑：新出铭文材料中所见秦史》；关于这些联盟，以及“连横”的国家之间的不平等，见陆威仪，《战国政治史》，第623—624页。

[26] 这是许倬云的中心论点，见许氏著，《古代中国的转变》；吴小强

编，《秦简日书集释》，第291—311页。

[27] 陆威仪，《战国政治史》，第629—630页；《云梦睡虎地秦墓》，第203页。

[28] 《商君书注译》，篇一五，第323页；《史记》，卷八七，第2541页；李斯的反驳见于第2541—2545页；《史记》，卷六三，第2155页。

[29] 尤锐，《友或敌：先秦时期君臣观和忠诚概念的变化》（“Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China”），《华裔学志》，50卷50（2002）：第35—74页。

[30] 陆威仪，《战国政治史》，第630页。

[31] 对《商君书》的反思最为精彩的是丁荷生（Kenneth Dean）与布莱恩·马苏米（Brian Massumi）所著的《第一位和最后一位皇帝：专制国家与暴君之体》（*First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*）中第一部分，尽管该著作在理论上过于大胆，也有很多历史错误。

[32] 《商君书注译》，篇三，第56页。采取多种多样的形式来普遍发动农民的事实，在该书思想中有所反映。见陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第64—67页。

[33] 《商君书注译》，篇一三，第285—286页；篇二〇，第443页；篇五，第135页；人们痛恨的那一类战争，见篇一八，第378页。

[34] 即“一空”“靳令”。——译者注

[35] 《商君书注译》，篇三，第61页；篇一八，第378页。

[36] 《商君书注译》，篇四，第93页；篇一三，第276、281页；篇二〇，第445页。

[37] 《商君书注译》，篇二，第20、21—22、23、25、27页；《商君书注译》，篇二四，第497—498页；另见篇二五，第509页。

[38] 《商君书注译》，篇五，第140—141页；篇二四，第498页；另见陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第92—94页。

[39] 《商君书注译》，篇一，第10页。统治者是由他所能拥有的掌握变

化的能力所界定的，特别是他变化法令的能力，对于这个观点，见陆威仪，《中国早期的写作与权威》（*Writing and Authority in Early China*），第39—40页。

[40] 《商君书注译》，篇二六，第527—528，533、536—537页；何四维，《秦法残简：公元前3世纪秦律法与行政规章译注》，第120—182页。

[41] 《商君书注译》，篇四，第93页；《商君书注译》，篇八，第210页；篇一三，第276页；篇二〇，第434、436页。

[42] 丁荷生与布莱恩·马苏米，《第一位和最后一位皇帝：专制国家与暴君之体》，第19、42页。

第3章 矛盾重重的帝国

[1] 以下著作讨论了这些改革：德克·卜德（Derk Bodde），《第一位统一中国的人：从李斯的生平来看秦朝》[*China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 b.c.)*]；德克·卜德，《秦国与秦帝国》（"The State and Empire of Ch'in"），见鲁惟一编，《剑桥中国秦汉史》，第1卷，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第52—57页。阿瑟·科特雷尔，《中国第一位皇帝》，第6—7章。

[2] 柯马丁，《秦始皇碑铭：早期中华帝国表达中的文本和礼仪》；《史记》，卷六，第261—262页。

[3] 何四维，《秦法残简：公元前3世纪秦律法与行政规章译注》，第19，42—43、57—58、88—89、93—94、161页。

[4] 《汉书》，卷二四下，第1152页。

[5] 《史记》，卷一一〇，第2886页；卷六，第241页。

[6] 何四维，《秦法残简：公元前3世纪秦律法与行政规章译注》，第44—45、54—55、83—86、178页；鲁惟一，《汉代的行政记录》（*Records of Han Administration*），第110—114页；《汉书》，卷四，第123页；卷五，第143页；卷八，第245页；《史记》，卷四九，第1973页；卷一〇六，第2833页；卷一〇七，第2850页；卷一二二，第3135页。

[7] 《史记》，卷八八，第2565—2566页；卷六，第280页。

[8] 《史记》，卷八，第379页、380—381页。

[9] 《史记》，卷八，第341—348、391页。

[10] 瞿同祖，《汉代社会结构》（*Han Social Structure*），第66—75页；王毓铨，《前汉中央政府概述》（“An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty”），《哈佛亚洲研究学刊》，12卷（1949），第137—143页。

[11] 西屿定生（Sadao Nishijima），《前汉的社会经济史》（“The Economic and Social History of Former Han”），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第598—601页。

[12] 陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》（“The Han Abolition of Universal Military Service”），见汉斯·范·德·温（Hans van de Ven）编，《中国历史上的战争》（*Warfare in Chinese History*），莱顿：博睿学术出版社，2000年。

[13] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第8章。

[14] 《史记》，卷六，第283页。

[15] 《史记》，卷六，第280—281页；《贾子新书校释》，第15—19页。

[16] 《史记》，卷六，第242、248、256、263页。

[17] 《史记》，卷六，第245、250、252页。

[18] 《吴录》，见《太平御览》，卷一五六，第3a页；《三国志》，卷五三，第1246页，注释2；《晋书》，卷六，第157页；卷五三，第1457页；《梁江文通文集》，第一章，第5页；《李白集校注》，卷一，第97页。

[19] 雪莱的诗作《奥西曼德斯》（*Ozymandias*）中有这样的句子：“我是奥西曼德斯，万王之王。强悍者啊，谁能与我的业绩相比！”（译文取自查良铮译本）。——编者注

[20] 《史记》，卷一一七，第3056—3060页；卷二九，第1413页。

第4章 帝国的城市

[1] 夏南悉（Nancy S. Steinhardt），《中华帝国的城市规划》（*Chinese Imperial City Planning*），第46—53页；巫鸿，《战国时期的艺术与建筑》（“The Art and Architecture of the Warring States Period”），第653—665页。有关早期中华帝国城市更为详细的讨论，以及更充分的材料，见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第3章。

[2] 《史记》，卷三，第1418、1430页。

[3] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第79—83、287—336、358、495页，注60—62。

[4] 巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第102—110页；从本注释一直到注释12中所用的材料都在陆威仪的著作中进行了讨论，见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第153—159页；王充，《论衡集解》，卷一三，第273页。

[5] 见陆威仪，《早期中国的建筑空间》所引，第3章，注69。

[6] 见陆威仪，《早期中国的建筑空间》所引，第3章，注73；《礼记注疏》，卷10，第25b页；凯特·芬斯特布（Kate Finsterbusch），《汉代贸易研究的书目与主题索引》（*Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen*），第34、103、128、141、151、155、164、179、198、223、240、459、625、639、652、1016、1017、1018页。

[7] 巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第106页。

[8] 见陆威仪，《早期中国的建筑空间》所引，第3章，注80。

[9] 《史记》，卷六，第239、241（评论提到带有围墙的御道，始皇可以从中行走而不被外人看到）、251、256、257—264页。

[10] 《文选》，卷一，《西都赋》，第10、11页；卷二，《西京赋》，第30页。“禁”这个术语在汉代早就成为皇家苑林的代名词。见《文选》，卷一，《西都赋》，第6、12页；卷二，《西京赋》，第35页；卷六，《魏都赋》，第121、123页。

[11] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第159—160页。

[12] 李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第3章。

[13] 毕汉斯（Hans Bielenstein），《后汉时代的洛阳》（“Lo-yang in Later Han times”），《远东博物院学报》，48卷（1976），第58—59

页；《文选》，卷二，《西京赋》，第34页；露西·利姆（Lucy Lim）编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》（*Stories from China's Past: Han Dynasty Pictorial Reliefs and Archaeological Objects from Sichuan Province, People's Republic of China*），第101页。

[14] 李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第3章。

[15] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第160—161页。

[16] 《史记》卷八五，第2510页；卷六八，第2231页。

[17] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第161—162页。

[18] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第162—163页。

[19] 《史记》卷一二四和《汉书》卷九二；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第80、88—91页，第281页，注137；刘若愚（James J. Y. Liu），《中国侠客》（*The Chinese Knight Errant*）；瞿同祖，《汉代社会结构》，第161、188—198、232、245—247页；《文选》，卷一，《西都赋》，第5页；卷二，《西京赋》，第34—35页；《史记》卷八六，第2522、2523、2525、2528页；卷九五，第2651、2673页；卷一二四，第3181、3183—3184页；卷一二九，第3271页；《汉书》卷九四，第3698、3699页；《韩非子集释》，篇一九，第1057、1058、1091、1095（2）页；《后汉书》，卷二八下，第958页；卷六七，第2184页；“游侠”这个词汇后来专指虚张声势的武术大师，是中国文学作品中引人注目的人物形象，在这些文献中这个词汇有时被称为“侠客”，如同刘若愚其书中所提到的。在汉代，用这个词汇来指代这些人物形象是一种时代错误。另外，要注意到我们自己的大众文化中，“暴徒”一词也有浪漫的意味，而且能够在某种程度上认可那些司马迁所塑造的类似于“罗宾汉”一类的人物形象。

[20] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第147、154、155、224、321页，注释49；陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第164—165页；林巳奈夫（Minao Hayashi），《中国古代生活史》（中国古代の生活史），第110—111页。

[21] 夏德安（Donald Harper），《战国时期的自然哲学和神秘思想》（“Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”），见鲁惟一和夏含夷编，《剑桥中国先秦史》，剑桥：剑桥大学出版社，1999年，第874—875页；夏德安，《早期中国医学文献：马王堆医书》（*Early*

Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts），第43—44、152—153、155—159、166、168页；王符，《潜夫论笺》，卷三，《浮侈》，第125页；关于一位潜夫的探讨，见司马安（Anne Behnke Kinney），《汉代散文艺术：王符的〈潜夫论〉》（*The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu Lun*）。

[22] 《史记》卷六，第241页；卷二七，第1289—1290页。

[23] 《史记》卷六，第256页；《三辅黄图》，第4—7页。

[24] 《史记》卷六，第239，《文选》，卷二，《西京赋》，第27、28、29（2）、31页。

[25] 《史记》卷六，第239、244、256页。

[26] 《史记》卷六，第239页；卷二八，第1396、1397、1399、1403页；《三辅黄图》，第5页。

[27] 《吕氏春秋校释》，卷一〇，第535—536页；巫鸿，《战国时期的艺术与建筑》，第709—717页；《史记》，卷六，第265页。

[28] 《史记》卷二八，第1358—1360、1364、1375—1377页。

[29] 《史记》卷二八，第1367—1638、1371—1374、1377页；《文选》，卷一，《东都赋》，第22页。

[30] 英语方面的论著见夏南悉，《中华帝国的城市规划》，第3章；巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的"纪念碑性"》，第3章；王仲殊，《汉文明》（*Han Civilization*），第1—2章；熊存瑞（Victor Cunrui Xiong），《隋唐长安：中国中古城市史研究》（*Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*），第1章；修中诚（E. R. Hughes），《两位中国诗人：汉代生活与思想小景》（*Two Chinese Poets: Vignettes of Han Life and Thought*）；毕汉斯，《后汉时代的洛阳》；斯蒂芬·霍塔陵（Stephen Hotaling），《汉代长安城墙》（"The City Walls of Han Ch'ang-an"），《通报》，第64卷（1978），第1—36页；《史记》，卷九九，第2723页；《汉书》，卷四三，第2126—2128页。

[31] 康达维（David Knechtges），《皇帝与文学：汉武帝》；戈帕尔·苏库（Gopal Sukhu），《猿、巫、帝和诗人：汉代楚辞与楚的形象》（"Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets: The Chuci and Images of Chu during the Han Dynasty"），见柯鹤立（Constance Cook）和马绎（John Major）编，《释楚》（*Defining Chu*），火奴鲁鲁：夏威夷大学

出版社，1999年。

[32] 《史记》，卷七，第311、322、327—328页；卷八，第341、342、347、350、358、371、372、381、382、386—387页；卷五〇，第1987页；关于战国时期和汉代的神话中，圣人们的父系神性的内容，见陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第219、447页，注117。

[33] 《史记》，卷七，第315页。司马迁把项羽“背关怀楚”视为他失败的第一个原因。见《史记》，卷七，第359页。

[34] 《史记》，卷八，第385—386页；《释名书证补》，卷二，第10b页；《春秋左传注》，庄公二十八年，第242页。

[35] 《周礼注疏》，卷四一，第24b——25a页；夏南悉，《中华帝国的城市规划》，第33—36页；许亦农（音），《空间和时间中的中国城市：苏州城市类型的发展》（*The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*），第31—39页；保罗·惠特利（Paul Wheatley），《四门之轴》（*The Pivot of the Four Quarters*），第411—419页。

[36] 巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第157—162页。

[37] 《史记》，卷二八，第1378—1380页。

[38] 《史记》，卷二八，第1382、1384、1386、1387、1388、1389、1393—1395、1397—398、1402—1404页。

[39] 包华石（Martin J. Powers），《古代中国的艺术与政治表达》（*Art and Political Expression in Early China*），第160—161、171—180页。

[40] 《文选》，卷一，《西都赋》，第16页；卷二，《西京赋》，第28页。

[41] 《文选》，卷三，《东京赋》，第67页；《汉书》，卷九九下，第4131页。

[42] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，卷一，第454页。汉朝都城在后代缺少有形的遗迹，关于这一点，见杨炫之，《洛阳伽蓝记》，第133页。把消失的都城作为一个文学主题进行的思考，见宇文所安，《追忆：中国古典文学中的往事再现》（*Remembrances: The Experience of the Past in Classical Literature*），第58—65页。

第5章 农村社会

[1] 《淮南子》，卷一一，第185页。关于神农学说流派，见葛瑞汉（A. C. Graham），《道家辩士：中国古代的哲学论争》（*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*），第64—74页；葛瑞汉，《农家学派和中国农民乌托邦的起源》（“The Nung-chia School of the Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China”），《伦敦大学亚非院院刊》，第42卷（1971），第66—100页。

[2] 德克·卜德，《中国古代的节庆：汉代的元旦及年节》（*Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty*），第223—241、263—272页。

[3] 《吕氏春秋校释》，卷二六，第1731—1732、1756页；许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成》，第7—9、109—128、298—299、300、307页。

[4] 许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成》，第297—298、300页。

[5] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第101—104页。

[6] 关于秦汉时期的劳役问题的考察，建立在最新发现的资料之上的是李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第5章，第1部分，《征募的工匠》。

[7] 陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第34—39页。

[8] 关于郡县尉及其下属的职责，见毕汉斯，《汉代官僚制度》（*The Bureaucracy of Han Times*），第99—104页。

[9] 高文，《汉碑集释》，第489页。

[10] 何四维，《秦法残简》，第26—27页。

[11] 同前书，第162—163页。

[12] 西屿定生，《前汉的社会经济史》，第552—553页；鲁惟一，《政府的结构与活动》（“The Structure and Practice of Government”），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第484—486页；鲁惟一，《汉代贵族等爵制》（“The Orders of Aristocratic Ranks of Han China”），《通报》，第48卷1—3（1960），第97—174页。

[13] 《汉书》，卷二四上，第1132页；许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成》，第160—163页。

[14] 《后汉书》，卷四九，第1644页；许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成》，第214页。

[15] 何四维，《秦法残简》，第52—53页；《史记》，卷三〇，第1441页。

[16] 《毛诗正义》卷一之二，《葛覃》，第2b页；卷二之一，《绿衣》，第4b页；卷四之二，《缁衣》，第4b页；卷五之三，《葛屦》，第2b页；卷八之一，《七月》，第11b——14a页；卷八之二，《东山》，第7a页；卷一五之二，《采绿》，第6a——6b页；陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第104—105页。关于汉墓艺术中妇女采桑、纺织的研究，见露西·利姆编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》，第95—98、152、155页；凯特·芬斯特布施（Kate Finsterbusch），《汉代贸易研究的书目与主题索引》，第2卷，插图33、594，附录5；林巳奈夫，《中国古代生活史》，第75—78页；巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第233页。虽然妇女从事织布的角色已经变成了陈词滥调，她们还在农业以及其他类型的手工艺作坊辛勤劳作。见李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第2章，第8节《女性手工艺人》。

[17] 《荀子集解》，卷一八，第316—317页。

[18] 《论衡集解》，卷二七，第543页；对汉代时期豪强大族细节的讨论，以及更多的档案文献，见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第4章，第3节《地方和豪强大族》。

[19] 《盐铁论》，第118页。

[20] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第215—216页。

[21] 此处应为刘伯宗。刘伯宗和刘伯升系二人，刘伯升即齐武王刘。——译者注

[22] 《后汉书》，卷四三，第1467—1468页，注1；参见《论衡集解》卷二七，第537页；《后汉书》卷四三，第1474—1475页，注2。

[23] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第217—218页。

[24] 大卫·维克非尔德（David Wakefield），《分家：清代及民国时期家

庭财产的分割继承》（*Fenjia: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*）；阎云翔，《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》（*The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*），第39—42、109、115—119、178—209页，尤其是第196页；任柯安（Andrew B. Kipnis），《生产"关系"：一个华北村落中的情感、自我与亚文化》（*Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*），第87—90、99、138页；马继兴，《马王堆古医书考释》，第1008页；夏德安，《早期中国医学文献：马王堆医书》，第423页；在贾谊谈论秦的段落中，也提到了婆媳之间的争吵；伊佩霞（Patricia Ebrey），《宗祧群体发展的早期阶段》（"The Early Stages in the Development of Descent Group Organization"），见伊佩霞和华琛（James L. Watson）编，《中华帝国晚期的家族组织：1000—1940年》（*Kinship Organization in Late Imperial China: 1000–1940*），伯克利：加州大学出版社，1986年，第18—29页；侯思孟（Donald Holzman），《中国中古早期的寒食节》（"The Cold Food Festival in Early Medieval China"），《哈佛亚洲研究学刊》，第46卷：1（1986），第51—79页。第51—79页；巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》（*The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*），第30—37页。

[25] 《后汉书》，卷三二，第1119—1120页。

[26] 原文中作"Nantang"，应作"Nanyang"（南阳）。——译者注

[27] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第2章。

[28] 《后汉书》，卷八，第330页；卷四八，第1598—1599页；卷六七，第2189页。卷一〇，第3221页；《汉书》，卷六〇，第2660页。

[29] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第219—220页。

[30] 《汉书》，卷九〇，第3647页；卷九二，第3700页；《史记》，卷一二二，第3133页。

[31] 《后汉书》，卷三一，第1114页；卷三三，第1155页，注2提到了谢承的历史；卷七〇，第2281页；《三国志》，卷二，第343页；卷三六，第947页。

[32] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第221—222页；伊佩霞，《后汉经济社会史》（"The Economic and Social History of Later Han"），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第637—640

页；伊佩霞，《后汉石刻》（“Later Han Stone Inscriptions”），《哈佛亚洲研究学刊》，40卷2（1980），第325—353页。

[33] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第220—221页。

[34] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第222—223页。

[35] 关于秦国的“父老”，见《睡虎地秦墓竹简》，第143、193、230页；关于汉，见《史记》，卷八，第362页；《汉书》，卷二四上，第1139页；卷七一，第3046页；卷八九，第3629页；关于女性，见《汉书》，卷四五，第2166页；《后汉书》，卷四三，第1457页。

[36] 《论衡集解》，卷七，第164页。

[37] 《汉书》，卷七一，第3040页；参见《东观汉记校注》，卷一五，第598—599页；《后汉书》，卷八二上，第2720—2721页；有时会把村民和父老作为一个群体（有时还包括宾客）列在一起，见《汉书》，卷二一，第792页；《后汉书》，卷四一，第1395页；卷八一，第2690、2696页；《三国志》，卷二，第341页。

[38] 《史记》，卷一二九，第3271—3272页；詹姆斯·斯科特（James Scott），《农民的道义经济学》（*The Moral Economy of the Peasant*），第6章。

[39] 原著作“Wu Zhongshan”，概指《搜神记》（卷一一）所载“杨伯雍”在“无终山”的故事。——译者注

[40] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第225—226页；露西·利姆编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》，第110—111页，插图25；汉王朝历史中的“基本年表”充斥着皇帝对其官员，或者穷人的赏赐与恩惠。

[41] 此故事出自《搜神记》卷九“何比干”条，应该为八十岁的一位老妪。——译者注

[42] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第226—227页。

[43] 《隶释》，卷七，第5b——7b页；卷一一，第4a——6a页；《隶续》，卷一二，第5b——18b页。

[44] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第228页。

[45] 《礼记注疏》，卷一二，第16a——16b页。汉代末年，地方信仰对这条原则的运用，见应劭，《风俗通义》，第325页。

第6章 外部世界

[1] 托马斯·巴菲尔德（Thomas J. Barfield），《危险的边疆：游牧帝国与中国》（*The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*），第1章；欧文·拉铁摩尔（Owen Lattimore），《中国的内陆亚洲边疆》（*Inner Asian Frontiers of China*），第15—16章；希罗德·威恩斯（Herold Wiens），《中国向热带的拓进》（*China's March to the Tropics*）。

[2] 狄宇宙（Nicola Di Cosmo），《先秦时期的北方边疆》（"The Northern Frontier in Pre-Imperial China"），见鲁惟一和夏含夷编，《剑桥中国先秦史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年；狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》（*Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*），第1章。

[3] 狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第2章。

[4] 狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第131—138页。

[5] 陆威仪，《战国政治史》，第629—630页；狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第138—158页；亚瑟·瓦尔德隆（Arthur Waldron），《中国的长城：从历史到神话》（*The Great Wall of China: From History to Myth*），第2章。

[6] 有关这种模式的最有说服力的著作是托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》。

[7] 狄宇宙对此有讨论，见狄氏著，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第167—174页。

[8] 《史记》，卷六，第252页；卷八八，第2565—2566页；卷一一〇，第2886、2888页。

[9] 《史记》，卷一一〇，第2890—2891页。

[10] 关于塔里木盆地的人口及其与周边地区的关系，见马洛里（J. P. Mallory）和梅维恒（Victor Mair），《塔里木干尸：古代中国与最早西

来的神秘人群》（*The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest*），第1—2、8—9章；伊丽莎白·维兰·巴尔贝（Elizabeth Wayland Barber），《乌鲁木齐的干尸》（*The Mummies of ürümchi*），第6—10章。

[11] 关于“和亲”政策，见狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第190—227页；托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第45—67页；余英时，《汉朝的对外关系》（“Han Foreign Relations”），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第386—389、394—398页；《汉书》卷四八，第2265页，注3；《贾子新书校释》，卷四，第433—478页。

[12] 《汉书》，卷九四上，第3762—3763页。

[13] 《史记》，卷一一〇，第2896、2902页；《汉书》，卷九四上，第3756—3757、3762—3763页。

[14] 《汉书》，卷四九，第2281—2293页；陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第45—48页。

[15] 《史记》，卷一一〇，第2879、2892页；卷一一二，第2954；狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第267—281页。对于秦朝以前北方民族之间缺少尊重的记录，见《左传注》，僖公八年，第322页。

[16] 《史记》，卷一一〇，第2879页；狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第274—276页。

[17] 狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第304—311页；《汉书》，卷四九，第2284页。

[18] 《史记》，卷二七，第1305—1306、1326、1328页。

[19] 狄宇宙，《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，第216—227页。

[20] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第56—60页。

[21] 《后汉书》，卷八九，第2952页。

[22] 之后所发生的事的有关细节，见陆威仪，《汉代普遍兵役制的废

除》。

[23] 《史记》，卷一二三，第3157页；《汉书》，卷六一，第2687页。

[24] 《汉书》，卷六一，第2692页。

[25] 曼弗雷德·拉什克（Manfred B. Rashke），《罗马与东方贸易新探》（“New Studies in Roman Commerce with the East”），见希尔德加德·特姆波里尼（Hildegard Temporini）和沃尔夫冈·哈泽（Wolfgang Haase）编，《罗马世界的兴衰，罗马的历史与文化研究近况II, 9》（*Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt,Geshichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung II, 9*），伯林：瓦尔特·德·格鲁伊特出版社，1978年。

[26] 《史记》，卷一二三，第3172页。

[27] 《汉书》，卷二二，第1060—1061页。

[28] 余英时，《汉朝的对外关系》，第381—383、394—398页。

[29] 《后汉书》，卷八八，第2931页。

[30] 《汉书》，卷九六上，第3886、3893页。

[31] 可以参阅诸如以下著作：《汉书》，卷九六下，第3928页；余英时，《汉朝的对外关系》，第417—418页；《汉书》，卷九六下，第3908—3909页；《后汉书》，卷八八，第2931页。《晋书》，卷一二二，第3055页。

[32] 《汉书》，卷六九，第2979、2986页；卷八七，第2883页。

[33] 《后汉书》，卷八七，第2869页；《汉书》，卷六九，第2972页。

[34] 《后汉书》，卷八七，第2876、2878—2879页；《晋书》，卷五六，第1533页。

[35] 《汉书》，卷九四下，第3804页；《后汉书》，卷八七，第3878页。

[36] 余英时，《汉朝的对外关系》，第427—428页；陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第59、63—64页；《后汉书》，卷八七，第2876—2878页。《汉书》，卷六九，第2985页。

[37] 陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第57—61页。

[38] 余英时，《汉朝的对外关系》，第428—430页；《后汉书》，卷四，第185页；卷八七，第2880、2898页。

[39] 《后汉书》，卷五六，第2138页。

[40] 《后汉书》，卷八七，第2898—2899页；卷四，第170页；卷五，第206、211、237页；志二三，第3514、3515、3521页。

[41] 《后汉书》，卷九〇，第2981—2982页。

[42] 余英时，《汉朝的对外关系》，第439—440页。

[43] 《后汉书》，卷七，第310、315页；卷三八，第1286页；卷七三，第2353页。

[44] 《后汉书》，卷八，第354、356页；卷七三，第2353—2354页；卷九〇，第2984页。

[45] 余英时，《汉朝的对外关系》，第446—460页。

[46] 《史记》，卷一一七，第3025页；华兹生（Burton Watson）英译，《中国的韵律散文：汉代、六朝以赋形式存在的诗》（*Chinese Rhyme-Prose: Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties Periods*），第41页。

[47] 王充：《论衡集解》，卷一九，第387—398页。

[48] 《全后汉文》，卷二五，第4a页；《后汉书》，志一三，第3272页。

第7章 宗族

[1] 《礼记注疏》，卷三七，《乐记》，第11b——12a页。《史记》，卷二四，第1187页；并见《礼记注疏》，卷三七，第14a、19a页。对于早期中华帝国的亲戚系统的详细讨论，以及更多的文献资料，见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第2章，以及第105—106页。

[2] 《列女传》，卷一，第10a——11b页。对于“三从”，见《礼记注疏》，卷二六，第19b页；《大戴礼记解诂》，卷一三，第254页。

[3] 韩献博（Hinsch Bret），《汉代遗嘱所见女性、宗族和财产》（*Woman,kinship,and Property as Seen in a Han Dynasty Will*），第1—21页；《隶释》，卷一五，第10b——11b页；对韩献博的文章中遗嘱的描述的某些细节，是经过修正之后的解读。

[4] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第256、283—286、270—271页。

[5] 《颜氏家训汇注》，第8b——10a页；巫鸿，《私爱与公义：中国古代艺术中的儿童图象》（“Private Love and Public Duty: Images of Children in Early Chinese Art”），见安妮·金尼编，《中国人的儿童观》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1995年，第79—110页；巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》，第256—258、264—266、278—280、291—292页。

[6] 《列女传》，卷五，第6a——6b页。

[7] 《列女传》，卷五，第5a，9a——9b页。

[8] 《史记》，卷六，第262页。

[9] 《礼记注疏》，卷二六，第18b——19a页。

[10] 《列女传》，卷四，第9a页。

[11] 《颜氏家训汇注》，卷四，第9a——9b页；《礼记注疏》，卷六三，第12b页；《大戴礼记解诂》，卷一三，第253页；《列女传》，卷五，第5a页。

[12] 巫鸿，《私爱与公义：中国古代艺术中的儿童图象》，第86、90—91、94页；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第70—78页。

[13] 《汉书》，卷四〇，第2038页；《后汉书》，卷八一，第2684、2685—2686页；《颜氏家训汇注》，卷三，第6b——7b页；卷三，第6b——7b页。

[14] 瞿同祖，《汉代社会结构》，第57—62、77—83、168—174、210—229、237—240页。

[15] 王毓铨，《前汉中央政府概述》，第166—173页；瞿同祖，《汉代社会结构》，第171—179、216—217、234—235页。

[16] 安德鲁·博伊德（Andrew Boyd）：《中国的建筑与市镇规划：公元

前1500——公元1911年》（*Chinese Architecture and Town Planning: 1500 b.c.–a.d. 1911*），第48页；白馥兰（Francesca Bray），《技术与性别：中华帝国晚期的权力架构》（*Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*），第52—53页。

[17] 罗伯特·L.索普（Robert L. Thorp），《中国建筑风格的起源：最初的规划与建筑类型》（*Origins of Chinese Architectural Style: The Earliest Plans and Building Types*），第26—31页；许倬云和林嘉琳（Katheryn M. Linduff），《西周文明》（*Western Zhou Civilization*），第289—296页；张光直，《古代中国考古学》（*The Archaeology of Ancient China*），第353—357页；罗森（Jessica Rawson），《西周考古》（“Western Zhou Archaeology”），见鲁惟一和夏含夷编，《剑桥中国先秦史》，剑桥：剑桥大学出版社，1999年，第390—393页；那仲良（Ronald G. Knapp），《中国老宅》（*China’s Old Dwellings*），第30—32页。

[18] 巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第84—88页；罗泰（Lothar von Falkenhausen），《西周问题研究：一个评论》（“Issues in Western Zhou Studies: A Review Article”），第148—150、157—158、162、166、170—171页。

[19] 凯特·芬斯特布施，《汉代贸易研究的书目与主题索引》，第2卷，插图第34、311、508s——t、593、594页；露西·利姆编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》，第104—105页；陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第116—117页；《礼记注疏》，卷24，第12a、17b页；卷26，第22a页；《论语正义》，卷22，第409页；夏德安，《战国时期的自然哲学和神秘思想》，第841、847—852页；马克·凯琳诺斯基，《马王堆的“刑德”》（*The Xingde Text from Mawangdui*），第125—202；叶山（Robin Yates），《银雀山汉简中的阴阳书：对其在与道家黄老思想关系中地位的释读和部分重构及导论》（“The Yin-Yang Texts from Yinqueshan: An Introduction and Partial Reconstruction with Notes on their Significance in Relation to Huang-Lao Taoism”），《古代中国》，19卷（1994）：75—144页，第82—84、88—90、93页；马绎，《刑德之意》[“The Meaning of Hsing-te（Xingde）”]，见白光华（Charles Le Blanc）和白瑞德（Susan Blader）编，《中国人的自然与社会观》（*Chinese Ideas about Nature and Society*），香港：香港大学出版社，1987年，第281—291页；马绎，《汉初思想中的天地：淮南子的三、四、五篇》（*Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*），第86—88页。《淮南子》，卷三，第40页。

[20] 《论语正义》，卷二〇，第363—364页。

[21] 陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第114—115页。

[22] 司马安，《中国古代儿童和青年的图象》，第1章；司马安，《染丝：汉代的儿童道德发展观念》（“Dyed Silk: Han Notions of the Moral Development of Children”），见安妮·金尼（Anne Behnke Kinney）编，《中国人的儿童观》（*Chinese Views of Childhood*），火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1995年，第17—44页。

[23] 肯尼斯·德·沃斯金（Kenneth J. De Woskin），《中国名人的童年》（“Famous Chinese Childhoods”），见司马安编，《中国童年观》（*Chinese Views of Childhood*），火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1995年，第57—76页。

[24] 司马安，《中国古代儿童和青年的图象》，第2章。

[25] 《论衡集解》，卷三〇，第579—580页；司马安，《染丝：汉代的儿童道德发展观念》，第37—38页。

[26] 《汉书》，卷二四上，第1122页；《白虎通》，卷四，第16b页。

[27] 何四维，《秦法残简》，第139页；《后汉书》，卷七，第301、319页。高文，《汉碑集释》，第227页；罗伯特·贺兹（Robert Hertz），《死亡与右手》（*Death and the Right Hand*），第84页。

[28] 121《仪礼注疏》，卷三一，第14a——14b页；《礼记注疏》，卷一九，第14b——20b页；卷三二，第9b页；卷四三，第2b页；巫鸿，《私爱与公义：中国古代艺术中的儿童图象》，第80页。

[29] 《孝经注疏》，卷五，第4b——6a页；司马安，《中国古代儿童和青年的图象》，第15、25页；《汉书》，卷七，第223页；卷一二，第299页；卷七一，第3039页；《后汉书》，卷三二，第11225—11226页。

[30] 《隶释》，卷一二，第16a页。

[31] 蔡邕，《蔡中郎文集》，卷四，第11b页。

[32] 何四维，《秦法残简》，第125、141、147、148—149、195—197页。

[33] 《春秋谷梁传注疏》，卷八，僖公十五年，第12b页；《汉书》，卷二二，第1050页；伊佩霞，《后汉经济社会史》，第633—635页。

[34] 王符：《潜夫论笺》，卷一二，第120、130、133—134页；《汉书》，卷六七，第2908页；《后汉书》，卷三九，第1314页；《管子校证》，卷一七，第290页；蒲慕州，《汉以前的丧葬观》（“Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han China”），《泰东》第三辑，第3卷2（1990），第25—62页；戴梅可（Michael Nylan），《中国汉代儒家的孝与个人主义》（“Confucian Piety and Individualism in Han China”），《美国东方学会会刊》，第116卷1（1996），第1—27页；包华石，《古代中国的艺术与政治表达》，第136—141页；鲁惟一，《政府行为和利害攸关的问题》（“The Conduct of Government and the Issues at Stake, a.d.57–167”），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第300—301页；陈启云，《后汉的儒家、法家和道家思想》（“Confucian, Legalist, and Taoist Thought in Later Han”），见《剑桥中国秦汉史》剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第802—804页；关于建设墓葬纪念建筑的花费和具体技术，以及匠人及建筑材料所来自的遥远距离，见李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第2章第5节《石质墓葬作坊》，以及第3章第2节《交易区》。

[35] 伊佩霞，《后汉经济社会史》，第633—635页。

[36] 《论语正义》，卷六，第127页。

[37] 《孟子正义》，卷一，第33—35页。

[38] 德克·卜德，《中国古代的节庆：汉代的元旦及年节》，第361—380页；鲁惟一，《甘肃磨嘴子所出简牍》[*The Wooden and Bamboo Strips Found at Mo-chü-tzu(Kansu)*]，第13—26页；《白虎通疏证》，第208、314、520页；何四维，《汉法残简》（*Remnants of Han Law*），第298—302页。

[39] 焦延寿，《焦氏易林》，卷一，第38页。关于老年人体形的衰败，参见王充，《论衡集解》，卷二，第32页。

[40] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第331—332页。

[41] 指“五服”制度。——译者注

[42] 《礼记注疏》，卷八，第21a——21b页。

[43] 《汉书》，卷二二，第1043页；《老子道德经注》，卷一，第33节，第19页；《孝经注疏》，卷八，第2a页；余英时，《汉代中国思想中的生命与不朽》（“Life and Immortality in the Mind of Han China”），

《哈佛亚洲研究学刊》，第25卷（1964—1965），第83、87、111、121—122页；白瑞旭（K. E. Brashier），《寿如金石：汉墓中铜镜的作用》（“Longevity like Metal and Stone: The Role of the Mirror in Han Burials”），《通报》，第81卷4—5（1995），第214—217页。

[44] 此段话当为韦贤之子韦玄成（元帝时丞相）所奏。——译者注

[45] 《汉书》，卷七三，第3118页；吉德炜（David N. Keightley），《古代中国对来世的探寻：死者、祭器、谥号》（*The Quest for Eternity in Ancient China: The Dead, Their Gifts, Their Names*），第18—21页。

[46] 《汉书》，卷七三，第3126页；反对的观点见《汉书》，卷七五，第3156—3157页。

[47] 《后汉书》，志九，第3197页；蔡邕，《蔡中郎文集》，卷八，第5a——5b页。

[48] 《隶释》，卷七，第16b页。

第8章 宗教

[1] 太史文（Stephen Teiser），《导论：中国宗教的精神》（“Introduction: The Spirits of Chinese Religion”），见小唐纳德·S.洛佩兹（Donald S. Lopez, Jr.）编，《中国的宗教实际》（*Religions of China in Practice*），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1996年，第21—36页，特别是第32—36页。

[2] 《汉书》，卷二二，第1046页。《先秦汉魏晋南北朝诗》，第145页。

[3] 《毛诗正义》，卷一六之三，第6a——10b页；卷一七之二，第1a——8a、15a——20b页。

[4] 阿瑟·韦利（Arthur Waley）英译，《九歌：中国古代巫研究》（*The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*），《序言》；戴维·霍克斯（David Hawkes），《南方之歌：屈原及其他中国古代诗人诗选》（*The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets*），第8、42—51、95—101页；陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第184—185页。

[5] 《史记》，卷二八，第1384—1391、1399—1400页。

[6] 鲁惟一，《中国生死观：汉代的信仰、神话和理性》（*Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*），第10章；瞿同祖，《汉代社会结构》，第55、375页；蒲慕州，《寻求个人福祉：古代中国人的宗教观》（*In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*），第185—200页；《汉书》，卷六，第2003页；《后汉书》，卷一一，第479、480页；卷四一，第1379、1413页；卷四七，第1573页；卷五七，第1841页；《东观汉记校注》，卷二一，第863页；应劭：《风俗通义校释》，第338—339页；《礼记注疏》，卷九，第18b页。

[7] 苏珊·埃里克森（Susan N. Erickson），《东汉的摇钱树》（"Money Trees of the Eastern Han Dynasty"），《远东博物院学报》，第11卷（1994），第1—116页；陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第157—158页；马绎，《汉初思想中的天地：淮南子的三、四、五篇》，第102、158、196、204页。其图像见丹尼尔·艾利西夫（Danielle Elisseeff），《中国的新发现：通过考古探求历史》（*New Discoveries in China: Encountering History through Archaeology*），第91页；罗森编，《神秘的古代中国：早期王朝的新发现》（*Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties*），第177—178、190、192页；巫鸿，《图绘早期道教艺术：五斗米道的视觉文化》（"Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao"），见斯蒂芬·利特尔（Stephen Little）编，《中国道教与艺术》，芝加哥：芝加哥艺术学院，2000年，第84—88页；罗伯特·巴格利（Robert Bagley），《古代四川：一个失落文明的瑰宝》（*Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*），第272—277页。

[8] 鲁惟一，《中国汉代的预言、神话与君主统治》（*Divination, Mythology and Monarchy in Han China*），第8章、10章；夏德安，《战国时期的自然哲学和神秘思想》，第843—866页；蒲慕州，《寻求个人福祉：古代中国人的宗教观》，第44—52、69—101页；鲁惟一，《中国生死观：汉代的信仰、神话和理性》，第9章；陆威仪，《中国古代的掷骰和预言》（"Dicing and Divination in Early China"），《中国黑海论文》，第121卷（2002年7月）。

[9] 夏德安，《战国时期的自然哲学和神秘思想》，第839—843页；鲁惟一，《中国生死观：汉代的信仰、神话和理性》，第3章、第9章；《史记》，卷二七。

[10] 齐思敏（Mark Csikszentmihalyi），《万物有德：古代中国的伦理和身体》（*Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*），第130—141页；陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第63—65页；约翰·诺布洛克

（John Knoblock），《荀子全译与研究》（*Tr. Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*），第1卷，第1部分，第196—200页；胡司德（Roel Sterckx），《早期中国的动物和魔怪》（*The Animal and the Daemon in Early China*），第155页。

[11] 关于早期中国对梦及其解释的英文研究著作，见罗伯特·K.王（Roberto K. Ong）：《中国古代对梦的解释》（*The Interpretation of Dreams in Ancient China*）；卡罗琳·T.布朗编：《心理学——汉学：中国文化中的梦境》；尤其是罗伯特·K.王（Roberto K. Ong），《形象和意义：传统解梦的诠释研究》（“Image and Meaning: The Hermeneutics of Traditional Dream Interpretation”），见《心理学——汉学：中国文化中的梦境》，兰厄姆：美国大学出版社，1988年；司马虚（Michel Strickmann），《心理学——汉学家的梦想：医生、道士、和尚》（“Dreamwork of Psycho-Sinologists: Doctors, Taoists, Monks”），见《心理学——汉学：中国文化的梦境》；J. C. P.莫菲特（J. C. P. Moffett），《〈左传〉中的预言》，该书包含了很多《左传》中的梦的叙述，《左传》是早期中国的记载有关梦境内容最为丰富的著作；让-皮埃尔·狄埃尼（Jean-Pierre Diény），《至人无梦：从庄子到米歇尔·儒弗》（“Le saint ne rêve pas: De Zhuangzi à Michel Jouvet”），《中国研究》，第20卷1—2，第127—128页，注2，列举了中国和法国关于这方面内容的最主要的著作。

[12] 《汉书》，卷二七上，第1331—1332页。

[13] 《汉书》，卷二七上——卷下之后；桂思卓（Sarah Queen），《从编年史到经典：董仲舒对〈春秋〉的阐释》（*From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn According to Tung Chung-shu*），第5章、第9章。

[14] 列斯特·比尔斯基（Lester Bilsky），《中国古代的国家宗教》（*The State Religion of Ancient China*），第14—16、58—60、66、126—127、162—169、183—190、135—146、274—276、296—308、318—324页。

[15] 陆威仪，《汉武帝的封禅》（“The Feng and Shan Sacrifices of Emperor Wu of the Han”），见周绍明（Joseph McDermott）编，《中国的国家与朝廷礼仪》（*State and Court Ritual in China*），剑桥：剑桥大学出版社，1999年。

[16] 《史记》卷二八，第1358、1360、1364、1365、1378页；《汉书》，卷二五上，第1196、1199页；陆威仪，《汉武帝的封禅》，第55

页。

[17] 李零，《楚简（占卜类）格式研究》，第84页；李零，《“太一”崇拜的考古学研究》，第1—39页；《淮南子》，卷三，第39页；卷七，第111页；卷八，第119页；卷九，第127页；卷一四，第235（2）页；卷二一，第369页；《庄子集释》，卷三二，第435页；卷三三，第437页；《荀子集解》，卷一三，第236页。

[18] 《汉书》，卷二五下，第1254—1259页；陆威仪，《汉武帝的封禅》，第67页；鲁惟一，《君权的概念》（“The Concept of Sovereignty”），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第735—737页。

[19] 鲁惟一，《中国生死观：汉代的信仰、神话和理性》，第140—141页。

[20] 蒲慕州，《寻求个人福祉：古代中国人的宗教观》，第165—167页；王仲殊，《汉文明》，第8—9卷；巫鸿，《战国时期的艺术与建筑》，第707—744页；巫鸿，《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，第110—121页；罗泰，《道教的来源：对东周时期宗教变迁的考古学证据的几点思考》（“Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China”），《道教资料》，第5卷2（1994），第1—12页；更详细的讨论见陆威仪，《早期中国的建筑空间》，第4章，第5部分《家居和坟墓》。《荀子集释》，卷一三，第243—246页。

[21] 王充，《论衡集解》，卷二三，第467页。

[22] 露西·利姆编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》，第109页，插图3，126—131、138、139（页下端中央的照片）、141、143、144、189、190页；包华石，《古代中国的艺术与政治表达》，第51、288、291、293、306页；金·詹姆斯（Jean James），《汉代墓葬与祭坛艺术指南》（*A Guide to the Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty*），第163、202、226—230页；凯特·芬斯特布施，《汉代贸易研究的书目与主题索引》，第2卷，第191、192、212、261、268、277、310、338、363、508a、508q、508s、508t、538、552、594、641、786、793节。

[23] 巫鸿，《超越“大限”：苍山墓的墓葬叙事》（*Beyond the “Great Boundary”: Funerary Narrative in the Cangshan Tomb*），第90、101页；巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》，246—247页；陆威

仪，《中国早期的写作与权威》，第197—209页；万志英（*Richard von Glahn*），《不祥之道：中国宗教文化中的神魔》（*The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*），第58—59页；后者讨论了在一些流派中西王母作为魔鬼的一面。

[24] 罗泰，《道教的来源：对东周时期宗教变迁的考古学证据的几点思考》，第3—5页；罗森，《西周考古》，第364—375、433—440页。

[25] 王仲殊，《汉文明》，第206—210页。

[26] 《礼记注疏》，卷9，第18b页；安娜·赛代尔（Anna Seidel），《死而不朽——或道教的还魂》（“Post-mortem Immortality——or the Taoist Resurrection of the Body”），见《宗教史中的演变、革命和永恒》（*Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*），莱顿：博睿学术出版社，1987年，第223—237页；安娜·赛代尔，《墓葬出土葬书中的汉代宗教遗迹》（“Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs”），见秋月观暎编，《道教与宗教文化》（道教と宗教文化），东京：平河出版社，1987年，第21—57页。

[27] 出土原文即缺字，以“□”代替，后同。——编者注

[28] 池田温（On Ikeda），《中国历代墓券略考》（“A Brief Examination of Chinese Grave Contracts Through Successive Dynasties”），《东洋文化研究所纪要》，第86卷6（1981），第273页，注7。关于这方面的讨论和相关文献，以及他们揭示了汉代关于死后观念的哪些方面，见万志英，《不祥之道：中国宗教文化中的神魔》，第49—57页；《江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理》，第20—21页；《隶释》，卷一二，第16b——17a页。

[29] 巫鸿，《超越“大限”：苍山墓的墓葬叙事》，第93—98页。

[30] 《汉书》，卷五三，第2428—2430页；参见《经法》，第61页；王充：《论衡集解》，卷四，第83—84页；卷一〇，第214页；卷二一，第434页。

[31] 《墨子间诂》，卷八，第139—141、142—143、143—144页；王充，《论衡集解》，卷二二，第449—450页；卷二三，第461（3）、464（4）页；卷二五，第505页；阿尔文·科恩（Alvin Cohen），《中国古代史学中的复仇之鬼与道德判断：〈史记〉三例》（“Avenging Ghosts and Moral Judgment in the Ancient Chinese Historiography: Three

Examples from Shichi”），见艾兰（Sarah Allan）和阿尔文·科恩编，《中国的传说、学统与宗教：艾伯华先生七十寿辰纪念文集》（*Legend, Lore, and Religions in China: Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday*），旧金山：中国资料中心，1979年，第97—108页。

[32] 《吕氏春秋校释》，卷一〇，第535—536页。

[33] 巫鸿，《礼仪中的美术——马王堆再思考》（“Art in Ritual Context: Rethinking Mawangdui”），《古代中国》，第17卷（1992），第111—144页。

[34] 金·詹姆斯，《汉代墓葬与祭坛艺术指南》，第4—13、23—27页处处可见；凯特·芬斯特布施，《汉代贸易研究的书目与主题索引》，图32a、45、101—102、106、127、137、150、158、161、167、172。河北附3—4；巫鸿，《超越“大限”：苍山墓的墓葬叙事》，第88—90页；露西·利姆编，《中国古代故事选：从中华人民共和国四川省所见汉代浮雕画像与考古文物》，第20—21、34—35、155—156、158—181页；鲁惟一，《升天之道：中国人对长生的探寻》（*Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*），第2、4、5卷；巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》，第3—4卷；关于从墓中通往天堂之旅，见柯鹤立，《中国古代的死亡：一个男人亡魂之旅的传说》（*Death in Ancient China: The Tale of One Man’s Journey*）。

[35] 蒲慕州，《寻求个人福祉：古代中国人的宗教观》，第167—170页；安娜·赛代尔，《墓葬出土葬书中的汉代宗教遗迹》，第28—30页；夏德安，《战国大众宗教的复兴》（“Resurrection in Warring States Popular Religion”），《道教资料》，第5卷2（1994年11月），第13—28页。

[36] 白瑞旭，《汉代的死亡观与灵魂分离说》（“Han Thanatology and the Division of ‘Souls’”），《古代中国》，第21卷（1996），第152—153页，注100。《后汉书》，卷四，第167页；卷五，第205页；卷六，第250页；卷七，第288页；卷六一，第2029—2030页；志九，第3197页；蔡邕，《独断》，卷二，第5a——5b页；《东观汉记校注》，第165—166页；蔡邕，《蔡中郎文集》，卷八，第4a——5a页。

[37] 崔寔，《四民月令辑释》，第1、3、5、25、53、68（2）、84、98、104、109页。

[38] 《后汉书》，志九，第3197页；参见《独断》，卷二，第7a页。

[39] 巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》，第30—37页。

[40] 蔡邕，《独断》，卷二，第5a——b页；王充，《论衡集解》，卷二三，第467页。

[41] 《淮南子》，卷九，第127页。

[42] 《墨子间诂》，卷六，第106页。

[43] 《荀子集解》，卷一九，第231、233—234、237—238、239—241、246、247—248页；《吕氏春秋校释》，卷一〇，第536页。

[44] 王仲殊，《汉文明》，第181—182页；鲁惟一，《升天之道：中国人对长生的探寻》，第13—14页；《后汉书》，卷一一，第483—484页；参见《汉书》，卷九九下，第4194页。

[45] 巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》；刘怡玮、戴梅可和李安敦，《重塑中国历史：武梁祠的艺术、考古和建筑》（*Recarving China's Past: Art, Archaeology, and Architecture of the "Wu Family Shrines"*）。

[46] 即"巫觋"。——译者注

[47] 应劭，《风俗通义校释》，第333—334、339、350页。

[48] 白瑞旭，《白石山神君：宴享神祇还是顺应阴阳》（"The Spirit Lord of Baishi Mountain: Feeding the Deities or Heeding the Yinyang"），《古代中国》，第26—27卷（2001–2002），第159—231页；《隶释》，卷三，第9b——11a页。

[49] 史蒂芬·里特尔（Stephen Little）和绍恩·艾曲曼（Shawn Eichman），《道教与中国艺术》（*Taoism and the Arts of China*），第150—151页；《列仙传》，卷一，第6、8、10、11、13、14、14—15、17、18页；卷二，第4、5、6—7、8、10、12、13、15页；常璩《华阳国志校注》中描述了四川省类似的信仰崇拜，比如该书第64、77、96—97、124、145、181、182、200、201、242、244、279页等。

[50] 《史记》，卷二八，第1349页。

[51] 夏德安，《公元前3世纪的中国魔怪学》（"A Chinese Demonography of the Third Century b.c."），《哈佛亚洲研究学刊》，第45卷2（1985），第459—498页；万志英，《不祥之道：中国宗教文化

中的神魔》，第2—4章。

[52] 李安敦，《中华帝国早期的工匠》，第2章，第6节《工匠作坊的劳动环境》；第7节《手工艺人的宗教信仰》。

[53] 《汉书》，卷一一，第342页；卷二六，第1311—1312页；卷二七，第1476—1477页；卷八四，第3432页；鲁惟一，《升天之道：中国人对长生的探寻》，第4章。

[54] 祁泰履（Terry Kleeman），《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》（*Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*），第2章；顾浩华（Howard L. Goodman），《曹丕登基：汉末改朝换代的政治文化》（*Ts'ao P'i Transcendent: The Political Culture of Dynasty Founding in China at the End of the Han*），第74—86页。

[55] 戴密微（Paul Demiéville），《汉隋时期的哲学与宗教》（"Philosophy and Religion from Han to Sui"），见《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第820—826页。

[56] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第332页。

第9章 文学

[1] 关于"儒"的含义，见尼古拉斯·祖弗里（Nicolas Zufferey），《儒家的起源：先秦时代和汉代初期的儒》（*To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*）。程艾蓝（Anne Cheng），《在汉代做一个儒者意味着什么？》（"What Did It Mean to Be a Ru in Han Times?"），《泰东》，第3辑，第14卷（2001）。罗伯特·艾诺（Robert Eno），《儒家创造的天：哲学与礼仪之师的辩护》。戴梅可，《汉代"正统性"质疑》，（"A Problematic Model: The Han 'Orthodox Synthesis' Then and Now"），见周启荣、伍安祖和约翰·B.亨德森（John B. Henderson）编，《想象的边界：变化中的儒家学说、文本和诠释》（*Imagining Boundaries:* Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics），奥尔巴尼：纽约州立出版社，1999年，第18—19页。关于汉代"儒家"和早期的学派之间的区别，见戴梅可和席文（Nathan Sivin），《第一位新儒家：扬雄〈太玄经〉导论》["The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (T'ai hsüan ching,4b.c.)"]，见《中国人的自然与社会观：德克·卜德教授纪念论文集》（Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde），香港：香港大学出版社，1987年。席文，《中国古代的医学、哲学与宗教：研究与反思》，第6页。本杰明·E.瓦拉

可（Benjamin E. Wallacker），《汉代的孔子与儒学》（“Han Confucianism and Confucius in Han”），见芮效卫（David T. Roy）和钱存训编，《古代中国：早期文明研究》（Ancient China: Studies in Early Civilization），香港：香港中文大学出版社，1978年。关于正统性的缺失，除了以上提及的著作之外，见柯马丁，《秦始皇碑铭：早期中华帝国表达中的文本和礼仪》，第9页。戴梅可，《汉代经学家关于其学术传统及著作的对话》（“Han Classicists Writing in Dialogue about their Own Tradition”），《东西方哲学》，第47卷2（1997年4月），第133—188页。戴梅可，《汉代今古文之争》（“The Chin-wen/Ku-wen Controversy in Han Times”），《通报》，第80卷（1994），第82—144页。

[2] 《史记》，卷一三〇，第3290页；《汉书》，卷三〇，第1701、1716—1717、1728页。

[3] 《荀子集解》，卷一五，第258、261—263页。参见《韩非子集释》，卷一九，第1067页。

[4] 《史记》，卷八七，第2546—2547页。

[5] 《史记》，卷一三〇，第3288—3293页。

[6] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第297—299页。

[7] 《庄子集释》，卷三三，第467页；《管子校正》，第1—47页[另见李又安（Allyn W. Rickett），《〈管子〉译注》（*GuanZi*），第1卷，第4页]；《韩非子集释》，卷一八，第996—1039页；葛瑞汉，《后期墨家的逻辑、伦理与科学》（*Later Mohist Logic, Ethics and Science*），第22—24、243—244页。

[8] 《韩非子集释》，卷九至卷一四。关于“经”的原则，见第526、576、621、676、715、761页。《说文解字注》，卷八上，第25a页；《释名书证补》，卷五，第13b页；卷六，第7b、13a页。

[9] 作者此处所指大概为“傅”（太傅）字，而非“传”字。——译者注

[10] 戴梅可，《儒学五经》。

[11] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第77—79页；《史记》，卷八五，第2510页；《汉书》，卷四四，第2145页；《淮南子》，第1页。

[12] 《吕氏春秋校释》，第648页。

[13] 《吕氏春秋校释》，卷一七，第1123—1124、1132页。

[14] 《汉书》卷六二，第2735页。关于这段文字的某些方面，见杜润德（Stephen W. Durrant），《模糊的镜子：司马迁著作中的张力与冲突》（*The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*），第124—129页；《史记》，卷一三〇，第3285页。《国语》，卷一八，第559—564页。关于《史记》是一个全面的世界模式，另见侯格睿（Grant Hardy），《青铜与竹子的世界：司马迁对历史的探索》（*Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Conquest of History*）；陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第308—317页。

[15] 《史记》，卷一三〇，第3319页。

[16] 戴梅可，《儒学五经》，卷六；《史记》，卷一四，第509—510页。

[17] 杜润德，《司马迁对秦始皇的描述》（"Ssu'ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor"），见白保罗（Frederick P. Brandauer）和黄俊杰（Chun-chieh Huang）编，《传统中国的帝国统治者的地位与文化变迁》（*Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*），西雅图：华盛顿大学出版社，1994年，第35—46页。

[18] 《汉书》，卷六二，第2737—2738页；《后汉书》，卷四〇上，第1325—1327页。

[19] 《后汉书》，卷四〇上，第1333—1334。

[20] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第317—325页。康达维，《汉赋：扬雄赋的研究》（*The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung*），第2章；保罗·劳泽（Paul Rouzer），《被束缚的女子：中国古代文献中的性别和男性社会》（*Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Texts*），第45—52、121—122页；康达维，《司马相如的〈长门赋〉》，第47—64页；夏德安，《王延寿的〈梦赋〉》，第239—283页。

[21] 扬雄，《扬子法言》，卷二，第4—5页。关于这些段落及其内容，见康达维，《汉赋：扬雄赋的研究》，第5章。

[22] 范佐仑，《诗与个性：传统中国的阅读、注解与诠释》（*Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*），第1—4章；陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第155—176页。

[23] 《史记》，卷七，第333页。至少有一例由一位文人所写的“赋”，见《汉书》，卷七三，第3110—3114页。

[24] 蔡宗齐，《五言诗之演变》（*The Matrix of Lyric Transformation: Poetic Modes and Self-Presentation in Early Chinese Pentasyllabic Poetry*），第2章；安·比雷尔（Anne Birrell），《汉代的民歌和民谣》（*Popular Songs and Ballads of Han China*），《导言》；傅汉思（Hans Frankel），《作为一种高雅文学体裁的汉魏乐府诗的发展》（“The Development of Han and Wei Yüeh-fu as a High Literary Genre”），见宇文所安和林顺夫编，《声韵的生命力：后汉到唐的诗》（*The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1986年；《乐府诗》。关于对这些是民歌的思想的最彻底的批判，见易彻理（Charles H. Egan），《乐府诗曾是民歌？口头文学理论与民谣类比的相关性之再思考》（“Were Yüeh-fu Ever Folk Songs? Reconsidering the Relevance of Oral Theory and Balladry Analogies”），见《中国文学》，第22卷（2000年11月），第31—66页。我对乐府诗歌的风格特点的讨论主要是从本条注释最前面提及的蔡氏著作中归纳而来。关于后代诗人和理论家把这些想像的汉代诗歌划定为一些种类，并且置入中国文学史中的方式，见宇文所安，《中国古代古典诗歌的创作》（*The Making of Early Chinese Classical Poetry*）。

[25] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第256页。

[26] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第257—258页。

[27] 《先秦汉魏晋南北朝诗》，第192页。关于这首诗的特质的争议，见安·比雷尔，《汉代的民歌和民谣》，第125页。

[28] 把“他者的声音”视为乐府诗的一种特性，关于这个方面的著作，见周文龙（Joseph R. Allen），《他者的声音：中国乐府诗》（*In the Voice of Others: Chinese Music Bureau Poetry*）。关于“古诗”如何树立成为一个种类并且追溯到汉朝，见宇文所安，《中国古代古典诗歌的创作》，第33—41页。

[29] 《汉书》，卷三〇，第1701页。

[30] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第325—332页。

[31] 《汉书》，卷三〇，第1728、1732、1737、1738、1740、1743、1745、1746、1755—1756、1762、1765、1769、1771、1773、1775、1780页。

[32] 《汉书》，卷三〇，第1756页。

[33] 《汉书》，卷三〇，第1728、1732、1734、1736、1737、1738、1740、1742、1743、1745、1755、1762、1775、1780页。

[34] 《汉书》，卷三〇，第1704、1706、1708、1710、1715、1717、1719、1728、1732、1734—1735、1736、1737、1738、1740、1742、1743、1745、1756、1762—1763、1765、1767、1769、1771、1773、1776、1778、1779、1780页。

第10章 法律

[1] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第43—50页；刘永平（音），《中国法律的起源》（*Origins Of Chinese Law*），第5章。

[2] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第20页。

[3] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第67—80页。

[4] 见何四维，《秦法残简》。

[5] 《睡虎地秦墓竹简》，第281—293页。

[6] 同前书，第26—27、181、182、183、261—262、263页。

[7] 夏德安，《战国时期的自然哲学和神秘思想》，第854—856页；夏德安，《公元前3世纪的中国魔怪学》，第470—498页；卡特里那·迈克列奥德（Katrina McLeod）和叶山，《秦律的形式》（“Forms of Ch’in Law”），《哈佛亚洲研究学刊》，第41卷1（1981），注57；《左传注》，成公五年，第822—823页；《国语》，第405—406页。

[8] 《韩非子集释》，卷六，第357页。

[9] 《云梦睡虎地秦墓》，第827号简反面——814号简反面，第886—895号；何四维，《秦汉律法中“盗”的广泛范畴》（“The Wide Scope of Tao‘Theft’in Ch’in-Han Law”），《古代中国》，第13卷（1988），第182—183页；叶山，《对秦律的若干释读》（“Some Notes on Ch’in Law”），《古代中国》，第11—12卷（1985—1987），第243—275页。

[10] 《史记》，卷一二二，第3148页。

[11] 马伯良（Brian McKnight），《以仁为本：大赦与传统中国的司法》（*The Quality of Mercy: Amnesties and Traditional Chinese Justice*），第2章。

[12] 《汉书》，卷五六，第2500—2502页；何四维，《秦汉法律》，第522—523页。

[13] 何四维，《汉法残简》，第271—272页；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第80—94页。

[14] 陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第49—50、91—94页。

[15] 即“连坐”和“告奸”。——译者注

[16] 《商君书注译》，卷五，第140—141页。

[17] 它所引起的后果，见陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第23—26页。

[18] 《睡虎地秦墓竹简》，第92、93—94、101—102、102—103、103、136—147页；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第61—64页。

[19] 即“纳赀”和“纳甲”。——译者注

[20] 《睡虎地秦墓竹简》，第97、113—148页；何四维，《秦法残简》，第14—18页。

[21] 《睡虎地秦墓竹简》，第247—249页；《包山楚简》，第17—39页。

[22] 何四维，《秦法残简》，第211—215页；斯蒂芬·萨基，《古代四川与中国的统一》，第131—133页。

[23] 夏德安，《战国大众宗教的复兴》，第13—28页。

[24] 王安国（Jeffrey K. Riegel），《“勾芒”和“祝融”》（“Kou-mang and Ju-shou”），《远东——亚洲杂志》道教研究特刊，第II辑5（1989—1990），第57—66页；巴纳（Noel Barnard），《楚帛书》（*The Ch’u Silk Manuscript*），第207—210页；《淮南子》，卷八。

[25] 鲁惟一，《汉代的行政记录》。

[26] 詹姆斯·博伊德·怀特（James Boyd White），《赫拉克勒斯之弓：法律的修辞与诗学》（*Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of Law*），《法律的想象》（删节本）[The Legal Imagination (abridged ed.)]，《翻译正义：论文化和法律批评》《翻译正义：论文化和法律批评》（*Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*）。

[27] 叶山，《中国古代兵书的新亮点：对战国时期军事专业化的发展、性质及其演变的几个解释》（“New Light on Ancient Chinese Military Texts: Notes on Their Nature and Evolution, and the Development of Military Specialization in Warring States China”），《通报》，第74卷（1988），第220—222页；王晓波和利奥·S·常（Leo S. Chang），《韩非政治理论的哲学基础》（*The Philosophical Foundation of Hen Fei's Political Theory*），第59—60页；梅约翰（John Makeham），《中国古代思想中的名与实》，第69—75页。

[28] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第33页。

[29] 《论语正义》，卷七，第129页；卷一五，第271页；卷一六，第280—293页；卷二十，第364页。梅约翰（John Makeham），《中国古代思想中的名与实》（*Name and Actuality in Early Chinese Thought*），第2—4章。

[30] 陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第139—144页。

[31] 《史记》，卷一三〇，第3297页；《汉书》，卷三〇，第1741页；《史记》，卷一二二，第3139页；桂思卓，《从编年史到经典：董仲舒对〈春秋〉的阐释》，第6—7章。

[32] 《春秋左传注》，宣公二年，第662—663；襄公二十五年，第1099页；陆威仪，《中国早期的写作与权威》，第130—131、222—224页。

[33] 《睡虎地秦墓竹简》，第160、238页。

[34] 《汉书》，卷二，第85页；卷五〇，第1307页；《后汉书》，卷二五，第886页；卷五二，第1722页；卷六〇下，第1980页。

[35] 《史记》，卷一二二，第3131页。

[36] 《史记》，卷一二二，第3133、3135、3136、3139、3140、3141、3145、3150、3151、3152页。

[37] 《史记》，卷一二二，第3137页。

[38] 《史记》，卷一二二，第3139、3143页。

[39] 《汉书》，卷二四，第1101页。（有误，当为卷二三。——译者注）

[40] 祁泰履（Terry Kleeman），《地契及相关文书》（“Land Contracts and Related Documents”）,见《中国的宗教思想和科学》（中国の宗教思想と科学），东京：国书刊行会，1984年，第1—34页；《睡虎地秦墓竹简》，第224页；韦慕庭（C. Martin Wilbur），《西汉初期的奴隶制》（*Slavery in China during the Former Han Dynasty*，*206 b.c.–a.d. 25*），第158—164页。

[41] 《史记》，卷一二二，第3150、3153页；《汉书》，卷二三，第1106页。

[42] 何四维，《秦汉法律》，第532—533页。

[43] 《汉书》，卷四，第125页；卷二三，第1097、1099—1101页。

[44] 何四维，《秦法残简》，第14—18页；何四维，《秦汉法律》，第533页。

[45] 《睡虎地秦墓竹简》，第91、92、143、150、177、178、204、261、276页；何四维，《秦法残简》，第195页。

[46] 《睡虎地秦墓竹简》，第84—85、91、143、152、164、178、179、200、231页。关于汉，见何四维，《汉法残简》，第205—214页。

[47] 何四维，《秦汉法律》，第528—530页。

[48] 《汉书》，卷九〇，第3673—3674页；卷九二，第3705—3706、3706—3707页；《潜夫论笺》，卷五，第173—179页；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第90—91页。

[49] 何四维，《秦法残简》，第200—201页。

[50] 《睡虎地秦墓竹简》，第246—247页。

[51] 《张家山汉墓竹简》，第225—226页。这个事例的历史真实性令人生疑，因为它很类似于《韩非子集释》中所描述的一个故事，具体见《韩非子集释》，卷一〇，第595—596页。

[52] 《史记》，卷六，第253页；《汉书》，卷六，第205页；瞿同祖，《汉代社会结构》，第328—329页，注21；德克·卜德，《秦国与秦帝国》，第29、38、59、65—66、88页。

[53] 《汉书》，卷六，第193、198、200、203、205页；卷七〇，第3010、3017页；卷七六，第3208、3214页；陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第54页。

[54] 《后汉书》，卷四，第171页；卷四三，第1470—1471页；卷五八，第1871页；卷五六，第2147页；卷六七，第2192页。

[55] 《后汉书》，卷二三，第3533页；卷四七，第1586页。

[56] 《后汉书》，卷四八，第1597—1598页；《后汉书》，卷二，第111页；卷一八，第681页；卷二〇，第737页；卷四七，第1576页。

[57] 《汉书》，卷二三，第1109页。

[58] 《后汉书》，卷四六，第1544—1545页。

[59] 见李安敦著《中华帝国早期的工匠》的最后一章。

[60] 见李安敦著《中华帝国早期的工匠》的最后一章。

[61] 韦慕庭，《西汉初期的奴隶制》，第121—126页。

结语

[1] 《后汉书》，卷四一，第1415—1416页。

[2] 拉夫·德·克雷斯皮尼（Rafe de Crespigny），《北部边疆：后汉帝国的政策与战略》（*Northern Frontier: The Policies and Strategy of the Later Han Empire*），第2—4、7章。

[3] 《汉书》，卷六九，第2985—2992页；《后汉书》，卷九七，第2877、2885页。

[4] 《后汉书》，卷八七，第2887—2888、2894；王符，《潜夫论笺》，卷二四

[5] 《后汉书》，卷九四下，第3826页；《后汉书》，卷一下，第64页；卷七六，第2460—2461页；志一〇，第3221页。

[6] 陆威仪，《汉代普遍兵役制的废除》，第64—65页。

[7] 王符，《潜夫论笺》，第285页

[8] 《后汉书》，卷二，第109页；卷五六，第2140页

[9] 这几个数字与原书记载有误，见《后汉书》卷189，第1268页。——译者注

[10] 《后汉书》，卷四，第189页；卷三七，第1268页；王符，《潜夫论笺》，第288页。

[11] 《贾子新书校释》，卷三，第357页。

[12] 此处应为郑太，字公业。——译者注

[13] 《盐铁论》，第63页。

[14] 《后汉书》，卷一四，第835页。

[15] 《后汉书》，卷五八，第1866页。

[16] 拉夫·德·克雷斯皮尼，《北部边疆：后汉帝国的政策与战略》，第324—326、425—426页

[17] 王符，《潜夫论笺》，第257、258页。

[18] 《后汉书》，卷七三，第2354—2356页；卷七四下，第2419-2421页；卷七五，第2432—2433页。

[19] 《后汉书》，卷七一，第2308页；《三国志》，卷一二，第384页。

[20] 《后汉书》，卷一六，第609—610页。

[21] 《后汉书》，卷七二，第2322页。

[22] 《后汉书》，卷二四，第3563页。

[23] 《后汉书》，卷七〇，第2258页。

[24] 瞿同祖，《汉代社会结构》，第133—134页。

[25] 《后汉书》，卷二四，第828页。

参考文献

Allen, Joseph R. *In the Voice of Others: Chinese Music Bureau Poetry.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Bagley, Robert, ed. *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization.* Seattle: Seattle Art Museum, 2001.

Baopuzi nei pian jiao shi (Annotated Elucidations of the "Inner Chapters of the Master Who Embraces Simplicity"). Annotated by Wang Ming. Beijing: Zhonghua, 1980.

Baoshan Chu jian (The Chu State Strips from Baoshan). Beijing: Wenwu, 1991.

Barber, Elizabeth Wayland. *The Mummies of Ürümchi.* New York: W. W. Norton, 1999.

Barbieri-Low, Anthony. *Artisans in Early Imperial China.* Seattle: University of Washington, 2007.

Barfield, Thomas J. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China.* Cambridge: Basil Blackwell, 1989.

Barnard, Noel. *The Ch'u Silk Manuscript.* Canberra: Australian National University Press, 1973.

Bielenstein, Hans. *The Bureaucracy of Han Times.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

——— "Lo-yang in Later Han times." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 48 (1976): 1–142.

Bilsky, Lester. *The State Religion of Ancient China.* Taipei: The Chinese Association for Folklore, 1975.

Birrell, Anne. *Popular Songs and Ballads of Han China.* London: Unwin Hyman, 1988.

Bo hu tong shu zheng (Correct Subcommentaries on the "Comprehensive Discourses of the White Tiger Hall"). Annotated by Wu Zeyu. Beijing: Zhonghua, 1994.

Bodde, Derk. *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B.C.)*. Leiden: E. J. Brill, 1938.

——— *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

——— "The State and Empire of Ch'in." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Ed. Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Boyd, Andrew. *Chinese Architecture and Town Planning: 1500 B.C.–A.D. 1911*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Brashier, K. E. "Han Thanatology and the Division of 'Souls.'" *Early China* 21 (1996): 125–158.

——— "Longevity like Metal and Stone: The Role of the Mirror in Han Burials." *T'oung Pao* 81.4–5 (1995): 201–229.

——— "The Spirit Lord of Baishi Mountain: Feeding the Deities or Heeding the *Yinyang*." *Early China* 26–27 (2001–2002): 159–231.

Bray, Francesca. *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Brown, Carolyn T., ed. *Psycho-Sinology: The Universe of Dreams in Chinese Culture*. Lanham, MD: University Press of America, 1988.

Buchanan, Keith. *The Transformation of the Chinese Earth: Perspectives on Modern China*. London: G. Bell & Sons, 1970.

Cai, Yong. *Cai Zhonglang wen ji* (Collected Literary Works of Cai Yong). Si bu cong kan ed.

——— *Du duan* (Solitary Judgments). In *Han Wei cong shu*, Vol. 1. Taipei: Xin Xing, 1977.

Cai, Zongqi. *The Matrix of Lyric Transformation: Poetic Modes and Self-Presentation in Early Chinese Pentasyllabic Poetry*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Chang, Kwang-chih. *The Archaeology of Ancient China*. 4th ed., revised and enlarged. New Haven: Yale University, 1986.

Chang, Qu. *Huayang guo zhi jiao zhu* (Annotated Commentary to the "Record of the States South of Mt. Hua"). Chengdu: Ba Shu Shu She, 1984.

Ch'en, Ch'i-yun. "Confucian, Legalist, and Taoist Thought in Later Han." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires*.

Cheng, Anne. "What Did It Mean to Be a *Ru* in Han Times?" *Asia Major*, Third Series 14:2 (2001): 101–118.

Ch'ü, T'ung-tsu. *Han Social Structure*. Seattle: University of Washington Press, 1972.

Chun qiu fan lu yi zheng (Proving the Meaning of the "Abundant Dew on the Spring and Autumn Annals"). Annotated by Su Yu. Beijing: Zhonghua, 1992.

Cohen, Alvin. "Avenging Ghosts and Moral Judgment in the Ancient Chinese

Historiography: Three Examples from *Shi-chi.*" In *Legend, Lore, and Religions in China: Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday.* Ed. Sarah Allan and Alvin P. Cohen. San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.

Cook, Constance A. *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey.* Leiden: E. J. Brill, 2006.

Cook, Constance A., and John S. Major, eds. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Cottrell, Arthur. *The First Emperor of China.* New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1981.

Csikszentmihalyi, Mark. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China.* Leiden: E. J. Brill, 2004.

Cui, Shi. *Si min yue ling ji shi* (Collected Elucidations of the "Monthly Ordinances of the Four Categories of People"). Annotated by Miao Qiyu and Wan Guoding. Beijing: Nongye, 1981.

Da Dai li ji jie gu (Analytic Exegesis of the "Elder Dai's Record of Ritual"). Beijing: Zhonghua, 1983.

de Crespigny, Rafe. *Northern Frontier: The Policies and Strategy of the Later Han Empire.* Canberra: Australian National University Press, 1984.

De Francis, John. *The Chinese Language: Fact and Fantasy.* Rep. ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Dean, Kenneth, and Brian Massumi. *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot.* Brooklyn: Autonomedia, 1992.

Demiéville, Paul. "Philosophy and Religion from Han to Sui." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DeWoskin, Kenneth J. "Famous Chinese Childhoods." In *Chinese Views of Childhood.* Ed. Anne Behnke Kinney. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Di Cosmo, Nicola. *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

——— "The Northern Frontier in Pre-Imperial China." In *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Ed. Michael Loewe and Edward Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Diény, Jean-Pierre. "Le saint ne rêve pas: De Zhuangzi à Michel Jouvet." *Études Chinoises* 20:1–2 (Printemps-Automne 2001): 127–200.

Dong guan Han ji jiao zhu (Annotated Commentary on the "Han Records from the Eastern Tower"). Annotated by Wu Shuping. Zhongzhou: Guji, 1987.

Durrant, Stephen W. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian.* Albany: State University of New York Press, 1995.

——— "Ssu'ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor." In *Imperial Rul-*

ership and Cultural Change in Traditional China. Ed. Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: University of Washington Press, 1994.

Ebrey, Patricia. "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization." In *Kinship Organization in Late Imperial China: 1000–1940*. Ed. Patricia Ebrey and James L. Watson. Berkeley: University of California Press, 1986.

——— "The Economic and Social History of Later Han." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

——— "Later Han Stone Inscriptions." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40:2 (1980): 325–353.

Egan, Charles H. "Reconsidering the Role of Folk Songs in pre-T'ang *Yüeh-fu* Development." *T'oung Pao* 86 (2000): 47–99.

——— "Were *Yüeh-fu* Ever Folk Songs? Reconsidering the Relevance of Oral Theory and Balladry Analogies." *CLEAR* 22 (Dec. 2000): 31–66.

Elisseeff, Danielle. *New Discoveries in China: Encountering History through Archaeology*. Secaucus, NJ: Chartwell Books, 1983.

Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Erickson, Susan N. "Money Trees of the Eastern Han Dynasty." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 11 (1994): 1–116.

Finsterbusch, Käte. *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen*. 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1971.

Frankel, Hans. "The Development of Han and Wei *Yüeh-fu* as a High Literary Genre." In *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Ed. Stephen Owen and Shuen-fu Lin. Princeton: Princeton University Press, 1986.

——— "*Yüeh-fu* Poetry." In *Studies in Chinese Literary Genres*. Ed. Cyril Birch. Berkeley: University of California Press, 1977.

Gao, Wen. *Han bei ji shi* (Collected Explanations of Han Inscriptions). Kaifeng: Henan University Press, 1985.

[*Chun qiu*] *Gongyang zhuan zhu shu* (Commentaries and Subcommentaries to the "Gongyang Commentary to the *Spring-and–Autumn Annals*"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 7. Taipei: Yiwen, 1976.

Goodman, Howard L. *Ts'ao P'i Transcendent: The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*. Seattle: Scripta Serica, 1998.

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court, 1989.

——— *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1978.

——— "The *Nung-chia* School of the Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42 (1971): 66–100.

Guanzhong cong shu (Collecteana of Guanzhong). Compiled by Song Liankui. Reprint of 1934 edition. Taipei: Yiwen, 1970.

Guanzi jiao zheng (Annotated and Corrected "Master Guan"). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 5. Taipei: Shijie, 1974.

[*Chun qiu*] *Guliang zhuan zhu shu* (Commentaries and Subcommentaries to the "Guliang Commentary to the *Spring and Autumn Annals*"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 7. Taipei: Yiwen, 1976.

Guo yu (Words of the States). Shanghai: Guji, 1978.

Han Feizi ji shi (Collected Elucidations of the "Master Han Fei"). Annotated by Chen Qiyou. Shanghai: Renmin, 1974.

Han shi wai zhuan ji shi (Exoteric Transmission of "Han Ying's Commentary on the *Odes*"). Annotated by Xu Weiyu. Beijing: Zhonghua, 1980.

Han shu (The Book of the Han). Beijing: Zhonghua, 1962.

Hardy, Grant. *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Conquest of History.* New York: Columbia University Press, 1999.

Harper, Donald. "A Chinese Demonography of the Third Century B.C." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45:2 (1985): 459–498.

——— *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts.* London: Kegan Paul, 1998.

——— "Resurrection in Warring States Popular Religion." *Taoist Resources* 5:2 (December 1994): 13–28.

——— "Wang Yen-shou's Nightmare Poem." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47:1 (1987): 239–283.

——— "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought." In *The Cambridge History of Ancient China.* Ed. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hawkes, David. *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets.* New York: Penguin Books, 1985.

Hayashi, Minao. *Chūgoku kodai no seikatsu shi* (History of Daily Life in Ancient China). Tokyo: Yoshikawa Bunkan, 1992.

Heng, Chye Kiang. *Cities of Aristocrats and Bureaucrats: The Development of Medieval Chinese Cityscapes.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Hertz, Robert. *Death and the Right Hand.* Tr. Rodney Needham and Claudia Needham. Aberdeen: Cohen & West, 1960.

Holzman, Donald. "The Cold Food Festival in Early Medieval China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46:1 (1986): 51–79.

Hotaling, Stephen. "The City Walls of Han Ch'ang-an." *T'oung Pao* 64 (1978): 1–36.

Hou Han shu (Book of the Later Han). Beijing: Zhonghua, 1965.
Hsu, Cho-yun. *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722–222 B.C.* Stanford: Stanford University Press, 1965.
——— "The Changing Relationship between Local Society and Central Political Power in Former Han: 206 B.C.–8 A.D." *Comparative Studies in Society and History* 7 (July 1965): 345–370.
——— *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy.* Seattle: University of Washington Press, 1980.
Hsu, Cho-yun, and Katheryn M. Linduff. *Western Zhou Civilization.* New Haven: Yale University, 1988.
Huainanzi (The Master of Huainan). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 7. Taipei: Shijie, 1974.
Huang Di nei jing ling shu jiao zhu yu yi (Annotation, Commentary, and Translation of the "Numinous Pivot of the Internal Classic of the Yellow Emperor"). Annotated by Guo Aichun. Tianjin: Tianjin Kexue Jishu, 1989.
Hughes, E. R. *Two Chinese Poets: Vignettes of Han Life and Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1960.
Hulsewé, A. F. P. "Ch'in and Han Law." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
——— *Remnants of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B.C.* Leiden: E. J. Brill, 1985.
——— *Remnants of Han Law,* Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1955.
——— "The Wide Scope of *Tao* 'Theft' in Ch'in-Han Law." *Early China* 13 (1988): 166–200.
Ikeda, On. "Chūgoku rekidai boken ryakkō." (A Brief Examination of Chinese Grave Contracts Through Successive Dynasties). *Tōyō bunka kenkyûsho kiyō* 86:6 (1981): 193–278.
James, Jean. *A Guide to the Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty.* Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1996.
"Jiangsu Gaoyou Shaojiagou Han dai yizhi de qingli" (The Han Site at Shaojiagou in Gaoyou in Jiangsu Province). *Kaogu* 10 (1960): 18–23.
Jiao, Yanshou. *Jiao shi yi lin* (Master Jiao's Forest of the Changes). Cong shu ji cheng ed. Changsha: Shangwu, 1937.
Jiazi xin shu jiao shi (Annotated Elucidations of "Master Jia's New Writings"). Annotated by Qi Yuzhang. Taipei: Qi Yuzhang, 1974.
Jin shu (Book of the Jin). Beijing: Zhonghua, 1974.
Jing fa (Canonical Model). Beijing: Wenwu, 1976.
Juyan xin jian (New Wooden Strips from Juyan). Beijing: Zhonghua, 1994.
Kalinowski, Marc. "The *Xingde* Text from Mawangdui." *Early China* 23–24 (1998–1999): 125–202.
Keightley, David N. "The Quest for Eternity in Ancient China: The Dead, Their

Gifts, Their Names." *Ancient Mortuary Traditions of China*. Ed. George Kuwayama. Los Angeles: Far Eastern Art Council—Los Angeles County Museum of Art, 1991, pp. 12–24.

Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven, CT: American Oriental Society, 2000.

Kinney, Anne Behnke. *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu Lun*. Tempe: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1990.

——— "Dyed Silk: Han Notions of the Moral Development of Children." In *Chinese Views of Childhood*. Ed. Anne Behnke Kinney. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

——— *Representations of Childhood and Youth in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Kipnis, Andrew B. *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*. Durham: Duke University Press, 1997.

Kleeman, Terry. *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

——— "Land Contracts and Related Documents." In *Chûgoku no Shûkyô Shisô to Kagaku*. Tokyo: Kokusho Kankôkai, 1984.

Knapp, Ronald G. *China's Old Dwellings*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Knechtges, David. "The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han." In *Imperial Rulership and Cultural Change*. Ed. Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: University of Washington Press, 1994.

——— *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung*. Cambridge: Cambridge University Press. 1976.

——— "Ssu-ma Hsiang-ju's 'Tall Gate Palace Rhapsody'." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41:1 (1991): 47–64.

Knoblock John, tr. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Ko, Dorothy. "Pursuing Talent and Virtue: Education and Women's Culture in Seventeenth- and Eighteenth-Century China." *Late Imperial China* 13:1 (June 1992): 9–39.

Laozi dao de jing zhu (Commentary on Laozi's "Canon of the Way and its Power"). Annotated by Wang Bi. In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 3. Taipei: Shijie, 1974.

Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. New York: American Geographical Society, 1940.

Lawton, Thomas, ed. *New Perspectives on Chu Culture During the Eastern Zhou Period*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1991.

Lewis, Mark Edward.˙*The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2006.

——— "Custom and Human Nature in Early China." *Philosophy East and West* 53:3 (July 2003): 308–322.
——— "Dicing and Divination in Early China." *Sino-Platonic Papers* 121 (July 2002).
——— "The *Feng* and *Shan* Sacrifices of Emperor Wu of the Han." In *State and Court Ritual in China*. Ed. Joseph McDermott. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
——— "The Han Abolition of Universal Military Service." In *Warfare in Chinese History*. Ed. Hans van de Ven. Leiden: E. J. Brill, 2000.
——— *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1990.
——— "Warring States Political History." In *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Ed. Michael Loewe and Edward Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
——— *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.
Li, Daoyuan. *Shui jing zhu* (Commentary to the "Water Classic"). Taipei: Shijie, 1974.
Li, Ling. "An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship." *Early Medieval China* 2 (1995–1996): 1–39.
——— "Formulaic Structure in Chu Divinatory Bamboo Slips." Tr. William Boltz. *Early China* 15 (1990): 71–86.
Li, Xueqin. *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. Tr. K. C. Chang. New Haven: Yale University Press, 1985.
Li Bo ji jiaozhu (Annotated Commentary to the "Collected Poems of Li Bo"). Shanghai: Guji, 1980.
Li He shi ji (Collected Poems of Li He). Beijing: Renmin Wenxue, 1984.
Li ji zhu shu (Commentaries and Subcommentaries to the "Records of Ritual"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 5. Taipei: Yiwen, 1976.
Li shi (Elucidation of Clerical Graph Inscriptions). Compiled by Hong Gua. In *Shike shiliao congshu* (Collecteana of Historical Resources Carved on Stone). Vols. 1–3. Taipei: Yiwen, 1966.
Li xu (Sequel to the Elucidation of Clerical Graph Inscriptions). In *Shike shiliao congshu*. Vol. 3. Taipei: Yiwen, 1966.
Liang Han jin shi ji (Records on Metal and Stone from the Two Han Dynasties). In *Shike shiliao congshu*. Vols. 4–5. Taipei: Yiwen, 1966.
Liang Jiang Wentong wenji (Collected Writings of the Two Jiangs). Si bu cong kan ed.
Lie nü zhuan jiao zhu (Annotated Commentary to the "Arrayed Biographies of Women"). Si bu bei yao ed.
Lie xian zhuan (Arrayed Biographies of Immortals). In *Zheng tong Dao zang*

(Daoist Canon from the Zhengtong Reign Period). Shanghai: Shangwu, 1923–1926.
Lim, Lucy, ed. *Stories from China's Past: Han Dynasty Pictorial Reliefs and Archaeological Objects from Sichuan Province, People's Republic of China.* San Francisco: Chinese Culture Foundation, 1987.
Little, Stephen and Shawn, Eichman. *Taoism and the Arts of China.* Chicago: Art Institute of Chicago, 2000.
Liu, Cary, Michael Nylan and Anthony Barbieri-Low. *Recarving China's Past: Art, Archaeology, and Architecture of the "Wu Family Shrines."* New Haven: Yale University Press, 2005.
Liu, James J. Y. *The Chinese Knight Errant.* London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
Loewe, Michael. *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period.* London: George Allen & Unwin, 1982.
——— "The Concept of Sovereignty." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
——— "The Conduct of Government and the Issues at Stake, A.D. 57–167." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
——— *Divination, Mythology and Monarchy in Han China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
——— "The Orders of Aristocratic Ranks of Han China." *T'oung Pao* 48:1–3 (1960): 97–174.
——— *Records of Han Administration.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
——— "The Structure and Practice of Government." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
——— *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality.* London: George Allen & Unwin, 1979.
Loewe, Michael, ed. *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Lu, Jia. *Xin yu jiaozhu* (Annotated Commentary to the "New Words"). Annotated by Wang Liqi. Beijing: Zhonghua, 1986.
Lü shi chun qiu jiao shi (Annotated Elucidation of the "Springs and Autumns of Master Lü"). Annotated by Chen Qiyou. Shanghai: Xuelin, 1984.
Lun yu zheng yi (True Meaning of the "Analects"). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 1. Taipei: Shijie, 1974.
Ma, Jixing. *Mawangdụi gu yi shu kaoshi* (Critical Elucidation of the Ancient Medical Texts from Mawangdui). Changsha: Hunan Kexue Jishu, 1992.

Major, John. *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi.* Albany: State University of New York Press, 1993.

——— "The Meaning of *Hsing-te* [*Xingde*]." In *Chinese Ideas about Nature and Society.* Ed. Charles Le Blanc and Susan Blader. Hong Kong: Hong Kong University, 1987.

Makeham, John. *Name and Actuality in Early Chinese Thought.* Albany: State University of New York Press, 1994.

Mallory, J. P., and Victor Mair. *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest People from the West.* London: Thames and Hudson: 2000.

Mao shi zheng yi (The Correct Meaning of the "Mao Commentary to the *Odes*"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 2. Taipei: Yiwen, 1976.

McKnight, Brian. *The Quality of Mercy: Amnesties and Traditional Chinese Justice.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

McLeod, Katrina, and Robin Yates. "Forms of Ch'in Law." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41:1 (1981): 111–163.

Mengzi zheng yi (True Meaning of the "Mencius"). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 1. Taipei: Shijie, 1974.

Moffett, J. C. P. "Prediction in the *Zuo-zhuan*." Ph.D. diss. Edinburgh University, 1991.

Mozi jian gu (Itemized Exegesis on the "Master Mo"). Annotated by Sun Yirang. In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 6. Taipei: Shijie, 1974.

Nishijima, Sadao. "The Economic and Social History of Former Han." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Norman, Jerry. *Chinese.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Nylan, Michael. "The *Chin-wen/Ku-wen* Controversy in Han Times." *T'oung Pao* 80 (1994): 82–144.

——— "Confucian Piety and Individualism in Han China." *Journal of the American Oriental Society* 116:1 (1996): 1–27.

——— *The Five "Confucian" Classics.* New Haven: Yale University Press, 2001.

——— "Han Classicists Writing in Dialogue about their Own Tradition." *Philosophy East and West* 47:2 (April 1997): 133–188.

——— "A Problematic Model: The Han 'Orthodox Synthesis' Then and Now." In *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics.* Ed. Chow Kai-wing, Ng On-cho, and John B. Henderson. Albany: State University of New York Press, 1999.

Nylan, Michael, and Nathan Sivin. "The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (*T'ai hsüan ching*, 4

B.C.)." In *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987.

Ong, Roberto K. "Image and Meaning: The Hermeneutics of Traditional Dream Interpretation." In *Psycho-Sinology: The Universe of Dreams in Chinese Culture*. Ed. Carolyn T. Brown. Lanham, MD: University Press of America, 1988.

——— *The Interpretation of Dreams in Ancient China*. Bochum: Studienverlag Brochmeyer, 1985.

Owen, Stephen. *The Making of Early Chinese Classical Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

——— *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Pines, Yuri. "Changing Views of *Tianxia* in Pre-Imperial Discourse." *Oriens Extremus* 43:1–2 (2002): 101–116.

——— "Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China." *Monumenta Serica* 50 (2002): 35–74.

——— "The Question of Interpretation: Qin History in the Light of New Epigraphic Sources." *Early China* (forthcoming).

Poo, Mu-Chou. "Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han China." *Asia Major*, 3rd ser., 3:2 (1990): 25–62.

——— *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Powers, Martin J. *Art and Political Expression in Early China*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Qiu, Xigui. *Chinese Writing*. Tr. Gilbert Mattos and Jerry Norman. Berkeley: The Society for the Study of Early China, 2000.

Quan Hou Han wen (Complete Writings of the Later Han). In *Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao Wen* (Complete Writings of High Antiquity, the Three Dynasties, Qin, Han, Three Kingdoms, and the Six Dynasties). Compiled by Yan Kejun (1762–1843 A.D.). Beijing: Zhonghua, 1958.

Queen, Sarah. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn According to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Qun shu zhi yao (Ordered Essentials of the Collected Texts). Si bu cong kan ed.

Ramsey, S. Robert. *The Languages of China*. Rep. ed. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Rashke, Manfred B. "New Studies in Roman Commerce with the East." In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Geshichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung* II, 9. Ed. Hildegard Temporini and Wolfgang Haase. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

Rawson, Jessica. "Western Zhou Archaeology." In *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Ed. Michael Loewe and Edward Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Rawson, Jessica, ed. *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties.* London: British Museum Press, 1996.

Riegel, Jeffrey K. "Kou-mang and Ju-shou." *Cahiers d'Extrême-Asie: Special Issue, Taoist Studies II* 5 (1989–1990): 55–83.

Rouzer, Paul. *Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Texts.* Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Sage, Steven F. *Ancient Sichuan and the Unification of China.* Albany: State University of New York Press, 1992.

[Jiao zheng] Sanfu huang tu ([Annotated and Corrected] Yellow Map of the Capital Region). Taipei: Shijie, 1974.

San Guo zhi (Record of the Three Kingdoms). Beijing: Zhonghua, 1959.

Schelach, Gideon, and Yuri Pines. "Power, Identity and Ideology: Reflections on the Formation of the State of Qin." In *Asian Archaeology.* Ed. Miriam Stark. London: Blackwell, 2005.

Scott, James. *The Moral Economy of the Peasant.* New Haven: Yale University Press, 1976.

Seidel, Anna. "Post-mortem Immortality—or the Taoist Resurrection of the Body." In *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions.* Leiden: E. J. Brill, 1987.

——— "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs." in *Dōkyō to shûkyō bunka.* Ed. Akizuki Kan'ei. Tokyo: Hirakawa, 1987.

Shang Jun shu zhu yi (Commentary and Vernacular Translation of the "Book of Lord Shang"). Annotated by Gao Heng. Beijing: Zhonghua, 1974.

Shang shu zheng yi (The Correct Meaning of the "Canon of Documents"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 1. Taipei: Yiwen, 1976.

Shaughnessy, Edward L. "Military Histories of Early China: A Review Article." *Early China* 21 (1996): 159–182.

Shi ji (Records of the Grand Historian/Astrologer). Beijing: Zhonghua, 1959.

Shi ming shu zheng bu (Corrected and Supplemented Subcommentary to "Explaining Names"). Annotated by Wang Xianqian. Shanghai: Guji, 1984.

Shui yuan (Garden of Persuasions). In *Han Wei cong shu* (Collecteana of the Han and Wei Dynasties), Vol. 1. Taipei: Xin Xing, 1977.

Shuihudi Qin mu zhu jian (Bamboo Strips from the Qin Tomb at Shuihudi). Beijing: Wenwu, 1978.

Shuo wen jie zi zhu (Commentary on "Explanations of Simple and Compound Graphs"). Compiled by Xu Shen. Annotated by Duan Yucai. Taipei: Yiwen, 1974.

Sima fa zhi jie (Direct Explanations of the "Methods of the Commander"). Annotated by Liu Yin. In *Ming ben wu jing qi shu zhi jie* (Ming Edition of the Direct Explanations of the Seven Military Classics), Vol. 1. Taipei: Shi Di Jiaoyu, 1972.

Sivin, Nathan. *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*. Aldershot, Ashgate: Variorum Series, 1995.

Skinner, G. William. "Cities and the Hierarchy of Local Systems." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University, 1977, pp. 275–351.

——— "Marketing and Social Structures in Rural China," 3 parts. *Journal of Asian Studies* 24.1 (1964): 3–44; 24.2 (1964): 195–228; 24.3 (1965): 363–399.

——— "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 211–252.

Sou shen ji (Record of Collected Spirits). Beijing: Zhonghua, 1979.

Steinhardt, Nancy S. *Chinese Imperial City Planning*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Strickmann, Michel. "Dreamwork of Psycho-Sinologists: Doctors, Taoists, Monks." In *Psycho-Sinology: The Universe of Dreams in Chinese Culture*. Ed. Carolyn T. Brown. Washington, D.C., Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1988.

Sukhu, Gopal. "Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets: The *Chuci* and Images of Chu during the Han Dynasty." In Constance Cook and John Major, eds., *Defining Chu*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

[*Shi yi jia zhu*] *Sunzi* ([Ten Schools of Commentary on] Master Sun). Shanghai: Guji, 1978.

Taiping huan yu ji (Record of the World from the Taiping Reign Period). Hongxing Shan Fang, 1803.

Taiping yu lan ([Florilegium for] Imperial Inspection in the Taiping Reign Period). Taipei: Shangwu, 1935.

Teiser, Stephen. "Introduction: The Spirits of Chinese Religion." In *Religions of China in Practice*. Ed. Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Thorp, Robert L. "Origins of Chinese Architectural Style: The Earliest Plans and Building Types." *Archives of Asian Art* 36 (1983): 22–39.

Twitchett, Denis. "The T'ang Market System." *Asia Major* 12:2 (1966): 202–248.

Van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

von Falkenhausen, Lothar. "Issues in Western Zhou Studies: A Review Article." *Early China* 18 (1993): 145–171.

——— "Mortuary Behavior in Pre-Imperial China: A Religious Interpretation." In *Religion in Ancient and Medieval China*. Ed. John Lagerwey. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2004.

——— "Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China." *Taoist Resources* 5:2 (1994): 1–12.

——— *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1993.

von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Wakefield, David. *Fenjia: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

Waldron, Arthur. *The Great Wall of China: From History to Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Waley, Arthur, tr. *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*. London: George Allen & Unwin, 1955.

Wallacker, Benjamin E. "Han Confucianism and Confucius in Han." In *Ancient China: Studies in Early Civilization*. Ed. David T. Roy and Tsien Tsuen-hsuin. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.

Wang, Chong. *Lun heng ji jie* (Collected Explanations of the Balanced Discourses). Annotated by Liu Pansui. Beijing: Guji, 1957.

Wang, Fu. *Qian fu lun jian* (Interpretation of the Discourses of the Hidden Man). Annotated by Wang Jipei. Beijing: Zhonghua, 1979.

Wang, Yü-ch'üan. "An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 12 (1949): 134–187.

Wang, Zhongshu. *Han Civilization*. New Haven: Yale University, 1982.

Watson, Burton, tr. *Chinese Rhyme-Prose: Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties Periods*. New York: Columbia University Press, 1971.

Wen xuan (Selections of Refined Literature). Hong Kong: Shangwu, 1978.

Wheatley, Paul. *The Pivot of the Four Quarters*. Edinburgh: Aldine, 1971.

White, James Boyd. *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of Law*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

——— *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

——— *The Legal Imagination* (abridged ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Wiens, Herold. *China's March to the Tropics*. Washington, D.C.: Office of Naval Research, U.S. Navy, 1952.

Wilbur, C. Martin. *Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B.C.–A.D. 25*. New York: Russell and Russell, 1943.

Worster, Donald. *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*. New York: Oxford University Press, 1985.

Wright, Arthur F. "The Cosmology of the Chinese City." In *The City in Late Im-*

perial China. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 33–74.

Wu, Hung. "The Art and Architecture of the Warring States Period." In *The Cambridge History of Ancient China*. Ed. M. Loewe and E. L. Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

——— "Art in Ritual Context: Rethinking Mawangdui." *Early China* 17 (1992): 111–144.

——— "Beyond the 'Great Boundary': Funerary Narrative in the Cangshan Tomb." In *Boundaries in China*. Ed. John Hay. London: Reaktion Books, 1994.

——— "Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao." In *Taoism and the Arts of China*. Ed. Stephen Little. Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000.

——— *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

——— "Private Love and Public Duty: Images of Children in Early Chinese Art." In *Chinese Views of Childhood*. Ed. Anne Behnke Kinney. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

——— *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Wu, Xiaoqing, ed. *Qin jian Ri shu ji shi* (Collected Elucidations of "Almanacs" from Qin Strips). Changsha: Yuelu, 2000.

Wu yue chun qiu (Spring and Autumn Annals of Wu and Yue). Si bu bei yao ed.

Wuzi zhi jie (Direct Explanations of the "Master Wu"). Annotated by Liu Yin. In *Ming ben wu jing qi shu zhi jie* (Ming Edition of the Direct Explanations of the Seven Military Classics), Vol. 1. Taipei: Shi Di Jiaoyu, 1972.

Xian Qin Han Wei Jin Nanbeichao shi (Poems of the Pre-Qin, Han, Wei, Jin, and Northern and Southern Dynasties). Annotated by Lu Qianli. Taipei: Xuehai, 1993.

Xiao jing zhu shu (Commentaries and Subcommentaries on the "Canon of Filial Piety"). In *Shi san jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 8. Taipei: Yiwen, 1976.

Xiong, Victor Cunrui. *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000.

Xu, Yinong. *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

Xunzi ji jie (Collected Explanations of the "Master Xun"). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 2. Taipei: Shijie, 1974.

Yan, Yunxiang. *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Yan, Zhitui. *Yan shi jia xun hui zhu* (Collected Commentaries on the "Family Instruction of the Yan Clan"). Annotated by Zhou Fagao. Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo, 1960.

Yan tie lun (Discourse on Salt and Iron). Shanghai: Renmin, 1974.

Yang, Hsüan-chih. *A Record of the Buddhist Monasteries in Lo-yang*. Tr. Yi-t'ung Wang. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Yang, Xiong. *Yangzi fa yan* (The Model Words of Master Yang). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 2. Taipei: Shijie, 1974.

Yanzi chun qiu ji shi (Collected Explanations of the "Springs and Autumns of Master Yan"). Annotated by Wu Zeyu. Beijing: Zhonghua, 1962.

Yates, Robin. "New Light on Ancient Chinese Military Texts: Notes on Their Nature and Evolution, and the Development of Military Specialization in Warring States China." *T'oung Pao* 74 (1988): 212–248.

——— "Some Notes on Ch'in Law." *Early China* 11–12 (1985–87): 243–275.

——— "The Yin-Yang Texts from Yinqueshan: An Introduction and Partial Reconstruction with Notes on their Significance in Relation to Huang-Lao Taoism." *Early China* 19 (1994): 75–144.

Yi li zhu shu (Commentaries and Subcommentaries on the "Ceremonies and Rituals"). In *Shi san jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 3. Taipei: Yiwen, 1976.

Ying, Shao. *Feng su tong yi jiaoshi* (Annotated Explanations of the "Comprehensive Meaning of Customs"). Annotated by Wu Shuping. Tianjin: Tianjin Renmin, 1980.

Yü, Ying-shih. "Han Foreign Relations." In *The Cambridge History of China, Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

——— "Life and Immortality in the Mind of Han China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964–65): 80–122.

——— *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Yue jue shu (Book on the Destruction of Yue). Shanghai: Shangwu, 1956.

Yunmeng Shuihudi Qin mu (The Qin Tomb from Shuihudi at Yunmeng). Beijing: Wenwu, 1981.

Zhangjiashan Han mu zhu jian (The Bamboo Strips from the Han Tomb at Zhangjiashan). Beijing: Wenwu, 2001.

Zhanguo ce (Stratagems of the Warring States). Shanghai: Guji, 1985.

Zhanguo zong heng jia shu (Book of the Warring States Vertical and Horizontal Alliances). In *Mawangdui Han mu boshu* (Silk Texts from a Han Tomb at Mawangdui), Vol. 3. Beijing: Wenwu, 1983.

Zhou li zhu shu (Commentaries and Subcommentaries on the "Rituals of

Zhou"). In *Shisan jing zhu shu* (The Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries), Vol. 3. Taipei: Yiwen, 1976.
Zhuangzi ji shi (Collected Explanations of the "Master Zhuang"). In *Xin bian zhu zi ji cheng* (New Compilation of the Comprehensive Collection of the Various Masters), Vol. 3. Taipei: Shijie, 1974.
[*Chun qiu*] *Zuo zhuan zhu* (Commentary on the "Transmissions of Master Zuo on the *Spring and Autumn Annals*"). Annotated by Yang Bojun. Beijing: Zhonghua, 1981.
Zufferey, Nicolas. *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty.* Bern: Peter Lang, 2003.

图书在版编目（**CIP**）数据

早期中华帝国：秦与汉 /（美）陆威仪著；王兴亮译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: The Early Chinese Empires: Qin and Han
ISBN 978–7–5086–6484–2
I．①早… II．①陆… ②王… III．①中国历史 - 秦汉时代 IV．① K232
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第167381号

早期中华帝国**：**秦与汉
著者：[美] 陆威仪
译者：王兴亮
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
（ CITIC Publishing Group ）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



分裂的帝国

China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties

南北朝

[加] 卜正民 - 主编 [美] 陆威仪 - 著 李磊 - 译 周媛 - 校



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

哈佛中国史2

分裂的帝国：南北朝

[美] 陆威仪 著
李磊 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 南北中国的地理

第2章 世家大族的兴起

第3章 军事王朝

第4章 城市的变化

第5章 乡村生活

第6章 中国与外部世界

第7章 重新定义亲属关系

第8章 道教与佛教

第9章 书写

结语

致谢

年表和朝代

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“只几个石头磨过，小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人”齐人”楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E．A．Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L.Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题："你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。"

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的"文革一代"同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

中国历史的本土叙述聚焦于统一与军事统治的时代，由是，汉朝终结于宗教起义和地方军阀之手后的四个世纪的历史较少被关注。这一时代的次要地位还表现在它缺乏任何早就商定的名称。传统史学按照时代划分，现代中国学者称呼这个时代为魏晋南北朝，西方学者曾建议以分裂时代或中世纪早期来取代这个称呼，但是对于前者，人们认为中国处于单一政权的统治之下是这个国家的常态，而后者则是以西方模式来规定中国历史。

虽然承认命名的局限性，但我仍采纳了一个修正过的中国名称——南北朝，这有两个原因。首先，这个冠名简化了本土的术语，在这四个世纪里，中国的政治版图按主要的两个大河流域分裂。在被称为“魏”的时代——“三国”这一称呼更为著名——中国被划分为统治黄河流域的一个国家和南方长江流域的两个国家。在随后的晋朝，中国的统一仅仅维持了30年，接下来的一个世纪，中国又按黄河流域与长江流域的地理划分发生分裂。

但是专门称之为“南北朝”的第二个也是更加重要的原因是，伴随着地理分裂出现的主要变化在很多方面界定了这一时代的历史特征。汉族人口向南方大规模移民，他们遇到陌生的景观和不同的人群，随之出现文化的革新，这使南方文化与北方文化产生不同。“南北朝”的名称反映了政治分裂的事实，它同样表明中华文化领域的扩张和多样化，这是帝制中国历史上极具开创性的、划时代的时期。

多样化的五个中心主题交织在下面的章节中：

（1）中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系；

（2）新的社会精英出现，他们的特征是从事一种新的文化与文学实践；

（3）出现了通常采用世袭制的军事人口和新的军事组织；

（4）朝廷在军事力量的支撑下逐步与社会民众隔离开来；

（5）主要宗教的兴起，不再严格地按社会与政治来划分人群。

正如上文所显示的，汉唐间四个世纪最重要的发展是中国地理的重新定义。它至少体现在四个方面。首先，最重要的特征是向南方长江流域大规模的移民与定居。从史前时代开始，长江流域便是广义的中华文化领域中

的一部分，从战国时代开始它是中国政治领域中的一部分，但那时仍然是一个次要的地理区域。西汉（公元前202年——公元8年）[1]末年，中国人口中不到1/4的户籍人口居住在长江流域，这些人被视为具有不一样的地域文化。[2]但是在军事入侵和洪水泛滥的压力之下，东汉时期（公元25年——220年）开始出现中国人口向南方的大规模移民，并在4世纪早期达到高潮。在汉人稳定地占据南方的过程中，他们清理山坡并排干沼泽以进行农业活动，取代或吸纳当地的民众。这些空地早已被纳入中国的疆域，这一填补空地的过程是南北朝时期的第二个主要变化。

地理重新定义的第三个方面是中国关于外部世界知识的扩大，并在一个更广的领域内重新理解中国的位置。佛教的到来带来了与中亚及印度次大陆的常规贸易。在中国的世界观中，这一时期的日本从神话领域进入现实领域。尽管遥远的南方很大程度上仍然是陌生的领土，但现代广州的前身在当时是充满活力的贸易中心城市，它通过海上贸易使部分中国人与东南亚发生联系，正如与印度及西方发生联系一样。

最后一个地理上的重新定义发生在中国文化自身上：家庭与国家之间社会空间的形成。汉代文学聚焦于朝廷与都城，随后的几个世纪则见证了致力于不同地域及当地文化的文学的兴起。文学涉及的范围包括农村、山水景观以及荒凉的边境地区。文学与高端文化所牵涉范围与主题的扩展改变了中国社会的精英群体。他们发展出一系列新的物理空间——园林、寺院、豪宅空间、乡村别墅——文化与宗教活动在这些地方进行。

南北朝的第二个核心主题是新的精英的出现。汉代的豪族很大程度上以他们的物质财富——特别是土地——构建他们的社会联系网络，以及他们对朝廷官位的垄断为其身份标志。与之相反，南北朝的精英们通过他们所追求的文化与文学活动更细致地把自己区分开来。诗赋创作、书法、哲学清谈、独特的服饰，以及优雅的修养，这些都被培育出来，用作门阀集团的自我认定，以与只拥有财富或权力的家族相区分。这些确定地位的活动逐渐与官职选举的新方式合流——这种新方式以保障起家官来维护世袭性。南北朝同样是精英们开始编撰详细家谱并以此界定他们亲属群体的时代。

推动多元化的第三个主要力量是军事上的变化，军队主要由世袭的军户组成。公元32年，普遍征兵制被废除，此后，汉朝朝廷主要依赖非汉族的骑兵、刑徒和募兵来补充兵力。汉朝末年兴起的军阀们以奴客、游牧战士以及被俘的宗教起义者充任军人。在随后的几十年乃至几个世纪里，这些奴客与难民成为世袭性士兵的最大来源，而非汉族的牧民则成为另一个来源。这两部分军人最终使地主与按血缘关系组成的联盟军相形见绌。从5世纪初的几十年开始，军事权力从精英家族手上转移到朝廷手中，使皇权得以重振。

帝国权力对军事基础的依赖导致南北朝时期的第四个主题的出现，帝国政府从社会这个整体中抽离出来。这一过程开始于汉代，汉朝创造了一种泛帝国文化，这种文化建立在非语音书写和按照礼仪建设的都城之上。汉代的都城超越了早期战国时代形成的地区与地方之间的关系。在南北朝时期，帝国的权威军力是把传统社会秩序之外的人群作为其根基的，这使得朝廷进一步远离对日常生活的关注。在这四个世纪中，外族统治者于中国历史上第一次进入并占领中原，而且控制了中国的官僚机制。黄河流域是中华帝国传统的核心地区，自汉朝在220年灭亡后的18个世纪里，有9个世纪实际上是由外来的皇帝统治的（如果唐朝统治家族被看作是“外族”的话，还要再加上约3个世纪），这戏剧性地说明了中国政府与它的人民和社会的分离程度。

南北朝时期多样化的最后一个主要来源在于，宗教运动不追求建立政治与社会的统一单元。在秦汉帝国时期，国家的宗教实践是以统治者为祭祀首脑或最高祭司，他的男性亲属或下属官员作为次级祭司参与其中。家庭或亲属关系通过祖先祭祀得以界定。信仰并不受国家制约，比如也可以向山林、神仙或动物图腾奉献，这些实践由地方上的名门望族联合举行，有时低层的官员也会参与。但是，随着受末世论影响的反叛运动兴起，汉朝摇摇欲坠，宗教将个体联结起来，个体之间仅有的社会或政治纽带是以信仰联结的。道教和佛教提供了社会组织的新模式，也为由生者与死者所占据的世界提供了新的范式。这两个宗教改变了中国生活的各个方面。

在北方和南方，这些相互联系的变化不断积累着影响因素，并不仅仅是因为这些分裂的史实，使得这几个世纪在中国历史上占据一个主要的位置。589年时，中国被隋朝重新统一，但这是一个完全不一样的世界了。曾经处于边缘的长江流域已经成为中国的粮仓，隋朝修建的大运河就表明了这一点，因为这条大运河将南方州郡的物产运送到地处北方的都城。中国精英们的文化世界观——以及他们用以阐述它的语言——同样发生了变化。这些精英以家谱和新的文学实践来界定自我，他们以其家世入仕做起家官，并被纳入国家秩序中。在社会光谱的另一端，佃户和军户的世袭地位同样被写入法律秩序中，隋朝和唐朝从前几个世纪中继承了这些制度。帝国官府由一个对“部落”结构进行改善的军事体系支撑，宣称其远远高出世俗的社会秩序。而佛教与道教，连同它们的寺庙和神社所创造的社会空间，改变了国家体制，它们现在已经成为其中一部分。宗教同样也改变了亲属关系，并在其中扮演了重要角色。这个“新中国”发现自己被纳入一个更为广阔的世界中，在这里，它与同享佛教信仰的国家和拥有共同书写系统的地区交换商品、交流思想。从以上这些方面来看，汉朝与唐朝之间被忽略的这几个世纪，在中国历史上留下了深刻、永久的印记。

第1章
南北中国的地理

在早前的秦汉帝国，最重要的地理划分是在黄河上游的黄土高原与黄河下游的冲积平原之间。汉朝的全部历史都可以被描述为这两个区域间平衡的转换。[1]但是几个世纪以来，有越来越多的人自愿或者被强制性地向南方迁徙，黄河流域内部的划分不再那么重要，其逐渐让位于另一种划分，即在黄河河谷与南面长江河谷之间的划分。

汉朝的政策是将游牧部落重新安置于国境之内，将他们编入远征军。这使得黄河流域出现了越来越多的汉族与非汉族文化的交融，也同样推动了第一次向南方移民的潮流。数以百万计的汉人，大多数是农民，在汉朝统治的最后一个世纪里向南方迁徙。220年汉王朝覆灭之后，这种迁徙继续加速。到320年时，又有数百万汉人在长江下游地区定居。黄河流域则持续成为非汉族部落统治者所建立的诸多小国之间的战场，系列战争的顶峰就是帝国故都的陷落——洛阳失陷于311年，长安失陷于317年。在280年至464年之间，长江流域及以南的户籍人口增长了5倍，主要因为有大量外迁人口到来，江南——“长江以南”——成为中国文化的一个重心。[2]

在分裂时期，直到6世纪末中国于隋朝被统一，中国的北半部是被非汉族人统治的，他们的行动驱使更多汉人从黄河流域向长江流域迁徙。南方有规律的降水和肥沃的土地起到了进一步的推动作用。[3]在重新统一的589年，大概40%的户籍人口居住在长江流域。新统一的帝国希望通过开通人类历史上最宏大的人造水路——大运河——将南方与北方连接起来。但是这两个区域仍然保持着清晰的差异。在贯穿7、8、9世纪的唐朝，以前的南方边境地区成为中国人口统计学上的、经济上的以及文化上的中心。

到8世纪中期时，仍有超过一半的人口居住在北方，然而到了13世纪晚期，只有15%的人口居住在北方。这并不能归因于北方人口的减少，因为这一时期北方人口仍在继续增长，只是南方人口出现了巨幅增长。在中国帝制历史的后半期，地理与文化上的划分是在北方与南方之间，即在黄河流域与长江流域之间，这种划分是逐渐在汉朝与唐朝过渡期间的4个世纪里发生的。[4]

农业与治水

在中国历史上，北方的农耕主要是由小规模的家庭农场进行，通常不超过

几英亩的范围。地主仅仅拥有少量的可耕作土地，即便到了帝国晚期，这些地方也不存在拥有庞大产业的世家豪门。在历史的大多数时期，中国北方的旱作农业主要产出小麦、粟、高粱与大豆（一种重要的补充作物，同时也为土壤提供更多氮物质）。到了18和19世纪，来自美洲的棉花和烟草被引进成为经济作物。[5]种植粮食作物的同时也混种蔬菜。因为北方的降水不均，洪水、土壤的盐碱化、蝗虫与干旱是经常出现的灾害——任何一种灾害都会减少年产量。相应地，饥荒是一种经常性的威胁。

与之相反，南方的农村把水稻作为主要的粮食作物，并且将桑树（养蚕以生产丝绸）、茶叶和各种油脂植物当作经济作物。如同在北方，南方农场的规模也非常小，进行集约化生产。但是土地所有权集中在大世族手中，由他们出租农田给佃户。尽管佃户个人家境贫困，但由于雨水充足，地区性的饥荒很少出现。

因为北方的降水大多发生在夏季晚期（每年降水量的70%左右集中在8月），在农作物生长的高峰期，黄河的水位较低。这种模式意味着在中国历史的大多数时间里，几乎无法将河水用于灌溉。国家主办的灌溉系统局限在主要的支流，像渭河、汾河或者四川中部的都江堰工程。从帝国的早期开始，黄河沿岸的农民主要依赖石井供水。井一般是7到10米深，它们由一些5到6人组成的团体挖掘而成，分属富有的私人家庭。中国北方平原上，灌溉的困难与降水的稀缺，使得蓄水和经济用水至关重要。

但是黄河流域最大的威胁来自洪水。这条河的颜色来自它所携带的大量的泥沙。它将这些泥沙从中部高原带到大海。流经最后一条支流后，河水流速减缓，泥沙沉淀到河底后，使得河水漫出河岸，河堤也一再筑高。但是不论河堤筑得有多高，泥沙继续沉淀，以致洪水的威胁总是存在，而且每次都会比以前更加危险。依据已有的记载，黄河冲破堤防，决口达1593次之多。在很多地方，泥沙淤积和筑堤之间争分夺秒的竞争使黄河水面高于周围的村落。今天，在黄河所穿越的狭长河南地区，河水要比邻近的地面高出10米。如此巨大的堤防只能依靠帝国来维系。大规模的、由政府主导的、基于堤防建设的治水，与小规模的、以家庭为基础的、基于水井建设的灌溉相结合，造就中国北方政治结构的一个重要特色：基于小农经济之上的中央集权机构。

8月的倾盆大雨也抬高了地下水水位，引发土地的严重盐碱化，以致粮食产量减少甚至颗粒无收。新中国成立后，有足够的数据显示，中国北方平原大概有10%的土地每年都受到这种情况的影响。受灾最严重的地区变成沼泽般的滋养蝗虫的土地——蝗灾是折磨这个地区的第三种主要自然灾害。

一些证据表明，抛开这些自然灾害不谈，汉初的农民仍能在每四年里生产

五季庄稼——这意味着，多数年份是一年一季，在好的年份则是一年两季。一个世纪之后，也就是公元前1世纪末的文献描述了黄河流域所使用的最先进技术，表明农民常能获得更高的产量。他们通常是在春季种植高粱或粟，在冬季种植小麦。因为冬小麦是在7月收获，这时候再种植粟就太晚了，所以收获小麦之后通常接着种植在夏季生长的农作物，比如大豆。[6]在最好的环境下，能够在两年里种植三季农作物（这样在四年里就能收获六季作物，而非五季）。因为每年的无霜期能达到6至7个月，一个农民必须在结霜之前的6个星期内既收获春季作物，又种植冬小麦。

洪水和内涝的双重威胁影响了北方村落的居住形式。在帝制时代早期，村民们依据旧石器时代的模式，在高地上建房群居。与此形成对照，举例而言，成都平原处于长江中游的水利系统之中。公元前2世纪时伟大的都江堰水利工程得以修建，它消除了洪水的威胁，使得房屋能够广泛地分布于乡野之中。中国北方的乡村是有核心的、紧密联系的、内旋的，它比那些南方的农村有着更高程度的内部团结性，但是在市场网络和更广的区域经济方面却缺乏与相邻村庄的密切联系。

当洪水与内涝没有威胁北方农民的庄稼时，他们还要担心干旱。中国北方平原每年总降水量变动非常大：干旱年份的降水量可能只有多雨年份的12%——14%，即便在好的年份，也只有10%——15%的降水集中在春季——这是粟生长最重要的时期。从第一个王朝的建立到清前期的这1800年里，中国北方平原遭受的干旱有记载的就有1078次之多，在新中国成立后的28年里，有7次主要的干旱。人口的增多，新的工业化进展，家用冲水马桶和洗衣机的普及，为满足肉类产品需求的增高而导致供应家畜的苜蓿产量的增长，这些都使得近期对水的需求急剧上升。地下水现在比地表要低100英尺以上，这使得很多水井都无法再继续使用。

与低平的中国北方平原相比，长江以南的地形主要是山脉与丘陵。中国南方可以被划分为三个区域：南方（包括长江流域）、东南沿海地区（大略相当于现在的福建省），以及西南地区（包含云南省和贵州省）。东南沿海多山，但是河谷一带作物却是高产的。这个地区在汉朝覆灭之后，因为汉人向南方的迁徙而首次受到汉人影响，但是直到唐朝以后这一地区才开始慢慢入主中原文化，直到8世纪，才在朝廷中有了自己的代表。因为它有大量的自然港，所以比中国其他地方更依赖于渔业和国际贸易（10世纪后尤其重要）。最终，东南沿海的发展使之与中国台湾、日本和东南亚紧密相连，从而在中国与外部世界的贸易中扮演关键性的角色。中国西南边境地区是在18世纪和19世纪才逐渐平定下来的，所以在南北朝的历史中并没有被明确提及。这个区域是山区，低地覆盖着丛林，并且仍然被不同部落的族人占据着。

南方地区包括长江流域及其主要支流：汉江、赣江和湘江。它又可以被划

作三个大区域：长江中游、长江下游和四川。中国南方享有规律的降水和繁多的湖泊、河流和溪流，但是因为它崎岖的地形，大规模农业只可能在河谷、长江下游三角洲和围绕着长江中游湖泊群的沼泽地区（只在较晚时期，来自美洲的玉米和马铃薯才得以在丘陵地区种植）发展。只是在帝制中国的晚期，山坡上的梯田才变得意义重大。

长江中游与长江下游之间的敌对竞争构成了南朝政治史的框架，正如关中与关东的竞争决定了汉代的历史。长江中游地区包含两个大湖——洞庭湖和鄱阳湖，还有一系列较小的湖泊和沼泽地吸纳春季和夏季的大量雨水。这些湖泊的水源主要来自三大支流：汉江，从西北方流来，提供了一条向南方移民的主要通道；湘江，从南方流来，在今天的湖南省汇入长江；赣江，同样是从南方流来，但是更靠东一点，从今天的江西省汇入长江。一旦经过赣江进入长江下游（第二个大区），长江就再没有主要支流。长江流速减缓并变得非常宽阔，以至于都无法看到对岸。长江所携带的沉积物在入海口积淀成为一个巨大的三角洲，以每70年生长一米的速度继续延展。[7]

四川的岷江流域成为长江流域的第三个大的区域。由于广泛的灌溉工程，这个区域的低洼地区在帝国早期就非常高产，但是四周环绕着的高山将这个区域与中国的其他区域隔离开来。[8]长江通过著名的三峡后离开四川，三峡是水路的危险地段。蜀道之难意味着四川很难成为一个大国的根基，但它在三国时期却是蜀国创立者的避难所，也是8世纪中叶安禄山叛乱时唐朝皇帝的避难所。在汉朝瓦解后，四川的孤立也为建立一个独立的神权王国提供了便利，从而在道教史上扮演了一个重要的角色。

中国南方首要的自然环境威胁并非如北方那样是洪水或者干旱，而是过多的降水。它常使低地成为泽国，既难以耕作，又容易形成瘴气。在汉唐时期（公元前200——公元900年）的文献中，南方被描述为沼泽与丛林之地，疾病与有毒的植物蔓延，还有凶蛮的野兽和更凶猛的带有文身的部落土著。这是一个流放之地，很多获罪的官员来到这里后就再也没有离开过。[9]这里的原住民讲着来自黄河流域的人们听不懂的语言，这些语言或许与现代泰国语、越南语、高棉语有关系。在史前时代，那些居住在长江以南的人群在文化上与东南亚的内陆和沿海国家都有关联。[10]

随着几个世纪里越来越多的汉人向南方迁徙，他们大大小小的排水工程，将广阔的湖泊、池塘和沼泽地变成可耕作的土地。大地主，而非国家，在建立排水和灌溉工程时负有最主要的责任，小农则要依赖他们的保护。政府时常会在控制水量方面提供建议，并对那些准备在沼泽地区定居的人免税，但这项政策经常沦为给那些在朝廷有影响力的家族的经济活动提供资金补助。因为在开垦土地与农业技术方面扮演重要角色，南方的地主拥有了更广阔的不动产，并比北方的大家族更严密地控制地方社会，这种地区

差异一直延续到帝制中国的晚期。

随着中国的人口转向南方，稻米成为主要的粮食农作物。尽管稻子在旱地和北方都能生长，但在南方湿润的田间生长得最好。因为对于秧苗而言，水是输送营养的主要渠道。相比于土地的肥沃程度，耕作稻子更多还是依赖对水的数量和质量的控制，以及适时的灌溉。因此，在那些多雨的地区，精心设计的灌溉系统需要经常性的维护，在地方层面也必须要有大规模的组织管理。对水的管理是南方大家族的一项基本职能。

然而，对水的利用只是水稻种植的一步。在其他活动中，农民个体的努力决定了最终的产量。对耕地仔细准备以使水深达到一致，一再地松动土壤，维系田埂以保持水量，这些都需要持续的劳作。在所有活动中最严苛的是将秧苗从育种的土地移植到主要的田地中。这个过程必须在恰当的时间进行，必须在一个星期里完成。秧苗间的正确间隔——对农作物的产量非常重要——依赖于对土地特性的深入了解。因而，单个农民的勤奋与技能水平对水稻生产至关重要，一个“好的”农民能够通过其高质量的劳动将产量提高好几倍。最早的有关水稻移植的记载始于汉帝国晚期，专项技术的传播，是中国南方成为主要粮食产区的关键所在。[11]

中国南方多产的、水资源丰富的土地，使这个地区比起中国北方的平原来说，更能够从农业的商品化、城市化、远距离的大宗贸易以及区域的专项化中受益。因为拥有大量的湖泊和河流，还有数百万公里的运河（在20世纪中期，仅上海三角洲的运河就超过24万公里），中国南方最终发展出在前工业化世界中最好的水路交通网络。但这一点是在南北朝很久之后才实现的。

山脉与移民

贯穿各个山中关隘和沿水路而进行的迁徙，推动了黄河与长江间的人口中心的转换。移民路线主要有三条——长江流域的三大地区各有一条。最简单的一条是从黄河的冲积平原出发，继续向东南行进，穿过中部几乎无法区分的黄河下游与淮河流域。除了沿着淮河的众多沼泽地之外，那儿没有地形上的障碍来限制移民的流动。这条不确定的河流没有清晰的河道，它流入几个大的沼泽地和湖泊，这些沼泽地和湖泊随着降水的变化而变大或者变小，淮河入海的路径因而变化无常。在某些时候，它会直接流入长江。

在这条移民路径接近长江时，它会分流为一个倒“Y”形的路径，东边的一条分支通往长江口，流向杭州，而西边的一条分支则逆长江而上，直到鄱阳湖。从那儿，流民能够沿着赣江南下，翻越梅岭，过北江，进入现在的

广东地区。通过这条南下移民路线迁徙的流民在长江下游地区集中。在那里，他们成为生产劳动力，或者成为南方的都城建康（此前称为建业，现在是南京）周围军队的兵源。[12]

第二条移民路线是以汉朝的两个故都为起点，或从都城长安开始，或从中部平原的洛阳开始。从长安出发的路径要在武陵关翻越秦岭山脉，困难地攀爬到7000英尺高，沿着建造在悬崖峭壁上的栈道通行。然后沿汉江而下，来到水路枢纽城市——襄阳。在那儿，这条路径将与始自洛阳、翻越伏牛山脉的路径相汇合。合并后的路径向南沿着汉水直达洞庭湖区。[13]沿着这条路线，从汉朝故都而来的流民集中于长江中游地区，成为西部兵团的兵源。另一些人继续向南行，或沿着赣江到广东，或向西南沿着湘江到长沙，然后继续前行到今天被称为越南的地方。

第三条也是最靠西的一条路线，因为最难行走，相应地它在历史上的重要性也最低。从长安西行后到达宝鸡，然后向西南行进，通过蜿蜒重叠的山路后抵达现在四川的核心地区——岷江盆地。全程约435公里，有1/3的路都建在悬崖峭壁之上。唐朝诗人李白的一首著名诗歌咏唱了行走在这条险路上的艰辛：

噫吁嚱，危乎高哉！

蜀道之难，难于上青天！

……

上有六龙回日之高标，

下有冲波逆折之回川。

黄鹤之飞尚不得过，

猿猱欲度愁攀缘。

青泥何盘盘，

百步九折萦岩峦。

扪参历井仰胁息，

以手抚膺坐长叹。

问君西游何时还？

畏途巉岩不可攀。

但见悲鸟号枯木，

雄飞雌从绕林间。

又闻子规啼夜月，愁空山。

蜀道之难，难于上青天，

使人听此凋朱颜！

连峰去天不盈尺，

枯松倒挂倚绝壁。

飞湍瀑流相喧豗，

砯崖转石万壑雷。

其险也若此，嗟尔远道之人胡为乎来哉！[14]

在农业中国的历史上，低地地区与高地地区的特征对比非常显著。在战国及帝制早期之前人们就已经在中国北方低海拔地区安居乐业，但是山区除了提供木材和零星的矿产或盐井外，基本上未被开发。早期的南方移民也延续着这样的模式，他们的到来迫使原住民向更高的山地迁徙。然而随着道教与佛教的传播，道观和寺庙修建在城市之外的山上，以前未被开发的丘陵、山区要为它们提供补给。因此这些山地成为寺庙的“核心”资产。[15]

将寺庙置于山地，除了避免与既有资产业主发生冲突之外，还有几点好处。首先，佛教徒与道教徒一样，遵循中国的传统，将山脉与精神活动联系起来，山脉既是宗所圣地，也是那些人们渴望与之沟通的先灵安息的地方。其次，这些边缘土地需要资本输入，发展也需要有组织的劳动力，这些寺院可以提供，而且政府和富裕家族对这一地区兴趣不大。第三，寺院成为工业生产新形式的先锋，最为显著的是它们使用磨坊和榨油坊，这些作坊需要快速流动的水力资源，而这种资源在山区和河流的上游是非常丰富的。[16]

南方地势多山、接近河流湖泊，因此这一带的发展非常显著，在北方也有

这一发展趋势。所以尽管此时中华文明开始了漫长的南迁，对于山区的开发却是在全国范围内进行的。

书写边缘

随着人口不断向南、向山中迁徙，中国的乡间景色、山区风貌以及边区特色，都进入了文学艺术领域。文人产生的这种新的兴趣与秦汉帝国时期朝廷主导的高雅文化形成了强烈的对比，那时的朝廷力图否定统一前旧战国时代的各种地域特色。[17]汉代文人将注意力集中在都城而不是那些边缘地区，他们所形成的世界观，要么否定地域文化，要么将它们缩减为都城文化的附属品。

举例来说，在“九族”模式（或与之相关的“魔方”模式）与“五服”模式中，世界的结构就好像一张几何网格或一系列的环带，离都城越远，文明程度越低。在另一个范式中，汉代文人则会根据边缘地区部族或者小国送到中央的贡品的新奇程度及其类型来划分并描述这些区域。离都城越远，文化的差异越显著，这种越来越明显的异域特色就越能成为野蛮的一种空间标识，将文明的中心界定并划分出来。像这样，汉朝的文献中提到了北方的游牧民族，他们没有城邦，而是生活在马背上，随自己的畜群到处流动；提到了南方的越人（Yue People），他们披散着头发，浑身画满文身；还提到了一些西南的蛮族，他们和自己的母亲同床，并吃掉自己的大儿子。

这些早期世界观中对地域文化的否定在行政区划方面也有所体现。在战国时代的行政区划中，一定数量的家庭组成了第一层行政单位，一定数量的第一层行政单位组成了第二层行政单位，以此类推，一直向上到国家层面。这是个纯形式化的结构。汉朝的行政区划缺乏这样重复累计的数据特征，尽管如此，它依然与像村落和地区这种自然形成的地方单位有所区别。在《汉书》的“地理志”中，国家之下不同等级的城市形成了一个网络，官府就设在这些城市中。大多数人口实际上居住在乡村中，这些村落又比那些城镇的层级低，但地方志的术语并不会给它们一个明确的区划，所以它们就有效地隐藏在官方视野之外。如同“自然”村落，“自然”的地方——战国时期遗留下来的一些小国，被视为一种威胁——在汉朝的行政区划中也是没有位置的。

与秦汉时期的世界观和行政体系一样，帝制中国早期的文学作品无论在社会意义还是选题上，都是朝廷的产物。最负盛名的文学类型是汉赋，它从战国时期开始兴起，最初作为向各国国主进谏的工具，后来则是用来向皇帝进言。汉赋的主题，包括隐晦地批评统治者不重视任用诗人，歌颂皇家狩猎的荣耀以及赞美都城的伟大。这些诗歌将都城看作宇宙的缩影、文明的精华，把其他所有的地域中心都贬损为中心城市的劣质版本。司马相如

的《上林赋》就是一个很好的例子。史官在记载汉朝历史时，同样将注意力集中在统治者及其朝廷之上。最后，汉朝朝廷声称拥有大量经典文献，官方有权据此制定规范，为所有写作提供范本。在这样的官方标准之下写出的朝中文献，都被拿到都城的太学中进行研究。[18]

随着宦官与外戚逐渐掌控朝廷，汉朝文人渐渐疏离朝廷，都城所声称的中心性及其对地域文化价值的否定也开始减弱。新的地方网络是建立在业师与门生或主人与门客关系之上的，以中央为代价连接了地方利益。纪念碑、神祠艺术、来自特定地区的名人的集体传记等，这些都表明一种新的态度，就是地方对于文人骚客的身份认同至关重要。太学曾经拒绝的那些对经典的注解，在各地的中心地区获得了尊重与进一步的阐述。在汉朝分裂为三国（魏、蜀和吴）后，对地方文化的重视得到了进一步的强化。南北朝的很多世家大族特别注重在家族内保存礼制的一些地域性特色，这些将他们与暴发户和帝都的军事勋贵区分开来。[19]

一次重大的文学革命标志着汉朝的瓦解——抒情诗的爆发式发展。曹氏崛起并获得中国北方的统治权，他们的追随者们首创出有署名的、意义非凡的中国抒情诗。[20]赋是用来批评、劝说或赞美统治者的，与之相比，这种新的抒情诗更多呈现诗人的个人体验和情感共鸣——个体脑海中有限的、碎片化的印象无可避免地根植于他所处的环境之中。[21]抒情诗的主题不再是皇家林苑、都城或礼仪，而是知己的宴会、分别的瞬间，或者是黄昏时对山峦的一瞥。

这种新派、亲和的抒情诗，聚焦于志同道合者小圈子的社交清谈，魏朝的首任皇帝曹丕（187—226）曾在写给吴质的一封信中提起过。在他的几位诗人朋友都死于瘟疫之后，曹丕写道：“昔日游处，行则连舆，止则接席，何曾须臾相失！每至觞酌流行，丝竹并奏，酒酣耳热，仰而赋诗。当此之时，忽然不自知乐也。”[22]这里显示了南北朝及之后文人社交生活的主要元素：集体远足、宴会、酒和音乐。[23]

可是抒情诗的友善世界也有它黑暗的一面。刘义庆《世说新语》（编撰于约公元430年）就记录了一则曹丕与他兄弟曹植间紧张敌对关系的故事。曹植之前就成为曹丕政治上的挑战者，同时也是诗歌上的竞争者。

文帝尝令东阿王七步中作诗，不成者行大法。应声便为诗曰：

“煮豆持作羹，漉菽以为汁。

萁在釜下燃，豆在釜中泣。

本自同根生，相煎何太急？”

帝深有惭色。[24]

这则故事和里面提到的这首诗都不足凭信，上百年来对曹氏兄弟生平和诗作的解读都受到这种政治上、感情上和文学竞争中的传奇故事的影响。[25]但就像许多虚构却成为经典的故事一样，这则戏剧性的故事也反映出这一时期的一个基本事实。尽管新式诗歌侧重描写社交生活，但也包括了朝堂上的表现——通常都是生死攸关的大事——这对维持一个人的自尊、他在世界上的角色定位，和他对仕途成功的希望都至关重要。这个时代许多代表性诗人都因为政治上的判断失误而被处死。

精英的诗歌圈子依附于高贵的朝廷，这使政治权力与诗歌创作间的联系得以扩展。其他圈子，围绕世家大族的领头人物组成，他们都与时政保持一定距离。正史中的传记描绘了在都城府邸（举例而言，建康著名的乌衣巷上的大宅第）中举办的和在谢氏、王氏及其他高门大族的乡间别墅举办的文学聚会。这些聚会的故事都集结在《世说新语》中——这是一本有关建康精英“清谈”的文集——让人们对于当时的社交生活有了一个明晰的印象，建康的名士们都自觉地将自己视作精英。

在这些“清谈”中，诗歌和其他文学形式扮演着重要的角色。[26]骈文，与音乐和书法（包括那次由著名书法家王羲之和王献之组织的兰亭集会）一起，成为高门士族间用以交往的“通用语”。[27]通过这些艺术与社交活动，他们声称自己身份崇高，自诩为令人羡慕的“风流”（字面意思是“风的类型”）中人。作为“风流”的榜样，他们视自己高出那些普通富户和掌控军权的蛮人一等。这种对权力的美学界定如此有影响力，以致公元420年后统治南方的军事王朝的统治者们致力于文学和艺术方面的追求，以求赶上他们的朝臣们在这些方面的成就。

南方的地貌和它多种多样的植被不仅成为诗歌的主题，也成为学术研究的对象。最闻名的描写江南乡村的著作是《游名山志》（作于433年以前），在这本书中，著名山水诗人谢灵运详细记录了胜地名山的地理信息，著名僧人慧远（334—416）也为他的山区旅行留下了笔记。还有大量描述南方奇异植物的文献记录，包括嵇含的《南方草木状》（作于公元304年）、万震的《南州异物志》、沈莹的《临海水土异物志》（作于约公元275年）。与这些著作密切相关的还有张华的《博物志》（作于公元300年之前），它记载了大量奇异和令人惊叹的现象。[28]这些文集中的一部分将地方花草动物与一些不可思议的传奇故事联系在一起。

这一时期还首次提供了“地方志”存在的证据，尽管这种著作除了名字几乎

没流传下来任何内容。[29]即便如此，它们的一些片段在类书中得以保留，在常璩记录四川地方历史的《华阳国志》（作于公元355年以前）、郦道元依据水道次序对不同地方知识进行记载的《水经注》（作于公元527年以前）中也有很多例子。这些都表明人们曾对这个时代大量的地方地貌、宗教礼仪和民风民俗进行过详细记录。[30]与汉代抽象的行政区划及贡品清单形成对比，这些著作代表着对边缘地区和乡村的彻底的重新评估。先前被忽视的或被当作野蛮人证据的地方特色和古怪之处，都成为热切研究的对象，也成为自我定义的一种形式。

画家、隐士和圣地

这种对地方的新的关注在视觉艺术方面也找到了新的表现方式。绘画中山水主题的出现与顾恺之密切相关。顾恺之是4世纪著名的人物肖像画画家，他也是中国第一个被归为山水派的画家。他经常参与清谈，是位知名的风趣人物、一位有抱负的诗人，被认为能比肩伟大的嵇康。[31]残留下来的一些关于绘画的早期著述的片断也被认为出自他的笔下，与这些相关的是，他还通过叙述早先的道教祖师爷张道陵教导他的学生在描绘山中风景时如何谋篇布局：

> 中段东面，丹砂绝崿及荫，当使嵃□高骊，孤松植其上。对天师所壁以成磵，磵可甚相近，相近者，欲令双壁之内，凄怆澄清，神明之居，必有与立焉。下于次峰头作一紫石，亭立以象左阙之夹，高骊绝崿。西通云台，以表路。路左阙峰，似岩为根，根下空绝，并诸石重势，岩相承以合，临东磵。其西石泉又见，乃因绝际作通冈，伏流潜降，小复东，出下磵，为石濑，沦没于渊。所以一西一东而下者，欲使自然为图。[32]

这些段落，与其他片断一起，将山景看作自有魅力的客体，看作为人类的活动而设置的背景，看作人的崇高秉性的折射，同样也看作野生的、传奇生物的故乡，如在溪流边饮水的白虎和在山谷上空舞动的吉祥的凤凰。将一只凤凰置于山景中意义非凡，因为在汉代的艺术作品中，这种鸟是站在城门楼上和精英府邸的屋顶与墙上的。现在，赋予人类高档居所的魔法品质转入到山脉之中。在《世说新语》的一则逸闻中，顾恺之同样探讨了如何将人置于山水画中，以此来描述他们的性格特点。[33]

乡间远足的兴起，包括抒情诗和山水画的风行，都与一种隐士般的审美观的诞生紧密相连。这种审美观重新定义了城市与乡村之间的关系，并提供了一种新的方法，来表现各地的特色。自先秦到汉代，从世俗中引退去做

隐士是出于道德或政治方面的考虑——或因自己年事已高，或因国家已经从根本上腐坏崩塌。与汉代这些稀少的、多少有些程式化的正直人物形成对比，南北朝时期详细记载了大量个性鲜明的隐士，他们对艺术和宗教都有自己独到的见解。学者们收集了这些记录，并且写了对他们的介绍，这些逐渐发展成为对隐士的详细论述。[34]因为政治原则而出世，只是众多行为中的一种，其他的行为还包括居住在山中洞穴，与禽兽为伍；通过书写山水诗和表达自己对俗世生活的鄙夷来声明自己是“大隐隐于朝”。

在某种程度上，南朝所有的精英都把隐逸美学的元素融入到了他们的生活中。当花园、村庄和群山替代了猎场和都城，成为中国文学新的地理中心，乡村也被带入城市——无论是在现实中还是在文学上——关于地方景观和地域特性的知识成为精英必须掌握的内容。特别是花园，被视作隐逸美学不可或缺的内容。南朝的都城建康城内、城郊，还有会稽山中（今天的绍兴）的别墅里，都修建了许多花园。一些风景画画家成为花园设计的专家，在欣赏和描绘山水风景时发展出来的美学标准也被借用到花园的布局中。对一些人来说，在城内或郊外的花园中行走或与人共处，已经等同于退隐于自然了。[35]

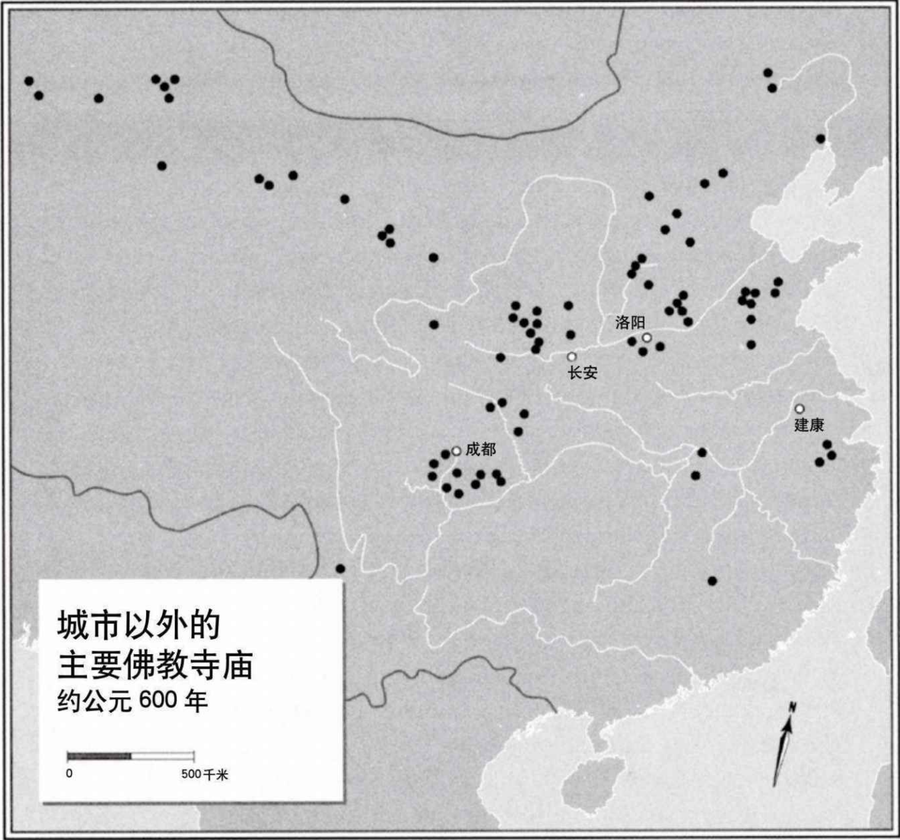
许多佛教隐居者（包括世俗居士和僧侣）与道教徒出世是出于宗教而非审美方面的原因。最负盛名的宗教山居隐士当属陶弘景，他于492年隐居于离建康不远的茅山。在那里，他炼制丹药，并成为梁武帝的密友和顾问。因为他的成就，其享有“山中宰相”的雅号，从帝国朝廷得到了定期的经济资助，用以进行他的学术和炼丹术的研究。[36]还有些隐士开创了新的神圣之地，为偶尔的精神归隐提供场所，其中最著名的是慧远和尚，他在庐山建立了一个佛教俗家弟子的小圈子，一些名士经常造访。慧远和尚是在前往另一座山上的一处修行寺院时发现庐山这个地方的。很明显，4世纪末的时候，在南方的群山中已经建立了一系列的寺院网络。[37]

随着时间的推移，佛教和道教创造出一种新的圣地地理学，它对以远游、郊外花园和山庄为主题的文学与政治地理学进行了强化。[38]在南北朝，群山不再仅仅是世家大族聚集在一起创作诗歌、塑造精英生活方式的隐逸之所，同时也是高门士族与王朝君主们汲取精神力量的神圣之所。与这些地点紧密相关的是新的经文，最著名的是在江南旧族中出现的上清派和灵宝派的道教神启。[39]从山居隐士手中获取教义，或是从任何不在朝堂的人手中获取，以及朝廷对设立在各个地方的宗教权威的依赖，从他们身上获取统治万物的力量之源的种种行为，都颠覆了过去那种优待城市中心而忽视乡村边缘的层级秩序。

一种更加激进的地理上的转变与佛教在印度的兴盛息息相关。印度是遥远而陌生的一片土地，法显和尚（他曾经在399年至414年间到印度朝圣）称之为“天竺”。经过几个世纪，中国自己也转变成了佛教圣地，在各地的

佛教寺庙或僧侣隐居之所形成一系列不断扩张的宗教圣所。[40]帝国统治者试图通过公开刊行宗教教义和在洛阳与建康修建大量的寺庙，将这些新的信仰体系纳入到帝国体制中。但是他们无法控制那些分散在中国丘陵和山区中、刚刚获得新的精神力量的圣地。（地图1）同样的，诗歌也创造了一个新的文化世界，这也是朝廷所无法掌控的。[41]一旦某个地方在诗歌或故事中被提及、被纪念，它便拥有了自己的文化生命。后世的诗人造访这些地点，将其又一次地复兴，或者将之作为典故借以阐发个人体验。

北方在一定程度上参与了这一系列的发展进程，但它在地理上有个显著特征，就是与游牧民族相邻的边境，那里有荒凉的自然景观、严酷的气候以及迥异的习俗。尽管最为著名的“边塞诗”都出自唐朝，大都叙述了军旅生活的经历，但这一传统早在汉唐之间的北朝各代统治时就已经形成了。[42]



地图1

精英地域意识的诞生

汉朝没落后的几个世纪见证了新的文学实践形式与新的流派的诞生，以及与之相对应的文化突出成就和政治权威的理想标准，对乡村、田园和山野的重估，新的圣地布局，以及权威文本的新的出处。这些累积的变化使得地方和区域性的传统取代了帝国中心单一的主张，并在中国南部的江南地区找到了一种经典的表达方式，同时也重新定义了那些领头的高门望族。

甚至南部都城自身也被卷入这种发生了转变的政治地理学中。尽管在汉亡后不久建康一度成为吴国的都城，但它仍然是一个边缘城市。中国正统的历史古都是被周朝和汉朝所尊崇的长安与洛阳。为了在中华世界的边缘赋予他们的新都城一个合法地位，晋朝阐明了两个观点：第一，他们引用三国政治战略家诸葛亮之语，诸葛亮造访建康时称其地势有“龙盘虎踞”之姿，因此适宜建都；第二，他们讲述了中国第一位皇帝秦始皇的故事，他在一次帝国巡游中来到这里，当地一个卜官告诉他建康所在之处有帝都才会有的“五采之气”。卜官推测，500年内，这里就会出现一位帝王。[43]

正如这些故事所表明的，建康，因为不具备北方都城自古既有的权力，从而转向占卜与望气之术，并且完全从周边地貌中获取神力。即便是在秦始皇的那个故事中，也是由当地卜者与长老预测出了未来，因此这一地点在当地传统中被神化。在这个故事的另一个版本中，预见建康将会成为帝国之都的卜者，则是一位道家“至”人，他是山中的一名隐士，完成预言之后又神秘消失。

当然，对汉朝经典的尊崇与对北方的渴望，并没有在南朝消失。东晋早期闻名的新亭之会上，周顗与友人为失去的北方山河而泣，宰相王导则誓言为国收复这些神圣的州郡。此后一代，伟大的桓温将军称其壮志在于收复北方，却遭到孙绰及那些满足于南方自然之美的人的反对。对桓温、刘裕这样的军人而言，收复北方的梦想既是萦绕心头的雄心壮志，也是建功立业的必经之路。

这种收复故土的热情与切实发动的北伐，反映出军事强人与江南名士代表之间的紧张关系。复杂交错的艺术与宗教活动已经成为江南士大夫文化的一个特色，同时也与地方的权力归属和民风民俗密切相连，而这一切在中国北方的经典文化中都丝毫没有立足之地。这种紧张的关系同样有助于解释为什么南朝各代军事力量薄弱，因为朝廷更看重诗歌与园林设计的繁荣，而非军事能力的培养。江南所创造的新式南方文化根本无法与北方的重军文化相抗衡，所以在初唐，南方的各大家族仅能扮演无足轻重的角色。

然而对文人理念的培养，诗意社会的形成，通过诗赋与地方志对地方传统的肯定，以及新建的独立于帝制系统之外——尽管也不是完全不受其影响——的宗教与文化地理布局，所有这些传统，都在南朝时从江南率先出现，并作为一种地域精英主义的文化形式在中国历史长河中留存下来。

第2章
世家大族的兴起

汉朝的覆灭使得数量相对较少的一些世家大族掌控了社交与政治圈子，这在帝制中国史上通常被称为贵族时代。虽然这种描述并非完全准确，但这一时期皇权的相对衰弱确实使得部分家族在朝野均获得相当大的影响。尽管没有哪一个家族能够连续数代都控制朝廷，还是有一些家族在几个世纪中保持了显著的影响力，并且被视作社会精英。然而，比他们自身命运更重要的是，这些家族改变了中国对“地位高”这一概念的界定，并且永远改变了社会精英与朝廷间的关系。

世家大族对地位的追逐

公元2世纪中叶，汉朝的上层阶级由这样的家族构成：他们拥有大量财富与土地，通常或多或少认同儒家学说及其宣扬的价值观，并且自诩为绅士。学术或文学上有成就的人在当地享有不小声望，他们靠教书或做官谋生，也有一部分人有机会被召入太学。但是，志在以此为生的人们会遇到许多阻碍。

首先，入仕有赖于察举制，实施这一制度导致的结果是，相对于能力，家族的财富与声望更被看重。在写于公元1世纪末的书中，王充就批判时人只追崇财富与官职，而非道德与才智方面的成就，另外，富裕家族通过彼此荐举世代垄断官职，而贫寒学者则被忽略。历史上留存的这一时期数以百计的传记证实，很少有穷人能在社会上飞黄腾达，而重要的家族却能在一连六七代子孙中都出现高官。随着时间的推移，对学术成就愈发看重，也有越来越多的学者争抢固定数量的岗位，所有人尤其是没有强大家庭背景的人，能获得的机会也就越来越少。[1]

通往高官之路的另一个障碍是朝廷的多变性。帝国体系是围绕着半神的统治者建立的，他是一切权力的来源。因而，汉朝的权力稳步地从官僚机构转向那些环绕着皇帝的人——他们能控制皇帝的所见所闻，并且能以皇帝的名义发话。汉武帝为了削弱当朝宰相的权力，选择不断对朝臣进行洗牌，并将朝政的具体处理转交给在后宫侍奉他的秘书们。这些秘书们官阶很低，他们却取代官方设立的内阁成为主要决策者，他们组成了中国人所谓的“内朝”。汉武帝还废除了外朝最高的军事职官，转而在内朝创设了新的最高指挥官，即大将军，作为全军统帅。公元前87年汉武帝驾崩后，大

将军霍光以汉昭帝年幼为由摄政，并且在争夺大权的斗争中击败了最强大的朝廷势力。

内朝最后为宦官和外戚（皇帝的姻亲）所控制。在西汉王朝最后的几十年里，一批宦官控制了朝廷的许多方面，而王氏家族则通过与数代皇帝的联姻掌获了权力。东汉时期仍延续这一模式。最初的三位皇帝，都是成年后继位，是有力的领导人，但是在这以后，东汉朝廷被宦官与出任大将军并掌握御林军的外戚轮番掌控，每次权力更迭都带来腥风血雨。

女人与宦官对朝廷的统治，与学者和地方精英的价值观相冲突，朝廷对官僚机构的架空也威胁到他们的利益。公元150年后，宦官、外戚与党人（党人运动主要代表了朝廷高官和与之相关的地方精英对权力的诉求）间一系列的三角斗争以宦官的胜利而告终，这使外戚不得不与党人结盟。这一新联盟通过门生、恩主的网络来进行一些政治活动，这其中包括教师与先前的门生、荐举者与被荐举者，或者为大族服务的塾师与门客。这些人际网络被其对手抨击为“结党”，从而掀起一场更加粗暴的反宦官及其宗族的运动，这场运动被结盟一方称为“清议”。[2]

清议运动非常著名，因为这是最早的、举国上下的精英组织抵抗朝廷权力的例子。不仅如此，在对宦官与皇帝的谴责中，人格评判成为政治的核心组成部分，这极大地动摇了汉朝的统治。这场运动同样推动许多高级文人官僚改变过去那种普世价值超越地方利益的态度，逐渐和代表地方利益的大族富户产生共鸣。汉末的所有这些变化都非常重要，它们重塑了对南北朝时期这些占主导地位的精英的定义。

然而在短期内，党人的清议运动遇到的却是灾难。166年，宦官集团在朝廷获胜。167年汉桓帝驾崩后，反宦官的党人一度复苏，暂时夺取了摄政权，但是168年宦官发动政变，处死了摄政者，并逮捕了大量反对派的党人，其中超过百人死在狱中。禁止反宦官党人出仕的“党锢”一直延续到184年黄巾起义才被打破。

这政局动荡的20年——大致与重用宦官的汉灵帝的统治时期（168—189）相对应——使得毫无权势的官僚阶级与影响力很大的地方大族间的联盟得以加强。新式的社会组织管理形式繁荣起来，自我意识日益加强的精英开始自诩为“清流”及儒家文化的守卫者，他们反对腐败的朝廷与昏庸的统治者。通过这种方式，精英们将自己置于皇帝之上，并逐渐将权威性从财富或官职这些符号中抽离出来，如此也为以后南北朝时期的世家大族树立自己的权威奠定了理论上的基础。[3]

精英这种把自己视为一个与众不同的群体的新的自我认知，体现在很多方面。首先，其成员认为他们有权赞美或谴责社会成员，而这在理论上是统

治者才有的特权。郡县级的地方官并不能代表帝国，他们却聚在一起，为当地学术有成或道德高尚的名士勒石立碑（竖直的纪念碑），以表尊崇。这些碑刻展示地方精英是如何从自身做起，将儒家绅士的观念内化的。[4]武梁祠堂的建立表明葬礼同样重要。东汉时期，作为儒家核心价值观的孝道至关重要，举办隆重盛大的葬礼，建立精致繁复的祠堂以供后世供奉，都是在同龄人面前展示自己绅士品质的机会。其中，内容丰富的壁画描绘有古代的圣贤、中国历史上的伟大统治者、孝顺的楷模或其他道德榜样，还有逝者即将抵达的天国世界。这些汉末的祠堂是世界万物的缩影，它们给予价值观头等重要的位置，并且对死者进行理想化的描述。[5]

私人编撰的、全国各地杰出人物的传记合辑，是地方精英自我意识觉醒的另一个标志。这些著作分列了个人的长处与短处，并从学术成就和道德品质方面对不同地区的名士进行了对比。传记作者对这种对比评价如此在意，也预示了东汉覆灭之后几个世纪的混乱时期里，为什么会存在一种对于人物才华和性格评价的痴迷。[6]

汉朝的崩溃与三国的兴起

东汉的覆灭有几个原因。在乡村，人口不断增加，土地却集中在少数权势强大的大家族手中，这就导致广泛的贫穷、社会崩溃与强盗四起。都城的军队数量少且离得远，还有很多富家子弟在军队里挂闲职，所以并没有什么军事行动力。至于边境的正规军，自从不再进行全国征兵，所有士兵都是由将军招募来的，因此他们也就会永远服从将军本人的命令。在东汉“以夷制夷”的政策下，边境形势更加紧张，朝廷只好将那些自称的同盟部落迁至国内，但他们仍旧剽掠汉人的村落。

乡村因游民团伙与游牧蛮族的出现而愈发无序，暴力事件频发，朝廷既无法与地方大户联合来维护和平，又没有足够的军事力量来强制重建秩序。每一个地方社会只能进行自我保护，这就形成了许多帝国掌控之外的民兵团。更多落后的地区围绕着中国早期农村社会极为看重的宗族关系来组织防御兵力。在经济繁荣地区，防卫力量由当地地主领导的佃户或雇农组成。在某些地区，特别是四川和山东，由地方显贵领导的农民们形成了一个个军事化的宗教团体。这些团体承诺会消除饥荒、祛除疾病，并预告了一个太平盛世，要么改革汉朝，要么就将其彻底推翻。

在这些运动中，公元184年的黄巾起义，以及随后一系列的地方起义并没有直接推翻汉朝，但是这些起义确实预示了汉朝的崩塌。[7]当一个线人密告即将到来的起义时，却发现地方官们其实早已知道这场运动，只是没有选择将之上报。黄巾军的追随者甚至存在于宫廷禁卫和宦官中。这场武装起义最终在都城以南、以东和东北方的十六个辖区爆发，皇家军队的镇压

失败，很多皇子被杀或是被俘。最终，反宦官的党人及其支持者征募了军队，其中很多兵源都是依附于地主富户的农民，他们扑灭了这场黄巾起义。[8]

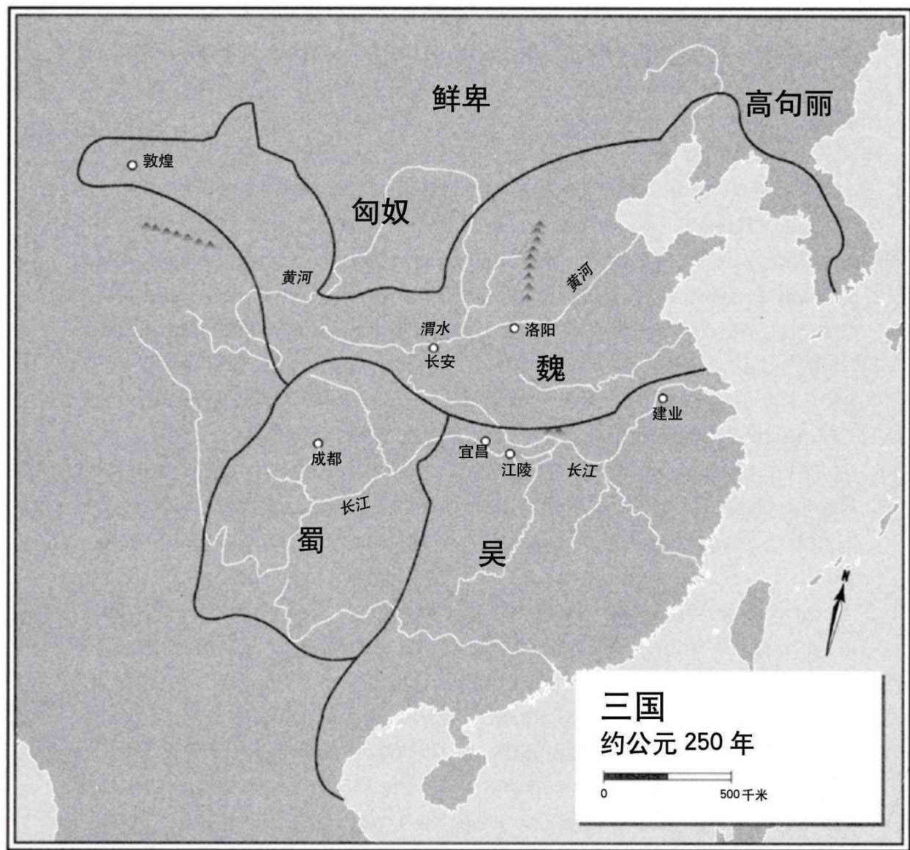
在洛阳以东领兵抗击黄巾军并取得关键胜利的那些将军，很快被宦官调离他们的岗位。在汉灵帝的委任下，宦官指挥着一支新组建的禁军。可是，汉灵帝于公元186年5月15日驾崩，在这之后的摄政者把西北前线的将军董卓召回都城，并向反宦官集团伸出橄榄枝。当宦官发现了这些秘密举措后，他们谋杀了摄政者。这刺激到了新禁军中的一些低级将领，特别是袁绍、袁术，他们抢占了洛阳并对宦官进行了屠杀。

然而，这个胜利是短暂的。由于反宦官的党人曾被朝廷排斥了二十余年，他们夺权之后却发现，现在的政治权力不在朝臣手中，而在军队统领手上。董卓入京后，成为军事独裁者，这导致这些屠杀了宦官的军官们逃往东方，在他们的地方大本营招募新的兵源。因为担心即将到来的危机，董卓将幼小的汉献帝及其朝廷挟持至自己的大本营长安。他的部下将洛阳焚毁。[9]

尽管献帝这位汉朝的末代皇帝直到220年才被正式废黜，190年都城的焚毁与朝廷的沦落实际上已经宣告了汉朝的终结。公元280年西晋短暂统一之前几十年的分裂割据、军阀纷争就是著名的三国时代。（地图2）魏、吴、蜀被军阀割据，少部分地区由持有大量土地的大族所控制。有时这两个集团会有重叠，但是关键的区别在于：有些人只是在当地有影响力，另一些人通过招募军力，则能带动整个地区甚至整个国家的力量。在这个混乱的时代，前者视野局限，并有可能成为到处劫掠的军队的受害者，而后者通过从起义失败者、夷狄战士与盗匪组织中招募大量兵力来获得政治权力。[10]这种军事权力从社会权威中分离出来的现象，成为南北朝政治史的决定性特征。

汉朝末期最重要的军阀是曹操，他是一位军事领袖、诗人与制度改革者，他提出的政策在其死后很长时间里依然保留有影响。[11]曹操的父亲是宦官的养子，他在屠戮宦官一战中已经是一名军官，后又组织军队反抗董卓。公元193年5月22日，董卓被吕布暗杀，他的一些属下允许年轻的皇帝与他的朝廷返回洛阳。当曹操强有力的对手袁绍试图辅佐一个新的傀儡皇帝时，曹操将汉献帝送回自己的大本营许都，实则将其软禁。在这戏剧性的一幕之前，曹操不过是华北平原上众多冒险军阀中的一员。但是以皇帝为象征、以“匡复”为口号，他吸引了许多有天赋的年轻人为他效劳。在他们的建议和管理支持下，他建立了自己的军事力量并且逐步击败了每一个对手。在205年，他除去了他主要的对手袁绍的势力，并重新统一了黄河冲积平原，而这里仍然是中国人口与经济的核心区域。

在统治早期，曹操过于依赖暴力与独裁统治，使许多汉朝的地方遗老对其敬而远之。然而作为汉王朝的保卫者，他听从了荀彧及他人的建议，表现得像一个汉朝的忠臣和道德榜样。205年击败袁绍势力后，曹操的地位更加稳固，他便又开始了专制统治。208年攻占长江中游的荆州北部之后，他更倾向于严惩那些公开反对他的人。在占领荆州的治所——汉水中游的襄阳之后，他将很多文人带入他的朝廷，这些人原本是他的对手刘表所聚集的。这些文人为逃避北方的政治灾害而逃到南方。他们填满了曹操的朝堂，远离政治与道德的批评。[12]



地图2

208年占领襄阳是曹操军事上的一个巅峰。他继续南征，向长江边的江陵进军，在这里他聚集了大量船舰，准备沿江而下，一统中国。但是他的舰队在赤壁被孙权的军队摧毁。孙权控制着长江下游地区，这次在另一位军事领袖刘备的协助下，取得荆州之战的胜利，并领导着南方。作为中国政

治史的转折点——赤壁之战的细节，在早期党人的记载中被完全省略，只给后世留下一些神话。[13]无论发生了什么，这次战役首次显示，北方军队要想占领南方会面临怎样的困难——首先面对的就是需要进行长途跋涉，而且要适应水上而非陆上作战。曹操向北方的撤退使其尽快统一中国的希望落空。

公元207年，曹操征乌桓取胜，四年后又击败控制汾河流域和汉朝旧都长安地区的军阀们，此后曹操在北方的统治更加稳固。赤壁之战的胜利者们，则围绕着长江中游地区的控制权展开了斗争。最初，刘备在这一地区手握要权，在受到另一个地方掌权者的邀请后，又从这一地区出发向四川南部扩张。孙权一开始无力反对这一新兴势力，因为他要时刻防范曹操的军队，那时曹操的军队已经占领了淮河以南的地区。但在215年，孙权击败了一些刘备的将领并夺回荆州。曹操在汉中（四川南部）攻降张鲁领导的道教国也对孙权的行动起到了推动作用。但这一胜利并没有改变权力的平衡，汉朝旧疆逐渐出现三国鼎立的局面。[14]

刘备在219年之后继续崛起，那年他在四川北部战胜了曹操的将领，从而将整个区域置于他的统治之下。以此为基础，他命令关羽带兵，沿汉水对曹操在襄阳的军队发动了进攻，曹操的军队遭到了猛烈的反扑。刘备的崛起使孙权警醒，再加上对失去荆州的愤恨，孙权放弃了他以前的同盟者，转而与曹操联合击败刘备并杀掉关羽。220年曹操之死使混战暂停。曹操的儿子曹丕宣布帝国的新国号为魏，这标志汉朝的正式终结。刘备与曹丕针锋相对，宣布他在蜀地建立的国家的国号为汉。222年，刘备又试图报复孙权此前的背叛，但是这场战役以灾难性的失败告终，并且让他失去了荆州。刘备困守于他在四川的根据地，并于次年辞世。[15]这样，223年时中国被正式地划分为三个国家，尽管孙权直到229年才宣布吴国的建立。

对三国时期的记载大多集中在魏国，司马家族于249年发动高平陵政变夺权，并逐步除掉曹氏的同盟者，于265年正式地建立了由自己统治的晋朝。中国的历史学家们提出，曹氏家族并不在东汉出现的世家大族的网络之中，曹操开始的政策是引入“新人”，在其政府中排斥这些家族。他的儿子曹丕不仅猜忌这些有权势的家族，更怀疑他自己的兄弟们。曹丕两次征吴的尝试都失败了，并早早地死于226年，他的继承者曹叡传承了家族的偏执，并将权力与众隔绝。

与曹氏的自毁行为相反，按照这些学者的观点，司马家族与世家大族通过联姻与政治结盟联结在一起，并培养了带军统帅，从而使自己成为广泛的社会精英的领袖，以此抗衡孤立、专制的曹氏。在中国现当代马克思主义的分析中，这种现象可得出的观点是：曹氏代表的是少数“贵族”地主的利益，而司马氏则代表了众多大地主家族。随后所发生的司马氏政变和对摄政王曹爽家族及其同盟者的屠杀，也许是曹氏战略与道德上失败的结果，

抑或是他们不能正确分析他们那个时代阶级构成的结果。[16]

这些观点建立在那个时代的财产关系与阶级结构之上，却缺乏证据，只能通过这一时期曹操巩固权力的一些政策来了解曹氏与高门士族之间的关系。首先，我们要意识到，曹氏家族所面临的困难与命运的波折并非独一无二，因而不能说是因为他们的个人性格缺陷或者谋略不足而导致失败。曹氏以军事权力为根基来建立政权，这就存在一些固有矛盾，其他两个国家也存在这种矛盾，只不过影响力要小一点。

汉末几十年与三国初几十年的政治史就是由这样一种地方有权势、有土地的家族与活动在更高层级甚至是帝国层面的军人之间的分裂所决定的。一些军人是豪门大族的子弟，他们依托家族力量征召大量的军队，而另一些则是没有家族背景的冒险者。但无一例外，那些冲出地方、建立全国政权的人依靠的都是军事力量。这就可以理解为什么军阀在公元220至230年间能建立国家，但他们的继承者却难以维系统治。[17]建国者都是有魅力的强者，曾建立军事伟业，他们开拓疆域，成为流传千古的英雄，其继承者只有以如下三种方式来巩固自己的权力：对协助自己树立权威的军队进行整顿，建立官僚体系，或者依赖地方有权势的家族在当地维持秩序。

曹氏的失败与他们的军人出身有关，同样的道理也可以套在与其同期发展的吴国身上。[18]孙氏家族成为长江下游的统治者靠的是与权势家族的联盟。权势家族既有刚从北方来的移民，也有自汉代便在当地打下根基的家族。北方移民都是军事冒险家，他们的家族背景至多为他们征召兵士铺了第一步的路。到公元250年左右，只有南方的家族还掌握着权力。因此，吴国的演变实际上是从军人统治的政府向世家大族统治的政府转变。四川的刘氏政权走的也是类似的路。

在这三种情况中，建国者带来的军事力量和权威声望在其过世后就基本消失了，要建立长久的国家政权，就导致权力转入当地权势家族手中。当朝廷强势时，它与当地的地方势力和谐共处，但是当朝廷无力时，世家大族就会从中央独立出来。南北朝的政治史便成为军事王朝统治者与地方权势家族之间的拉锯战。

人性识鉴及如何获取官职

纯军事权力向稳定政权的转变很困难，这一点在三国时期及之后重新统一的西晋身上都可以体现出来。这一时期的关键制度被称为九品中正制（也被称为九品官人法），它成为官职世袭制的基础。[19]早在208年，曹操就开创了这一制度，旨在将自己从军事强人转变为帝国管理者，但直到魏朝成立的220年，这一制度才被正式确立。

曹操需要人才为他的政府效力，但他蔑视汉朝精英的道貌岸然与故作姿态，蔑视令他们垄断官场的荐举制度。他需要彻底清除汉朝的死忠拥护者，并引入胸怀壮志的地方名士，以避免他们抵制或背叛现有政权。这些被纳入的“新人”必须与最初追随他的那些人相融合，还要与仍然为他效力的有能力的汉朝遗老相融合。除此以外，曹操不得不推行这些政策还与当时的时代特征有关，大量的精英和农民都被逐出家园，所以汉代施行的地方推荐制度此时变得毫无意义。于是曹操发明九品中正制来解决这些问题。

根据这项法律，官职被划分为九品，一品最高，九品最低。朝廷信任的官员被指定为中正，回到故乡管辖地选拔官员并对其评以品阶。这些中正经由其家乡的地方统治者推荐，再由司徒最终敲定。中正官接收来自地方的档案和当地人的荐举信，并与候选人进行简短的会面，然后按九品序列给予其乡品。乡品与朝廷的官品截然不同，但是二者却能一一对应，根据乡品的大小来给予相应的朝廷官职。尽管中正官熟悉他所被派到的区域，但是——出于对朝廷的忠诚——他们会尽量避免任人唯亲，尚书吏部负责安排这些人初入朝廷的官品。

曹操声称，官职的升迁只由才能大小做决定，不看有多忠孝，也不看有多刚正不阿。他自己讲得很明白，这是对汉末那些对抗宦官及朝廷的精英所主张的道德权威的一次有意的打击。

> 二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。……夫有行之士未必能进取，进取之士未必能有行也。……士有偏短，庸可废乎！有司明思此义，则士无遗滞，官无废业矣。……今天下得无有至德之人放在民间，及果勇不顾，临敌力战；若文俗之吏，高才异质，或堪为将守；负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术：其各举所知，勿有所遗。[20]

然而，对人才的定义与衡量并不是一件简单的事情。在曹操开始网罗人才之前，关于人才标准的研究与讨论就已经进行了数十年。汉末的集体传记就把对杰出名士的评价当作了叙述的主题，在此之下发展出了评判人物能力与性格的一整套文体。最早的文本出自反宦官的清议运动中的领袖人物之手。[21]唯一留存下来的例子是刘劭的《人物志》（240—250），其中讨论了人的本性和能力，以及检测它们的方式。刘劭所提出的一些观点，成为关于人的才能、洞察力和他们在征召中的作用的经典观点。

首先，他认为才能和性情是隐性的，只有拥有超凡洞察力的人才能发现。“盖人物之本，出乎性情，性情之理，甚微而玄，非圣人之察，其孰

能究之哉？”[22]这意味着性格评价的主体不仅仅是这个人本身，也同做出评价的人相关。从汉末开始，一个人正确评判他人的这种能力就得到了认可和赞许。[23]这种天赋同样加强了精英的自我任用，使精英队伍一代又一代地自我更新。

其次，他坚持认为，尽管性格是内在的和隐性的，它也必须通过一些外显形式表现出来，首要的便是面相和声音。“故其刚柔、明畅、贞固之征，著乎形容，见乎声色，发乎情味，各如其象。”

再次，他声称才华和性格都是内在的固有品质，因此会遗传下去。“夫能出于材，材不同量，材能既殊，任政亦异。是故自任之能，清节之材也；故在朝也，则冢宰之任，为国，则矫直之政。”教育可以加强一些天赋特质，但是没法从根本上改变它们。

最后，他认为，在发生变动的时刻，隐性的个性不可避免地会表现出来。“何谓观其感变，以审常度？夫人厚貌深情，将欲求之，必观其辞旨，察其应赞。夫观其辞旨，犹听音之善丑，察其应赞，犹视智之能否也。故观辞察应，足以互相别视。”他的这一观点发扬了中国早期所强调的在起源时刻就探察各种变化的观念。这个观点早在《易经》和一些兵书中就有所体现，刘劭将之视为理解人的特性的核心所在。[24]

刘劭的《人物志》表明了曹操唯才是举的政策是如何在随后的几十年里被颠覆的，有崇高血统的人声称他们不仅能以家世世袭官位，同时也有权凭借其内在的、与生俱来的才能拥有官位。到曹操的儿子曹丕建立魏朝，并正式启用九品中正制之时，人才招募早已偏离了曹操网罗军事和行政管理人才的方案。与之相反，魏朝的第一个统治者唤醒了一种对于才华的美学定义，以致在以后的几个世纪里，世家大族的世袭权利不断得到巩固。

曹丕写了一卷《士操》，这本书并没有流传下来，但是我们可以从另一篇文章中了解他的理论，就是说人的性格特点会显露在他的文学创作中。所以也就不难理解他会把诗歌创造看作聘用官员的一种标准。尽管他的弟弟曹植并没有对人格评价进行美学方面的探讨，但有一则逸事讲述了他如何在一位访问学者面前通过展现全部天赋来获得对方对他才华的认可。这些天赋无所不有——胡舞五椎锻，跳丸击剑，诵俳优小说数千言，说混元造化之端，品物区别之意，论羲皇以来贤圣名臣烈士优劣之差，颂古今文章赋诔。最后甚至还论及当官政事宜所先后，及用武行兵倚伏之势。[25]

曹丕和曹植是抒情诗界的领袖人物，曹丕在今天被视作中国文学批评理论之父。他评论诗歌的标准与评论人物性格和清谈质量的标准一样。[26]曹魏的第二位皇帝，曹叡，在他自己的人才征召法令中，要求入仕者必须拥有“学问、文学修养……纯粹、教养、文雅和宁静”等品质。[27]尽管这些素

质的具体定义并不明确，但是一连串对文学修养、纯粹性、教养和文雅的要求，明显超出了东汉末年对学术及道德方面的要求，也超出了曹操“唯才是举”的要求。因此，在曹魏统治的最初几十年里，对语言的把控，即赋诗和清谈的能力，已成为判断才能的标准，相应地也就成为获得官职的关键所在。[28]那些仅仅有军事或行政才能，没有贵族子弟自小就继承下来的文化修养的圈外人，发现他们的晋升之路完全不通。

249年，司马氏获得政权，其更加重视这种人才标准，于是中国的地主家族重获权势。从司马氏发动政变到他们建立自己的王朝这之间的17年里，发生了多起据称由曹氏党羽所密谋的反叛，司马氏也多次进行了报复性的屠杀。司马氏镇压了四次反叛，其中有一次延续了接近一年。除此以外，为彻底平叛，司马氏不得不在260年处死了年幼的曹氏皇帝。[29]三年以后，司马氏征服了在四川的蜀汉，随后迅速镇压带兵取胜的将军钟会的反叛，而钟会曾经是他们的狂热支持者。因此，探察品性的能力，尤其是探察臣子是否忠诚，成为事关生死的大事。

司马氏一方面需要巩固他与同盟者的关系，另一方面又要避免给予他们太多的权力，于是对九品中正制进行了修订，同时也允许他人对其慢慢改良。这一系列举动的结果是，世家大族令这个制度更加符合他们自己的利益，同时在短期内也满足了司马氏的利益。整个过程开始于240年之后，当时司马懿在郡一层之上设置了高一级的大中正。这些中正由司徒直接任命而不再参考地方的推荐意见，大中正负责指定委派到各地的郡中正。这一举动在选人过程中消除了地方官的作用，可能意在加强中央朝廷的权力。然而，由于地方官是由吏部任命，这次权力的重组又使得朝廷的一品官员被排除在选人系统之外。并且，由于中正必须是乡品二品（宗室以外的最高品），实际造成的结果还是由在地方社会地位最高的人决定他们这个地方的候选人圈子。

修改九品中正制的第二步，司马氏统治者决定恢复贵族的世袭爵位。被授予爵位的多为受封为皇子的皇族，也有被视作“开国元老”的与司马氏结盟的名门望族。给予皇族的世袭爵位保证他们能在初入中央官僚体制时就获得三品或四品的位置，而有“开国”之功的贵族，甚至那些获得乡品一品的人，其起家官的官品不会超过五品。世袭的爵位只传给嫡长子，而官品较高的家族则能世袭某类起家官。

比这些稀有的世袭爵位更重要的是，初入仕者的起家官品仅仅由出仕时他父亲的官职所决定。早些时候，官职候选人的家族背景与个人天赋都会被考虑在内，但是到280年西晋重新统一中国时，父亲的当朝官品成为评判20岁的儿子出仕时获得乡品的唯一标准。这一评定标准甚至凌驾于世袭品级之上——贵族嫡长子入朝为官的官品与其父的官职有关，而不是与爵位有关。

这些变化最直接的后果是为出仕确立了可以量化的世袭标准。在实际操作中，只有皇族成员能按世袭标准获得官品，而且大部分都是象征性的官职。对于其他人而言，以世袭进入九品官序列，父亲在当时必须已经是五品或五品以上的官，此时他的儿子才能开始他的官场生涯。在西晋时期，人们仍然写文章与抗议书批评少数家族世代独霸官职，但是这样的抗议逐渐消失，因为通过世袭获得初始官品的原则已经更加牢固地建立了起来。[30]

还有特殊的程序来保证没有家族背景的优秀个人得以出仕。地方政府仍然每年按照汉代所倡导的“孝廉”“茂才”的标准来举荐人才。此外，西晋朝廷有时会颁布法令，要求往上举荐人才，他们会在都城参加考试，可能会被任命在一个见习的职位上，比如宫廷中的郎官（八品），以等待正式的任命，或者在才华极其出众的情况下，直接被任命为六品官。对于寒门子弟而言，另一个出仕的途径，一般是通过自己的文学作品或者在清谈中展现的敏捷才思，在高级官僚那里获得掾属的职位。官僚们，比如太守、刺史或中央朝廷的三公，他们有权任命自己的掾属，所以有野心、有天赋的人会努力赢得他们的赏识，进而出仕做官。最高官僚手下的掾属是七品，而其他低阶官僚的掾属官阶也相应地递减。[31]

尽管这些早期的选官模式遗留了下来，但到了3世纪末，门第不仅决定了起家官，同时也改变了政府的根本架构。当朝为官以及官职的分级化，使得官阶越来越成为身份的象征和社会地位的反映，越来越和手中实权的大小无关——造成这种现象有如下几个原因。

首先，不通过世袭方式所获得的官职都是最低阶的。即便毕生艰苦工作并有杰出的表现，这个人也只能升到四品或五品。而他在这一品级的一些同僚只是初入仕者，所倚仗的不过是高贵的血统，而非本人的经验或本领。以察举出仕的发展前景是如此受限，假如还有任何其他的途径可以出仕，人们都会拒绝行此道。到西晋末年，通过察举出仕已经成为人生的污点，任何出身名门的人都唯恐避之不及。汉代做官的阳关大道——凭天赋和个性——已经成为招募做官无门的寒门子弟来做不起眼小官的一种手段。[32]

其次，全部官职逐步被划分为适合贵族子弟的“清官”与另外的一些“浊官”。此外，有些官职掌握实权，需要切实承担责任，另一些则没有那么重要。[33]有些职位，比如接近皇帝或亲王，或者属于吏部的，则既是“清官”也有实权。其他的，比如供职于翰林院，虽是“清官”但没什么实权。另一些，比如御史，其工作本质即是“浊”的，但也掌握大权。最后，有一些职位既是“浊官”又无足轻重。对于那些世家大族而言，他们的性格与谈吐最标志性的特点就是“清”，所以只有“清官”才可以做，至于这些官职是否会带来实际的权威性则是次要的。

因此，尽管古老家族为显示地位崇高而占据了大多数名义上的高位，却没有哪一家能够连续几代一直在朝廷保持强大影响力。关键的官职都被没有势力根基的“新人”所占据——他们完全依赖于统治者，因此更易于投机迎合、按皇帝的心意做事。门阀子弟如此看重他们官职所代表的崇高地位，以致他们会拒绝官职的变动，哪怕这种变动会增强他们的政治权力，这一趋势——加上世袭官职的传统只决定起家官的官品，今后的升迁还要靠个人表现，同时，只有最高血统的人，其子孙后代才能在起跑线上获得优势——限制了一个真正的贵族阶级的发展，即并没有生出一个能掌控甚至独霸政治大权的世袭贵族阶级。

精英的清谈与隐逸

官权世袭的主张对于某些家族不断增长的声望与地位确实起到了重要的推动作用，尽管他们的实际政治权利依然有限，但这些新兴起的精英一族并没有将他们的野心局限在政治领域。这可能是汉唐间几个世纪最显著的变化，这种变化体现在生活的每一个方面，包括城市、乡村、家族、宗教以及知识领域等。南北朝见证了新的社会空间的激增，以及活动在这些空间中的新团体的兴起——指的是介于家族与国家之间的新的“中介”组织与活动。尽管这些发展并不局限于世家大族之中，也不仅仅包括广义上的精英，但这些人是主角，原因很简单，因为他们有充足的时间，也有足够的自信去发展新的角色。因此，创新而非保守的活动，决定了你是否是精英中的一员。尽管这听起来有些矛盾，因为精英既是那些通过官权世袭制度出仕的官员，也是那些拒绝如此做官、转而在官僚机构之外谋求发展的世家子弟。

这与西方对中国的刻板印象相反，而这种刻板印象仍充斥整个学术界：黑格尔学派认为，中国的国家“吞噬了市民社会”，以致在朝廷做官成为唯一被尊重的职业选择。尽管最近的学者越来越多地考虑，中国的市民社会在帝国晚期就得到了发展（即从11世纪宋朝的建立开始算起），但这一观点并没能从根本上挑战传统思想中“国家高于一切”的观念。甚至在对此后一段时期历史的研究中，这种不言自明的论点依然到处可见。[34]因此，无论是中国还是西方的学者，都不会把有限的、非国有的“公共”领域的兴起看作是积极甚至有趣的发展趋势，而是把它当作王朝腐化堕落的证据。关于这一趋势最夸张的表述认为3世纪的中国在思想方面分裂成为“无政府主义的反叛”和“文人志士的逃避主义”两个方面，对这一时期的精英还有其他各方面的指控，比如腐败、避世和背信弃义等。[35]

非国家空间的形成将会贯穿本书的所有内容，我们首先来看看决定了什么是新精英的两个最关键的因素：清谈与隐逸。九品中正制将朝中仕进与显贵家族在本地的社会地位捆绑起来，而联结二者的就是“清谈”。[36]在九品

中正制中，清谈最重要的作用是判断一个人的品性，正如《人物志》中所阐述的那样。最前面的“材理”篇中，条列了人类天赋的几种类型，每一种都通过他在言谈与辩论中的表现进行说明。在随后的章节“接识”中，刘劭认为：“欲观其一隅，则终朝足以识之；将究其详，则三日而后足。何谓三日而后足？夫国体之人，兼有三材，故谈不足三日，不足以尽之。一以论道德，二以论法制，三以论策术，然后乃能竭其所长，而举之不疑。”[37]在刘劭自己的时代（约190—248），清谈与察举之间就有了这样的联系，正如夏侯惠对刘劭的举荐，“臣数听其清谈，览其笃论，渐渍历年，服膺弥久，实为朝廷奇其器量”。

“清谈”一词源自东汉晚期，精英们在结党对抗宦官统治时形成了一个自觉的政治团体。这个群体政治上的言论被称为“清议”，主要通过对话来评判品性。这次运动的领袖人物，特别是郭泰，其察人技巧令人为之叹服。因此，汉代晚期的精英就已经把对谈、品性评价和出仕为官融合在了一起。在汉末魏初的几十年里，“清议”与“清谈”两者之间可以相互转换，甚至在随后的几个世纪里，尽管“清谈”的概念不断变得更广泛，它在某些时候仍然能被狭义地理解为是“品性评价”。[38]因此，不论是理论还是实践都显示，中国精英对言谈的重视，与政治上的新举措及新的选官模式是一道出现的。

然而，最初的时候，清谈在精英的社交言论中也和在官场中一样重要。对此最清晰的阐述出自《世说新语》这本著作。该书由临川王刘义庆编辑结集于公元5世纪的前半期，内容包括626个人的逸事。这些逸事在史料中都有事实依据，包括从汉末党人运动的领军人物到诗人谢灵运（卒于433年）。作为故事化的历史，它主要描述了一些发生在宴会上、旅途中和乡间别墅中的对谈和对人物品性评价的逸事，这些当地社会新的社交空间和朝廷一样，能够评判一个人的社会地位以及他是否是个精英。

《世说新语》中的逸事揭示了后汉时期精英家族的几个基本特点。首先，文风和个人风度是精英身份的核心。在很多故事中，一句妙语或者是用双关和典故做出的机智评论，都能使发言者留下聪慧之名。事实上，一个短句或寥寥几字有时就足以让人获得社会名望或者一官半职。其次，人物的品性评价是这本书最主要的主题，有能力去评价他人的品性也被看作一个人自身品性中最重要的部分。汉末的时候这种评价主要针对政治方面，后来展开到更广范围，开始对人性的各方面进行分析，精英生活的每一方面都通过社交时的谈论和辩论展现出来。[39]

最后，也是最重要的，《世说新语》中对品性的评价多数时候也是竞争的一种形式。最简单来说，许多逸事比较了两个或更多的个人，以此来判断哪个人更高一等。书里甚至会拿出整个章节来“欣赏与赞扬”或“按优秀程度将人分级”。其他的逸事则通过简短的对话将这一竞争戏剧化：“桓公少与

殷侯齐名，常有竞心。桓问殷：‘卿何如我？’殷云：‘我与我周旋久，宁作我。’”[40]像这样的逸事表明了魏晋的精英如何通过不断地认知自我以及与他人划清界限来塑造自己的品性。在这个过程中，相似或处于同一水平的人会通过竞争性的对比来区分彼此。在其他一些逸事中，精英们在一个选定的主题下展开辩论或比赛性质的劝谏，最为善辩者获胜。[41]

有时候，这样的社会竞争变得残酷：

> 石崇每要客燕集，常令美人行酒。客饮酒不尽者，使黄门交斩美人。王丞相与大将军尝共诣崇。丞相素不能饮，辄自勉强，至于沉醉。每至大将军，固不饮，以观其变。已斩三人，颜色如故，尚不肯饮。丞相让之，大将军曰：“自杀伊家人，何预卿事！”[42]

这个令人毛骨悚然的宴会是两个男人意志的较量，他们争相表明自己才是真正拥有“有教养的忍耐力”的人，在面对挑衅时呈现出一种优雅的超脱和冷漠。但是，在这里，有教养的忍耐力被推到如此高度，以至于直接威胁到人类社会。[43]

在最高层面，整部《世说新语》可以被理解为一场为了荣耀和统治权而进行的竞争，在“英雄”谢安对战权臣桓温并取胜这件事上达到高潮。谢安作为强大忍耐力的典范、诗赋与哲学的最高阐述者，拥有天赋魅力和强大的内心力量，这些品质帮助他最终挫败了他的对手。

> 桓公伏甲设馔，广延朝士，因此欲诛谢安、王坦之。王甚遽，问谢曰：“当作何计？”谢神意不变，谓文度曰：“晋阼存亡，在此一行。”相与俱前。王之恐状，转见于色。谢之宽容，愈表于貌。望阶趋席，方作洛生咏，讽“浩浩洪流”。桓惮其旷远，乃趣解兵。王、谢旧齐名，于此始判优劣。[44]

这则故事，不仅戏剧化地表现了《世说新语》中的英雄如何大败他的主要对手，同样也展现了谢安高于他朋友王坦之的地方。清谈是决定魏晋精英社交能力的关键因素，但作为一种社会交往，它同时也否定了平等的可能性。与治国类似，精英通过对谈来划分等级阶层。

谈论界定精英社会的首个证据来自曹魏政权的最后十年，249年司马氏的政变宣告了曹魏的灭亡。摄政王曹爽曾在其朝廷聚集了一个名士集团，他们都善于谈论。他们集中探讨“老庄玄学”，如何重新使用《道德经》《庄子》与《易经》，在宇宙哲学的基础上形成新的政治观和社会观。这些人

中有不少成为中国思想史上的杰出人物，包括何晏、王弼、夏侯玄、荀粲、裴徽和钟会。尽管后世对他们的品行的记载带有站在司马氏立场上的偏见，这些资料仍然表明他们是天才般的清谈家，能够占据朝廷高位，并成为社会圈子的核心。这个圈子不仅包括曹爽和他的同盟者，甚至也包括司马氏的成员。[45]

在经历了249年的大屠杀以及其他对曹氏支持者的清洗之后，公开的谈论以及对老庄玄学的研究暂沉寂。这导致新形式的隐逸开始出现。面对险恶的朝堂，许多人声称有可能告别政治生涯，甚至认为出世比入世更高一等。然而，隐逸之处不再是汉代隐士所选的“悬崖之上和洞穴之中”，而是公馆、别墅或园林。拒绝出仕而选择留在田园，接受辟举再解职，或者当朝做官却保持一种对政事的疏离，这些都会给人带来社会声望。[46]归隐重新流行起来，并改变了职业发展模式、社会生活内容、政治活动与写作风格等。甚而，围绕着拒绝出仕的主题，兴起了一种新的文体。[47]

然而最重要的是隐逸在界定社会秩序时起到的作用。从战国晚期直到汉代，中国的学者和政治家们将士大夫的职业选择局限在出仕和退出公共领域两者之间。然而，到了公元3、4世纪，随着隐逸的兴起，精英们认可甚至推崇政治范畴之外公共生活的新形式。世家大族赞扬自己的被边缘化，甚至赞美自己对出仕做官的拒绝，因此，基于自己内在固有的高贵品质，这些显贵从朝廷当中独立出来。

司马氏政变后，隐逸派的标志性人物便是“竹林七贤”——嵇康、阮籍、向秀、刘伶、山涛、阮咸和王戎。[48]前两位是杰出的诗人，其余的人名声稍逊。这些人在生活中并没有交集，但是在死后不久，这些人很快就成了神秘的诗歌圈子的先驱，并成为不墨守成规、从社会中引退的象征人物。他们被描绘成生活在城市局限之外、生活在传统道德之外，致力于友情、诗歌、音乐、饮酒与服药的一群人，并成为精英退隐的榜样，不仅被精英家族效仿，甚至被皇家子嗣所效仿。（图1）

265年曹氏政权被司马氏取代，280年晋朝重新统一中国，此时政治方面的风险变小了。在晋朝的统治下，有几十年的相对和平时期，世家大族的地位也日益稳固，这些都促成了一种文化风尚，即公共谈论与对老庄玄学的研究的再次兴起。尽管290年的继位者是一位弱智，且他的继位短暂引发太后与皇后家族间的流血冲突，但291年皇后家族取得决定性胜利，并恢复了政治秩序。这个外戚家族的领袖人物贾谧，也成为著名文学集团“二十四友”的核心。他们引导了一场诗歌的复兴运动，其中的代表人物有著名的大作家如左思、潘岳、陆机、陆机的弟弟陆云，还有早期的文学评论家挚虞。[49]





图1 嵇康坐于林下弹琴，来自竹林七贤的画像砖，南京西善桥，公元**4**世纪晚期到**5**世纪早期

世家大族的黄金时代

公元300年，和平时代突然结束，随之而来的是“八王之乱”。一位曾与皇后结盟的亲王利用他作为御林军统领的身份，举兵屠杀了皇后的家族并且控制了朝廷。这激起其他亲王们的反对，他们都是地方军队的统帅，这样的安排原本是用以巩固司马氏地位的。在接下来的十年内，一个接一个的亲王陆续得势，但紧接着就被所有对手的联盟所击溃。[50]这一过程动摇

了朝廷的权威，一时间军阀割据，忠于晋朝的军力全被摧毁。

和平时代结束，新的一群演员登上历史舞台，他们是自东汉以来便定居在中国的游牧民族。发动战争的亲王们与这些部族的首领成为同盟并从中获利，而这些人很快也有了自己的野心。（图2）各部落围绕着一个汉化的匈奴王刘渊建起了联盟。刘渊自称是汉朝统治者的后代，在304年自封为汉王。311年，他攻下了位于东方的都城洛阳；316年，他占领了整个华北平原；317年，他占领西方的都城长安。晋室南渡，在建康建立了新的都城，开始了南方与北方长达几个世纪的分裂。581年之前，没有汉族的统治者能控制黄河流域，直到589年，中国才重归统一。

晋室南渡开启了世家大族的黄金时代，只不过不再是从前的那批。大概有超过100万的人口随着晋室南迁。早先就南迁的大家族（如顾、陆、朱、张家），在东吴时期就变得富裕并有权势，他们对新来者怀有很强的敌意，但最终还是达成了共识。在王导的领导下，北方的新来者在建康建立了一个司马氏的傀儡朝廷，通过向南方人授予爵位和官职建立起不堪一击的联盟。北方家族重新获得了特权，他们在南方所求得的家产也获得了朝廷的认可，用以取代他们在黄河流域丧失的土地。[51]一些新来的家族通过与旧家族联姻的方式来巩固其社会地位。

由于皇室无能，新建立的东晋王朝在此后近一个世纪里被几个新兴的家族所统治，这些家族通过向建康地区的佃农征税而发家。与之敌对的大臣们，在自己家族和同盟者家族的支持下，努力巩固在朝廷的影响力，从而拥有了只有朝廷才能赐予的高位和声望。他们不断运用计谋战胜竞争对手，从而获得政治权力，甚至是王位。对他们的权势造成威胁的唯一因素是其他的新兴家族。这些新兴家族具有很强的军事打击能力，他们扎根于长江中游区域，建立了一支由避难者组成的强大军队。

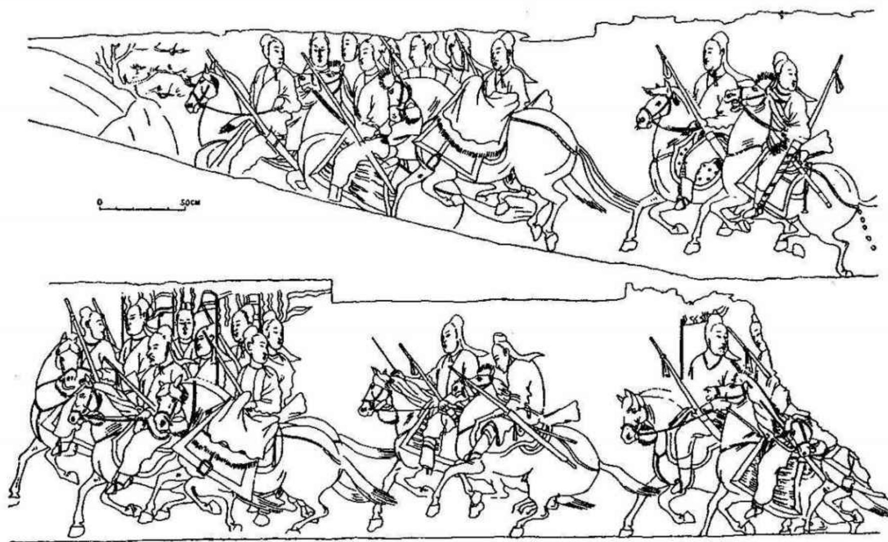


图2 骑兵护卫，来自570年娄睿墓墓道壁画，山西太原

在这个通过你死我活的斗争赢取声望，从而获得财富或朝廷控制权的时代，曹魏时代发展出的对地位的美学定义有了新的重要性。在与南方高门及军事豪强的竞争中，北方的移民将清谈、诗歌、音乐方面的才华作为真正贵族的象征，从而将自己包装成拥有哲学的静默、名义上的隐逸及文学成就的优雅之士，并同那些只是有钱或有权的庸俗之人区分开来。这种建立于个人风格之上的精英主义，也体现在《世说新语》的逸事中，特别是在评价和对比人物时，对文字的优雅、语言技巧、哲学平衡以及隐居自然等特点的强调。

当南方的世家大族在朝堂为了声望和官职而展开斗争时，北方出现了一种不同的精英主义。整个4世纪，关中和华北平原都陷入野蛮人国家之间的战争，这些国家在混乱中飞快地兴起与衰落，时常令人困惑。尽管氐族统治者苻坚一度统一了黄河流域，但是383年他南征东晋的灾难性失败导致了新一轮的分裂，直到60年后北方重新统一在拓跋氏的北魏政权下，才结束了十六国时代。

在这一时期，北方的权势家族与他们在南方的“伙伴”有所不同。由于几乎完全被排斥在蛮人朝廷之外，他们只能作为地方社会的领袖，传承儒家的价值观与文学传统，同时还训练本地的防御兵力，这在北方非常重要。因此，他们展示出了更大的家族凝聚力，并且比南方的精英更看重道德。但是他们缺乏像南方那样的宫廷生活，没有诗歌圈子，也缺少随晋朝南迁的文人所具备的文化修养。只有到公元5世纪初北魏重新统一后，这些北方

世家才重新有机会去争夺朝廷中的官职，享受都城高品质的文学生活。[52]

第3章
军事王朝

公元4世纪是中国皇权最为式微的时候。在北方地区，军事化的村庄与强宗大族坚守着他们的大本营，而与此同时，又有一系列短命的、非汉族统治的王朝在某些特定地区发挥着有限的权威。在南方，由于朝廷无能，富裕的贵族们借机争夺权力与荣誉，他们在都城附近或长江中游河谷建造自己的庄园。然而，与罗马帝国衰亡后的欧洲世界不同，经过短暂的蛮人王朝之后，国家没有全线崩溃，也没有陷入地方封建领主的军事纷争中。

至少有两个方面的原因导致了这种差异。首先，大多数的世家大族仍然将帝国看作其财富与地位的来源，这将他们与那些凶蛮的军人、贪婪的商人和粗野的地主区别开来。其次，公元5世纪的头几十年是一个转折时期。那时候，拥有实权的独立军阀在南方与北方分别建立起了王朝。通过控制军队来压制地方上的势力，军事王朝恢复了皇帝的权力，并且在地方上采取了去军事化的措施，显著地削弱了世家大族。尽管不论南朝还是北朝，都没能将军队转化为稳定政体的根基，但它们却扭转了皇权不断衰弱的趋势。因此这些王朝中的最后一个能够通过使用武力，在6世纪末的时候重新统一中国。

军事王朝的起源

从公元184年黄巾起义到曹操取得霸权之间的二十年里，农民大规模地迁徙。相应的，黄河和关中地区冲积平原上大量的肥沃土地都被废弃，大量的农民成为流民。此时的曹操正在为不断增长的个人权力寻找根基，他占据了这些土地，并从俘获的黄巾军手中缴获很多工具和牲畜，这些农耕用具和牲畜被分配到军队里，或者是分给那些愿意交粮食税，甚至愿意定期服兵役的农民。以这种方式控制农民，除了能够增加收入，还能削弱军阀对手。[1]

第一片屯田，建立于公元196年，由投降的黄巾军组成，地处曹操总部附近。他们和汉代边疆军事屯田的模式类似，但是现在已经扩展到黄河下游地区。还有一个类似的历史先例，汉代的地方官员把国有土地租出去，用税收来支付官府的费用。屯田被分为军屯和民屯两种类型，后者只交纳赋税，而前者要服兵役，并为军队提供一部分粮草。税率从40%到60%不等，这取决于农民是使用他们自己的耕牛还是租借官府提供的耕牛。

两种屯田上的居民被列在不同的户籍簿上，他们在法律上与居住地相连。由于这一生都在军队里效力，兵士们只能同其他军户通婚，而且他们的儿子或其他亲戚必须继承他的军籍。[2]因此，军屯上的居民（其中绝大多数是曹魏的士兵）变成一个子承父业的公务行业。这种向建立一支世袭军队的转变受到汉末一种观念的影响，即人的天赋和品性在出生时就已经决定下来了，所以出身对于一个人未来所扮演的角色起到决定性作用。这种世袭性质的军队实际上是不断强化的政治精英世袭统治的一个缩影。

确实，在建立由世代为农或世代为兵的居民所组成的屯田制时，曹操也模仿了世家大族建立起来的模式。曹魏统治者成为最大的地主，国有的屯田就相当于世家大族的庄园，屯田上的佃农和士兵就相当于依附庄园而存在的那些雇农。曹魏的这些创新——一支世袭性的军队以及大量租借给佃农并从中收取赋税的国有土地——成为南北朝时期军事王朝的支柱。这一时期的其他政权都依赖类似的组织形式来维持权力，制衡地方上的豪门望族。

汉朝覆灭后，许多圈子——通常由当地的大族所领导——撤退到山上或荒野之中，在那里，他们建造了坞堡以抵御外来入侵者。在公元3、4世纪的时候，也有一些人南迁，并在长江流域的山区建立坞堡。[3]虽然这些武装集团不能在地方层面或帝国层面开展军事活动，但他们还是影响了那些有能力的军阀和保皇派的行为方式。他们挑战了朝廷对乡村的控制，他们也受到那些试图从都城周边向外扩张的保皇派的攻击。与此同时，他们广泛招募经验丰富的战士加入国家军队，这些坞堡的首领还发展军事技术，这使他们有资本成为朝廷的官员或朝廷军队的将领。对于那些野心勃勃的统治者来说，这些坞堡简直就是免费的军事据点。

当曹魏王朝在北方以军事屯田的方式恢复皇权时，长江下游的吴国开辟了另一种军事王朝的体制。在东汉，将军们的长期任职导致了士兵对他们的直接上级的绝对忠诚。吴国就是由这种军事冒险家建立的，他们的士兵与北方的士兵一样，也发展成一个世袭结构，像农奴一样绝对服从将军的指令。这些将军也同样如此效忠于他们的统帅孙权。吴国定都建康后，就将长江流域的军队纳入自己的军事体系，并将私人武装改造成国家军队。私人武装的首领被朝廷授予将军头衔或者其他官职，和北方有一点不同，将军的儿子在将军死后才能继承他的部队。

这些移民将军从朝廷那里获得封地，并从这些特定的区域获得赋税收入，在这里他们是实际上的统治者。他们的士兵被雇佣为劳力，用来清理森林、排干沼泽，并完成一切准备工作，旨在将南方的旷野地区改造为适合农业发展的耕地。那些被士兵平整过的土地马上转变成军屯，和北方的一样，在和平时期，士兵需要自给自足。很大一部分劳力和兵役都是由当地的原住民组成的，他们被称为“山越”，被迫为征服者服务。[4]长江下游盆

地通过军屯得到开发，再加上世家大族定居于此，手握大量土地，使得南方土地集中的程度要远远高于北方。北方仍然存在着大批拥有少量土地的农民，他们不受当地世家大族的控制。在长江流域，只存在大庄园。

249年，司马氏发动政变，北方的军屯开始衰落。为了获得曾受到曹魏政权威胁的世家大族的支持，新的晋朝统治者同意这些同盟者废除民屯，并允许他们把土地和劳动力私有化。“魏氏给公卿以下租牛客户数各有差，自后小人惮役，多乐为之，贵势之门，动有百数。”[5]

这些小家小户，曾经向国家支付租税以免除徭役，现在他们转而向世家大族交租，但仍和过去一样，不需要向国家服徭役。因此，旨在强化国家权力的组织方式其实需要世家大族的配合。然而，这又不是简单的私有化。家族接受国家授予的头衔或官职，又将自己与国家捆绑在一起，他们依法获得佃农，佃户只向这些新领主提供劳力与租赋。在264年，一道法令公布下来，废除了民屯和军屯，但是仍然保留了向世家大族赏赐佃农和土地的习惯。

南方遵循了类似的发展模式。曹操建立军屯和民屯之后没多久，吴国做了同样的事情。很快，吴国也开始把自由农也就是“人客”，赏赐给有功之臣。甚至在此之前，世袭的军队在和平时期似乎也已成为他们将领们的雇农。政权早期的法令正式宣布：“故将军周瑜、程普，其有人客，皆不得问。”这表明没有人可以调查这些人客的来源，他们可能是从其他领主或国家的土地上逃亡而来。国家也并不准备进行旨在获得徭役或赋税的人口普查。

时隔不久，吴国的吕蒙将军也获得了浔阳的六百户军屯。在他死后，他的继承人又获得了三百户以及五十顷土地（按汉朝的统计单位，大概是580英亩），用这些人和土地维护吕蒙的陵墓。文献中记载了很多国家将田客赏赐给军事领袖的故事，道教经典，葛洪的《抱朴子》（成书于343年以前）就有一个章节是“吴失”，其中言及“僮仆成军”[6]，因此不论是南方还是北方，国家都试图通过增加屯田、直接控制土地和佃户来巩固政权，只是最后将土地与佃户分给了高官显要当作农奴。这表明该尝试及其失败的结果都是三国时代这些国家政体的特质。

虽然佃户的依附关系还没有从法律上得到广泛承认，但也在发展之中，这一过程可以从部曲这个概念的发展变化中看出来。[7]“部曲”这一名称出现在汉代，它是两个不同等级的军事单元的组合，后来逐渐代指“军队”或“部队”。在东汉，将领和地方豪族都与他们的士兵联系紧密，部曲逐渐代指“私人部队”。随着这一称呼开始代指军屯上的和被赏给高官的住户（即从事农业的家庭），其含义变得更广，指广义上的“依附民”或“客”。到唐代，这个称呼成为一个法律概念，专指介于奴隶与自由民之间的“客”。

由于在农业生产和军备作战中都需要用到这些人客，就造成了一种紧张关系，国家一方面需要通过种植农作物来增加财富，另一方面又需要动员增兵，以强化军事实力。假如国家和地主寻求他们收入的最大化，他们会降低训练士兵的水平。与此相对，如果他们想要维持一支战术成熟的部队，就需要寻找其他人来耕种土地。将农耕者用作战士，远离了东汉时期发展起来的职业化的军队。这种紧张关系在有土地的家族中表现得特别明显，他们在几个世纪的分裂里，没有发展出或逐步丧失了军事能力，现在只能在紧急时期进行自卫。与之相对，国家发现了另一个兵源，即非汉族的部落民与避难者，这种招募与训练新兵的能力上的差异使得皇权得以再次复兴。

西晋王朝建立于265年，4世纪初覆灭，在这期间，这种试图重新统一中国的力量首次得到发展。不论是曹魏还是孙吴，都会向高官显要赏赐人客，同时又防止世家大族从居住在乡野的大量难民和流亡者当中招募人手。在曹操治下，来自司马氏的一位将军迫使一个地方权贵允许其佃户应征加入军队，给出的理由是，地方权贵没有权利按自己的要求扩充避难所来收容这些农民。269年的时候，晋武帝司马炎为征讨南方而广征粮食，他颁布法令："豪势不得侵役寡弱，私相署名。"在3世纪70年代中期，官员们仍旧强制性地推行这个法令，反对私人招募客。280年，西晋重新统一后，进行了人口普查，官方将人客人数保持在一个低量上。[8]晋朝想向它的追随者赐予私客，但是又严格控制数量以保证军队中有足够的士兵。

军队的人员有几个来源。尽管曹魏的屯田制已被废止，晋朝仍然将军户单独列籍，这样就保证军人的世袭制。更为重要的是，从三国时代到晋朝，国家仍在继续招募非汉人士兵。举例来说，曹操在207年击破乌桓，将他们安置到内地，使之成为中国最好的骑兵部队的核心组成部分。[9]他还招募了其他的非汉人军队，晋朝延续这一政策，将周边降服的游牧部落重置到内地，并雇佣他们为士兵。

骑兵以前负责侦察、追踪与射箭，但到4世纪早期，技术革新变得普遍，骑兵转变为强有力的攻击力量。汉朝骑兵只配备简易的层状铠甲，由铁质或皮革割制的方块组成，一片片贴在前胸与后背上。与之不同，4世纪的图画表明，不论是骑士还是马匹，身上都覆盖着甲胄。（图3、图4、图5）也有文献记载了在一次战役中俘获了数以千计的"披甲的战马"。[10]

一种新型的马鞍配合马镫的使用，能够让骑士坐得更加安全。始皇帝墓葬中骑兵的陶俑骑在用皮带绑定的、小块的鞍褥上。汉代的资料则表明骑兵是骑在"毛皮鞍"上的。有证据表明，三国时代军事马鞍的造型使其与臀部和大腿更加贴合，据推测，这使得骑士在挥矛或舞剑时也能坐得很稳。[11]装备两个马镫的人像最早出现在公元322年，而最早的真正的马镫是在415年的墓葬中发现的。马镫也出现在无法得知确切时间的墓葬中，它们

看起来像是4世纪的墓葬。重装骑兵似乎早于马镫很多出现，之所以发明马镫，可能是因为它能够帮助武装骑士在战斗时保持平衡。[12]



图**3** 北魏骑在披甲马上的铠甲勇士（包括面部也有防具），宁夏固原



图4 战马，河南南部邓县，公元5世纪晚期到6世纪早期



图5 战马，河南南部邓县，公元5世纪晚期到6世纪早期

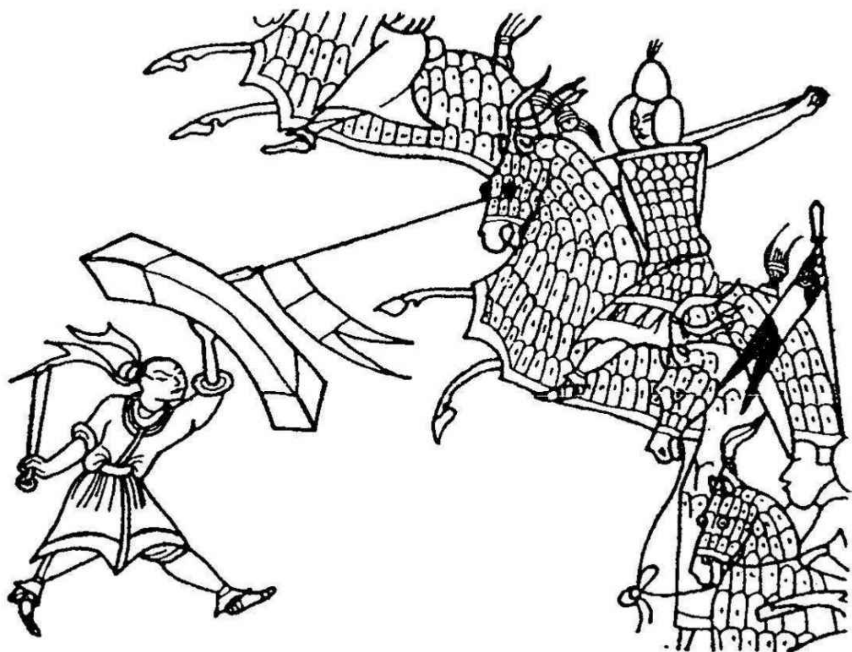


图6 壁画上的战斗场景，武装战士、马匹、剑、盾牌，邓县

武装勇士的战斗力也因为刀的使用而显著提高。4世纪，汉朝统治之下，刀是一种标准的备用兵器。这是一种强有力的、单面开刃的剑，刀面像马刀一样有微微的弧度。只要做出砍人的动作，刀就能够有力地砍倒步兵或骑兵，因此，它比单薄、笔直的双刃剑更有效率，并最终取而代之。在同一时期，戟，一种能够刺或者钩的武器，也被更简单的、更结实的矛所取代。矛能够猛刺，还能够进行防守。[13]（图6）这些革新累积起来，使得3、4世纪的骑兵比他们在汉代的前辈们更加难以应付。

由世袭军人和非汉族骑兵组成的晋朝军队分为中军与外军。前者由10万人组成，他们驻扎在都城洛阳，由朝廷控制。后者由各地都督指挥，规模相对更大。另外，郡太守可以组织小规模的地方军队，但是282年重新统一以后，这些军队基本上都被遣散了。晋朝最重要的军事政策就是由亲王控制地方武装力量。司马政权的建立者非常担心有人像他们一样通过政变夺得权力，所以仿效汉朝早期的做法，于265年分封了27个亲王。这些采邑通常都不大——5000户到20000户不等——他们也可以组建不超过5000人的私人军队。但是，在290年，六位实力强大的亲王被任命为人口稠密的中心地区的军事都督，他们指挥的军队多达数万人。290年以后，国家准许军事都督同时担任地方行政长官，从此将民事和军事权力合并到一起，这些封地也越来越像一个个的小型国家。[14]

该政策带来灾难性的后果是亲王之间自相残杀，这耗尽了晋朝的军事力量。为晋朝服务的非汉族力量建立了他们自己的王朝。晋朝赋予这些亲王绝大部分的军权，却没有办法来控制这些亲王。世袭官位制削弱了皇帝控制官僚的能力，试图用亲戚来取代那些官员的举措也都失败了。

南方军事王朝的统治

随着晋朝廷的南迁，统治者与地方势力之间的军事争夺重演了北方的悲剧。然而，北方国家的最高军力依赖的是游牧骑兵，南方则是依赖流民。但无论是哪种情况，政治权力都落入控制着军队的首领与将军们之手。

由于流民成为权力的最终来源，南方的敌对政权为争夺流民最多的两个区域而展开斗争，这两个区域分别是以都城建康为中心的长江下游平原和以汉江汇入口为中心的长江中游平原。东晋王朝建立不久，新的统治者便着手于巩固长江下游的安全。司马睿于公元317年正式称帝，他受到北方流亡者的共同支持，这些从北方南迁的世家大族提供由人客和乡党组成的私人武装，这些贫困的乡党当初和他们一起逃至南方。南方基业已深的世家大族最初对他们充满敌意。八王之乱摧毁了北方，同一时期长江下游地区也发生了几次较大的叛乱，晋朝的军事长官还两次试图建立独立国家。这些在南方很有根基的家族集结他们的私人武装来消除这些威胁，东晋皇帝在他们看来更像一位北方的篡权者，居然想来这里成为他们的统治者。

然而，王导代表北方移民说服了大多数有影响力的家族支持新政权，剩下的南方精英也随之迎合。这个决定可能是按北方人的方式达成的，因为很明显朝廷能够授予他们官职和爵位，并承诺此后帮助他们重新恢复骚乱地区的秩序，保证消除由次级家族领导的半独立流民集团带来的威胁。[15]

几年以后，中央与地方势力在长江中下游地区的第一次权力之争演变成一场战争。321年，东晋的首位皇帝颁布法令对流亡到南方的北方流民进行普遍的户籍录入，之后又恢复在北方的做法，限制朝廷认可的客的数量。朝廷将很多为移民家族私人军队战斗的仆人和奴隶解放出来，并将这些人编入朝廷控制的军队中。王导的堂兄王敦，319年时受命占领长江中游地区，他认为这种军事扩张会造成威胁，于是在322年的时候，他率领自己的军队沿着长江而下，进入都城，清除了那些对奴客数量进行限制并扩建朝廷军队的人。王敦有效地控制了东晋朝廷，324年他病死之后，司马氏才得以重返他的位置，重掌皇权。[16]

然而，东晋王朝的处境并没有得到改善。王敦的一位敌人苏峻曾经是要塞地区的军事领袖，接受朝廷的任命，防卫淮河一线。他很快与朝廷的高级官僚们发生冲突。这些官僚对地方军事力量持疑惧态度，于是苏峻在327

年发动叛乱、占领都城。朝廷只能向王敦的继任者陶侃求助，最后好不容易获救。陶侃是土生土长的南方人，血统卑贱（他是诗人陶潜的曾祖），陶侃在长江中游建立了半独立的邦国。

345年，桓温控制了长江中游后，两个地区间的关系日益紧张，军事力量也变得越来越重要。与他的对手谢安一样，桓温也是来自低层的军事家族，他们是在晋王朝迁到南方以后才逐渐崛起的。[17]在控制了荆州以后，桓温即沿长江而上，发动对四川的远征。离开沿江的辎重部队，桓温迅速地进军成都，在那里击败了信奉道教的成汉国。这场胜利给他带来了超乎寻常的声望，在接下来的25年里，他掌控了南方的政治。

在晋朝及北方世家大族南迁后的岁月里，他们认为自己是在外流亡，并宣称自己要重返北方，如同311年的一则掌故所言："过江诸人，每至美日，辄相邀新亭，藉卉饮宴。周侯中坐而叹曰：'风景不殊，正自有山河之异！'皆相视流泪。唯王丞相愀然变色曰：'当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对！'"[18]尽管这些贵族有这样的情绪，但是当十年后一位地位较低的军人集结军队发动恢复北方的远征时，王导制止了他，而将他的军队及物资投入与王敦的战争中。

随着桓温的崛起，重新收复北方成为更具争论的话题。移民的世家大族现在已经在会稽舒适的庄园重新定居，并在朝廷中担任清闲要职。第二代都生长在南方，已经习惯了南方的气候和习俗。对他们而言，失去的北方是陌生的异域。更重要的是，收复黄河流域所带来的声望能够让获胜的将军们凌驾于皇权之上。在随后的几十年里，野心勃勃的军人希望进行北伐并获胜，以此作为建立军事王朝的序曲；朝廷则十分焦虑，因为现在重新统一对其意味着灾难，这两者间的关系愈发紧张。[19]

桓温建议在占领四川后立即北伐，但是朝廷担心长江中游不断出现的对其政权的威胁，所以采取拖延的态度。然而，当占领黄河流域中心地带的前赵分崩离析时，行动变得迫在眉睫。349年，朝廷的执政褚裒带领都城的军队北伐。在最初的胜利之后，他被击败，并放弃了他所占领的地区。353年，由于受到桓温的威胁，由著名隐士、清谈家殷浩率领另一支军队向北方进发，但是这次远征遭到同盟羌族背叛。殷浩惊慌逃走，手下超过1万名战士被杀。在桓温的坚持下，殷浩被撤职，他的余生在研究佛经中度过。

杰出的书法家王羲之，他也是王导的侄子，代表多数朝臣写出了心声：

> 知安西败丧，公私惋怛，不能须臾去怀。以区区江左，所营综如此，天下寒心，……今军破于外，资竭于内，保淮之志非复所及，莫过还

保长江，都督将各复旧镇，自长江以外，羁縻而已。[20]

因为“羁縻”是指允许少数民族管理他们自己的事务，这篇文章将黄河流域划分出去，将其视为野蛮人聚居的令人不悦之地。

朝廷的失败为桓温打开了机会之门。354年，他侵入关中，直打到长安城门之下。但是敌人采取放火烧城的策略，因为缺乏补给，他被迫后撤。356年，桓温攻占洛阳，敦促朝廷迁回东汉时期的都城。这个提议遭到了一致的反对。359年，另一支朝廷军队在谢万（谢安的弟弟）的率领下北伐，如同之前所有的朝廷军，他的军队遭受了惨痛的打击，在慕容鲜卑的力量面前步步后退，丧失了北方大多数领地。365年，洛阳再次失守。

桓温逐步控制了东晋朝廷的最高统治权。363年，他被任命为掌管所有军务的大将军，次年又控制了扬州（都城地区），因此东晋全部战略要地都在他的指挥之下。国家处于军事独裁者的统治之下，他马上就要建立起自己的王朝。369年，桓温开启了篡夺皇位的最后阶段，他发动最大规模的北伐，沿着淮河及其支流出动5万军队。为了让他的军队能够用船运送粮草，桓温甚至开凿了一条南北走向的运河。不幸的是，这一年非常干旱，水位很低，使得船运的构想无法实现。由于将一切寄托于一个冒险计划之上，在慕容军队的打击下，他再次用尽补给，被迫焚毁船只及辎重，以步行的方式回撤，途中被慕容骑兵追上，在会战中被一举击溃。这场灾难对他的政治地位影响甚小，桓温甚至发起作文、诗赋的公开创作，通过文章来赞颂远征。[21]

桓温统治时期最显著的一个特征就是在军中任职的世家大族人数明显下降。《世说新语》中也提到了南方精英的去军事化。该书对好战的桓温与谢安进行了对比，谢安身上体现了文化精英道德与美学欣赏方面的优秀品质。一则常被人提起的典故批评了桓温的军国主义性格：

桓宣武平蜀，集参僚置酒于李势殿，巴、蜀缙绅莫不悉萃。桓既素有雄情爽气，加尔日音调英发，叙古今成败由人，存亡系才，奇拔磊落，一坐赞赏。既散，诸人追味馀言，于时寻阳周馥曰：“恨卿辈不见王大将军！”馥曾作敦掾。[22]

桓温首次胜利之后，人们对他英雄主义、好战性格的称赞都预示了他未来的篡权行为。在另外一则掌故中，桓温贬低界定精英身份的清谈与隐逸，他更喜欢发起赞颂自己军事战绩的诗歌创作。[23]不管怎样，桓温非常欣赏谢安，也能够鉴赏学术研究，还坚持与同辈人交际，所以桓温除了热爱

征战，也是一个世俗文化的爱好者。[24]与之相反，他的儿子桓玄，虽然曾率领军队北伐，试图实现父亲的野心，却被形容为一个彻头彻尾的艺术爱好者，“从来不是好战的”或“像燧石一样能点起战火的”。因此，精英的去军事化行动甚至深入到桓温自己的家族。[25]

桓温尝试与世家大族加强联系，从而强化国家力量。首先，他试图严格控制私客的数量，以减少反叛的可能性。[26]他反对将北方人口单独立籍（白籍），从而与南方人口的黄籍分离。同样，他反对“侨置”州郡县，这些州郡县保留了难民北方家园的地名。这种簿记体系看上去在肯定重返北方的目标，但在实际上朝廷希望能够留在南方。为了让流民休养生息并鼓励他们登录籍贯，朝廷削减税收并满足名列白籍者的需要。“土断”曾尝试过几次，这是指将在籍的避难者归籍到他们实际居住的南方行政区划中。364年，桓温执行了最彻底、涉及区域最广的“土断”，这次“土断”极大增强了国家力量，毫无疑问也使反对他政策的世家大族实力削弱。[27]这显示了军事强人——通常地位较低——与国家之间密切的利益关系，他们在与领导地方的世家大族相处时都会遇到很多困难。

桓温对人口普查、登籍进行了标准化的管理，为下一步南方军事王朝的崛起提供了帮助，即北府兵的建成。376年，谢安控制了朝廷，安排他的侄子谢玄负责都城以北地区的防御工作。为了组建新的军队，谢玄招募该地区军事化流民集团的领袖来担任将领。他们的加入可能是为了抵御苻坚领导下的前秦所带来的威胁。这些人担任中层将领，并将他们自己的下属与世袭军队带进来。[28]这支军队有10万人，他们经历过相当艰苦的训练，成为东晋军队中的职业兵。在383年，通过挫败苻坚的侵略，他们证明了自己的价值。

北府兵的出现在南方历史上既是对此前既有发展的一种延续，也是一个转折点。世家大族从军队中退出，使得出身贫寒的人可以进入军队中层或更高层。从军成为低等身份的标志，有一定学识和家教的人不值得去从军。在南方王朝的统治下，这一方面进行得很彻底，6世纪的时候，颜之推写道：

> 然而每见文士，颇读兵书，微有经略。若居承平之世，睥睨宫阃，幸灾乐祸，首为逆乱，诖误善良；如在兵革之时，构扇反覆，纵横说诱，不识存亡，强相扶戴：此皆陷身灭族之本也。诫之哉！诫之哉！习五兵，便乘骑，正可称武夫尔。今世士大夫，但不读书，即称武夫儿，乃饭囊酒瓮也。[29]

谢氏，与桓氏一样，并不是酒囊饭袋。他们将广泛的军事活动与自己的文

化追求结合起来。因为《世说新语》对军事英雄主义保持怀疑态度，所以谢安的军事生涯并没有被大肆渲染，而《晋书》本传就展现了谢安辉煌的军事成就。谢万和谢玄这样的父系亲属也同样活跃于军中，积极参与军事指挥。[30]

尽管世袭的军队与他们的指挥官一起加入北府兵，避难者中的志愿军和军事化的社区依然是军队的核心成分，同时还有游民、罪犯和原住民被迫服兵役，成为补充军力。[31]这一点和东汉时的做法一样，东汉也曾经用更职业化的常备军代替征召来的农民兵。因此，北府兵代表的是职业化的军队。

399年，朝廷命官认定北府兵不可靠，于是他们再次试图建立一支由获得自由的奴隶和豪族之下的门客组建的军队。但是同年官府处死了一位来自南方名门望族的道教领袖，他的儿子孙恩号召农民避服兵役，并加入自己的叛军队伍，逃往“不死岛”。起义横扫会稽郡，那里是大部分移民家族庄园所在地，然后又攻入南方本地世家大族聚居的太湖周边地区。经历了三年残酷、反复的拉锯战，包括重要的水上战役，北府兵终于镇压了起义。[32]

在这场战争最激烈的时候，孙恩的武装力量摧毁了朝廷中显贵家族的经济基础，从而凸显官府对新的职业化的军事力量有多么依赖。这是由出身较低的将军领导的第一场主要战役。刘牢之一年前与朝廷合谋消灭了王恭，而王恭是能够领导北府兵的最后一位望族后裔。这场战役也见证了刘裕的一路高升，毫无任何背景的他上升为仅次于刘牢之的人物。

402年，桓温的儿子桓玄已经继承了他父亲在长江中游的兵权，他趁着东部发生混乱，阻断了沿江的粮食货运，并率领军队进攻帝都。刘牢之接受了桓玄的行贿，改变了立场，因此没有在建康留下任何防守兵力。然而，一旦桓玄占领了都城，他清洗了北府兵的将领，以此作为自己称帝的第一步。在这个历史关头，发生了一个事件，改变了南方政治与社会权力的平衡。之前刘裕和他手下的一些北府兵的底层将领一开始为自保假装支持桓玄，这时他们上演了一场政变，将桓玄从都城赶走，并在长江中游地区奋力抗击桓玄的军事力量。刘裕重振了晋朝，自己也成为国家的实际领导者。在409年的北伐之后，他又击败了孙恩的继任者卢循领导的道教起义军，并于417年收复洛阳与长安，刘裕将朝廷一直维持到420年。

420年刘宋王朝的建立是中国南朝历史的重要节点，也是中国历史的重要节点。自从汉朝衰落后，皇家朝廷已经连续两个世纪都萎靡不振。尽管有世家大族的支持，但他们需要从朝廷那里获得自己的特权与声望，真正的中央政府并没有什么权力，权力碎片化，并落入南方显赫家族和北方短命的“蛮人”国家手中。职业化的军队——由自愿从军的流亡者、应征新兵和

世袭军队组成，旨在增大野心勃勃的世袭家族的权力——在403年的政变中获得权力。当平民刘裕在420年成为皇帝时，皇权与世家大族间的平衡关系快速转变。在接下来的200年里，南朝（刘宋、齐、梁、陈）都是由出身较低的军人统治，他们以牺牲世家大族的利益为代价，逐渐提高自己的权威度。这些王朝无法挑战地方上的名门，因此继续允许世家子弟担任初级官职。朝廷甚至模仿他们的举止与风雅的活动——这也是对世家杰出的社会声望的一种认可。但是统治者剥夺了世家大族在政治权力上的三个基本要素：军事力量、地方管理权以及财富。

南朝通过将军队分配到帝国的各个核心地区并且由皇室子孙出任每个州的军事长官，来维持朝廷的权威。最高的军事指挥权留在京城，处在皇帝的控制之下，但是他的兄弟子侄则在长江中游、四川或更远的南方出任军事长官。这些地方性的军队取代了私人的、地主领导的联合军队。这些军队在3、4世纪统治着大多数的地方。军队继续招募非精英家族出身者做指挥官，对于野心十足的平民而言，从军变成了获得权力的首要选择。[33]

南朝同样将决策制定与政府管理的权力授予多为贫民的低阶官员，精英家族成员出任高官，但手中并无实权。汉朝时期，皇帝的私人秘书取代了正式的官僚体系，于是政策决策权、诏令起草权从正式的官僚体系转移到秘书手中，最关键的职位变成了中书舍人。秘书机构的最高职位同样也转换成了一个闲职，实际的权力落入出身较低的平民手中，他们完全忠于皇上。在各州，权力为掌控着军事力量的宗室子弟所有。但是为了减少他们对中央朝廷造成的威胁，南朝皇帝指派低阶的书记员前去监视宗王，并直接向皇帝报告。这些人员掌控着地方的管理权，长期的监控使得一位亲王向他的母亲抱怨："儿欲移五步亦不得，与囚何异？"[34]

史料中有所记载的那些新兴崛起、影响力甚广的平民百姓大多数是商人，在长江流域繁荣发展的经济中获得了财富。他们给朝廷带来了那个时代的城市生活气息，最负盛名的就是抒情诗和艳情诗，它们在主要城市的声色场所久盛不衰，并逐步掌控了齐、梁时期的诗歌圈子。[35]这些在朝廷做官、野心勃勃的贫寒子弟很快就将新获得的政治权力延展到经济领域，并在整个区域造成深远影响。商人出身的官员到各州出任典签，因为他们与朝廷关系密切，这使得他们拥有商业特权，掌控商业网络，积累可观的财富，进而以此购买土地，在乡村发挥政治影响力。除了这种利用法律的机会外，中书舍人和典签还从需要他们支持的人那里收取贿赂与礼物。[36]

5世纪贸易的繁荣，带动了以货币为基础的经济发展复兴，特别是在都城地区。如同欧洲早期的土地贵族，旧的世家大族中有许多成员发现很难将土地财富转变为现金。现金现在是用来维系精英生活和缴纳税收的必需品，这造成的结果是，他们不得不逐步地典当或出售庄园以维持自己在朝廷或地方社会上的声望。因为经济的快速发展，财富不断从商人手中流入

朝廷，5世纪晚期和6世纪早期，这座都城见证了显而易见的、疯狂的消费。富裕的平民、世家大族的子孙、宗室成员竞相建造奢侈的宫殿，召开持续的宴会，向佛教寺庙大肆捐赠，佛教已经成为真正的国家宗教。[37]

军事王朝成功地削弱了世家大族，朝廷却没能维持一个稳定的政治秩序。对各州的军事垄断削弱了中央在地方上的对手，但是却在宗王之间造成了持续的紧张关系与不断的纷争。刘宋建立后，维系了30年的平静时代，之后第一次内战爆发了。453年，皇帝被他准备废黜的太子谋杀，这触发了皇子们之间的战争，最后刘骏获胜，他便是孝武帝，统治期长达十年。然而，他接着杀害了几位兄弟以维系自己的权威，他的死亡又导致宗室叔侄间的另一场战争。472年，他的继任者死去，长江中游的宗王又武装反叛。尽管叛乱被镇压，但是在战争中负责防御的将领萧道成，也因此控制了朝廷，并于479年建立了齐王朝。这个王朝继承了前一个王朝的政策，在阴谋和斗争中仅仅延续了22年，便被一场来自州郡的反叛给推翻了。萧衍于502年建立了梁朝。

在这一段时间里，内战受到潜在动力的驱使，周而复始地发生。宗王们一直受到野心勃勃的将领与寒门仕官的教唆，这些人认为一旦他们的主公获得权力、统治朝廷，便能从中获得更多的财富与权力。于是宗王们要么为自己的继承权而斗争，要么就为能控制幼小的王储而斗争。为了获得更多的机会，宗王们招募更多的军队，相应的，野心家组建成百上千的私人武装集团，谋求为宗王们效力的机会。这种形式是由以下事实造成的：许多农民在通货膨胀下已经破产了，而国家需要更多现金税收。

与中世纪晚期和近代早期欧洲的雇佣兵集团一样，这些武装团伙在他们的领导人指挥下依然保持独立性。如果权力平衡改变的话，这些领导人有时还会改变立场。这些战士并没有被重置在国有土地上成为农民，而是像帮匪一样在乡村游荡，在国家的默许之下以劫掠农民为生。在6世纪晚期，历史学家何之元写道："梁氏之有国，少汉之一郡，大半之人，并为部曲，不耕而食，不蚕而衣，或事王侯，或依将帅，携带妻累，随逐东西，与藩镇共侵渔，助守宰为蟊贼。"这是一种极端情况，史料中也记载了宗王的军队对百姓的劫掠。宗王之间的冲突激增，这种浪人军队就会增加，对他们的行为也难以约束。私家庄园也成为匪帮的劫掠对象，除了那些进行过自我武装、建有城堡、已经军事化、本就称霸一方的世家大族。[38]

宗王与地方社会的军事化程度在547年达到顶点，那年有一位从北方叛逃来的将军侯景，以不到1000人的军队包围了都城。一些宗王选择了不干预，静观其变，一旦皇帝失败，便取而代之。另一些宗王派出了军队，但是这些独立的军队发现劫掠都城所在地区比冒着生命危险去打破侯景的围困更为有利可图。这座城市里面住的都是挥霍无度、追赶潮流的花花公子，他们无力爬上城墙。在持续的围困和攻击下，都城陷落了，皇帝死在

自己的宫殿中，梁朝在宗王们的内战中四分五裂。[39]

这场冲突彻底毁灭了国都地区，使得权力从长江中下游转到了新开发的偏远南方（现代的福建、江西、广东、广西）。在这里，半匪帮军队的领袖创造出一个新的、更加野蛮的军事王朝的雏形，成为其个人大本营。557年时，陈霸先赢得了这场战争。陈霸先曾率领着1000人的武装部队到极南之地镇压农民起义，并表现突出。他建立的短命的陈朝从来没有从内战的毁灭性打击中恢复过来，且陆续失去了四川、汉水流域和淮河以北的地区。几十年后，陈朝被北方的军队消灭了。[40]

北方的军事王朝体制

有人可能会过于笼统地说，在4世纪时候中国南方还有一个没有军队的王朝，而中国北方却只有军队没有王朝。异族人的国家——被称为十六国——统治着北方的不同地区。这些国家是按照部落联盟的方式建立的，最高首领在战争中、在战后分配战利品时展现其权威。形形色色的部落或联盟成员追随那些军事胜利者，这就造成了一方面要靠统治者的部落集团来标识国家身份，另一方面国家在实质上却是由多种多样的人组成的。[41]

因为这些国家是建立在最高领袖的军事胜利之上的，一些沉重的打击会导致它迅速地瓦解。领袖个人死亡也会切断统治者与下属之间的私人纽带，而曾经正是依靠这种纽带才创造了国家。所以，这些国家每次在继位人选的问题上都会出现危机。早先的一些国家是由定居在中国内地的游牧部落建立的，他们也生长在这里，曾为晋朝服务，或者曾被晋朝征召入伍。这些国家占领了两个旧都后，试图重新统一华北。此时，这种不稳定性会逐渐增加。以早一点的匈奴与晚一点的联盟为例，他们在中国之外并无根基，也没有明显的政治传统，因此不过就是一群临时聚集在一起的战士。

在黄河中游与黄河流域西部崛起的军事国家与在东北兴起的国家不同。前者本质上是以劫掠为生的游牧军队，慕容鲜卑人所居住的东北则生活着半定居的族群，他们居住在森林中的村落、农业社会以及牧民的营区。他们拥有相对稳定的地理根基，并从中受益。由于他们的自然经济同其与汉人之间的持续贸易相融合，他们证明自己能熟练地将游牧者的军队与汉式的行政管理结合起来。（图7）因此，在这样一个混乱的历史时期，东北（现在是东北地区南部和河北北部）在四个称为“燕”的（前燕、后燕、南燕、北燕）一系列鲜卑国家的统治下自成一体。[42]同样稳定但政治意义不大的还有地处遥远西北的甘肃走廊。它最初是晋朝的一个州，后来陆续被五个由汉人与异族人混合组成的国家（前凉、后凉、南凉、西凉、北凉）所统治。

这些地处极西与极东的国家，由于地理上的隔绝，享受着实实在在的稳定。与之相对照，那些处于中心地区的国家则不比武装团伙强多少。当他们的领袖赢得胜利时，这些国家实力达到最强；而当领袖遭遇失败或者死去，只留下未能证明自己实力的继承人时，这些国家就会瓦解。这种混乱之所以会进一步恶化，还因为每一个国家都会把被击败的敌方酋长或将军召至麾下。一旦统治者被击败，这些指挥官会立马改变他们的立场。[43]

中国北方这些国家的骤兴骤灭，在晋室南迁之前就已有征兆。（地图3）匈奴可汗国将晋朝从北方驱逐出去，其指定继承人却在310年被谋杀（同年占领洛阳），318年又发生了一次弑君。第二次谋杀导致一场对统治家族多数成员的大屠杀，幸存者刘曜迁都长安，并将他国家的名字从“汉”改作“赵”。这导致由马贼升为将军的石勒叛变，他从刘氏独立出来，在黄河下游地区建立了他自己的赵国（历史学家称之为“后赵”）。（地图4）328年，石勒击败了刘曜，统一了北方的大多数地区，但是当他在333年死去之后，他的太子被他一个名叫石虎的侄子给谋杀了。石虎以暴力与恐怖来统治他的国家，甚至杀害了自己的太子、皇后，以及他的26个孩子。无论如何，在349年他死的时候，国家分崩离析，不到一年的时间里，三个继承人相继都被杀害了。这一系列事件在石虎的养子冉闵夺取权力的时候达到了高潮。冉闵是汉人，350年的时候，他对都城地区的非汉人进行了大规模的屠杀。[44]

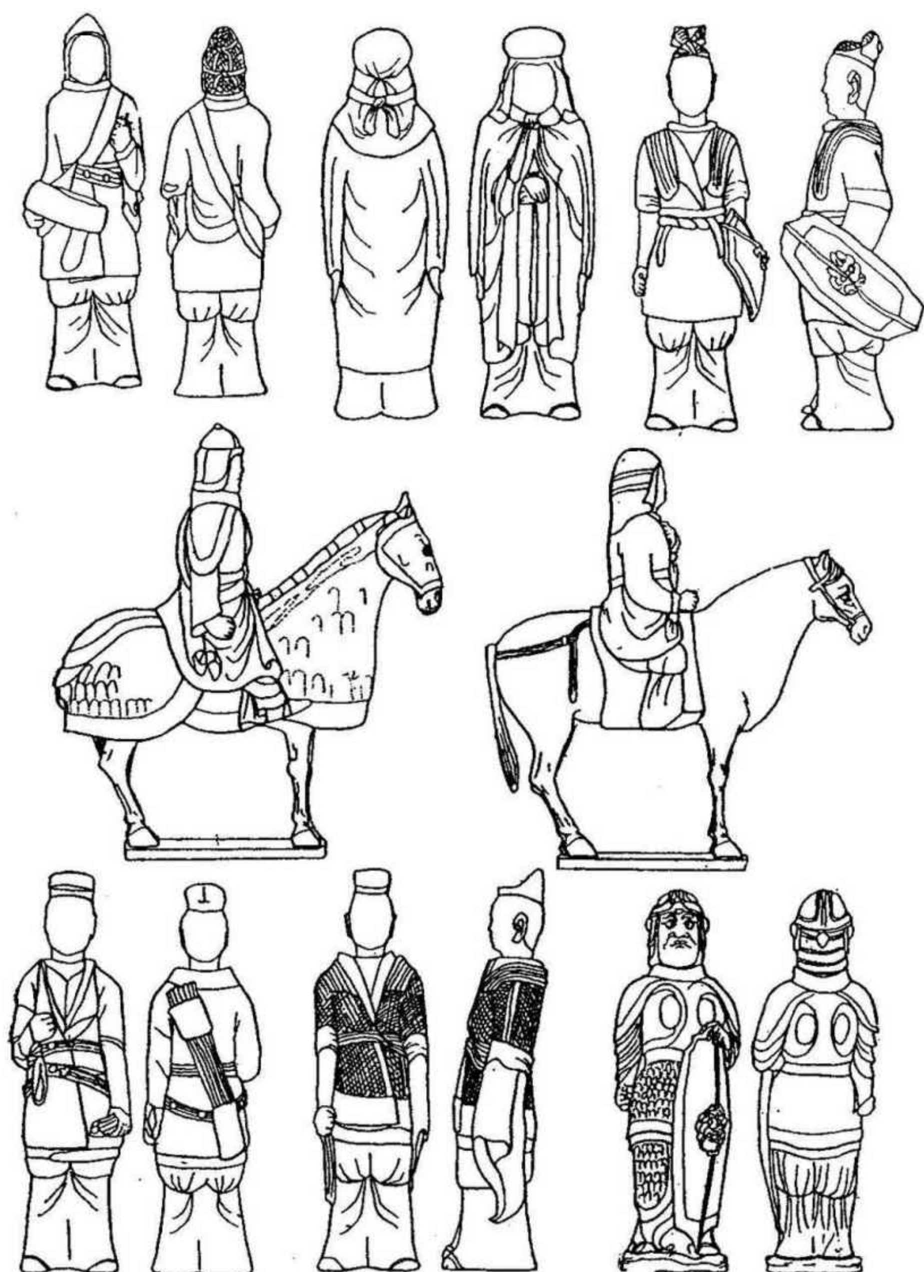
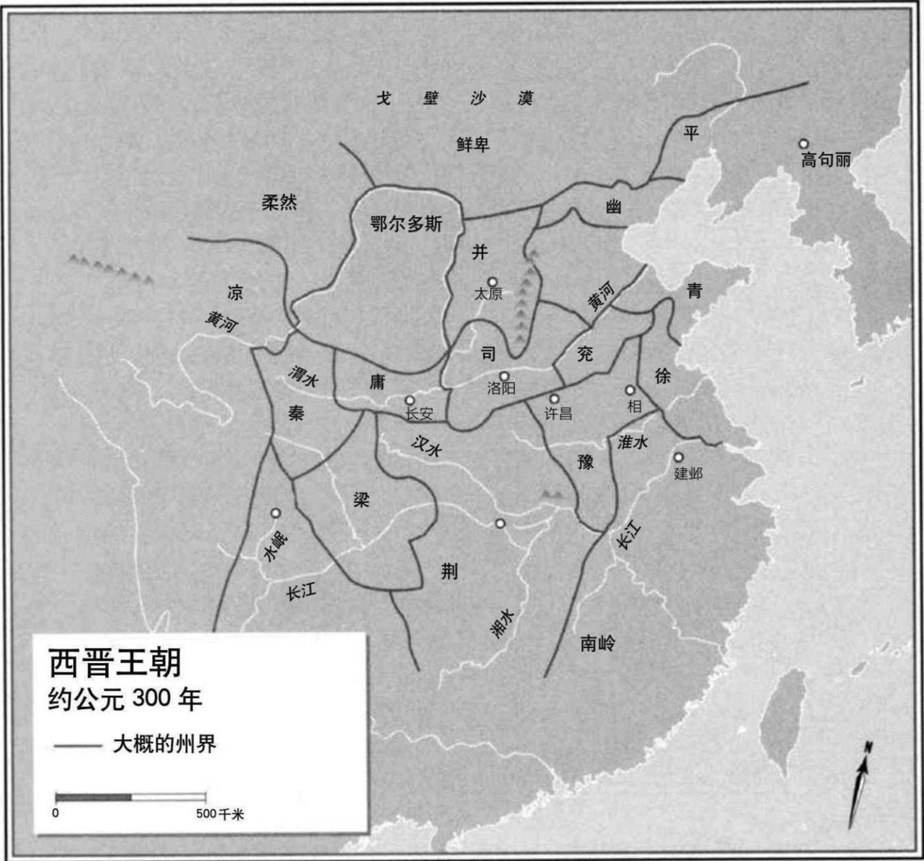
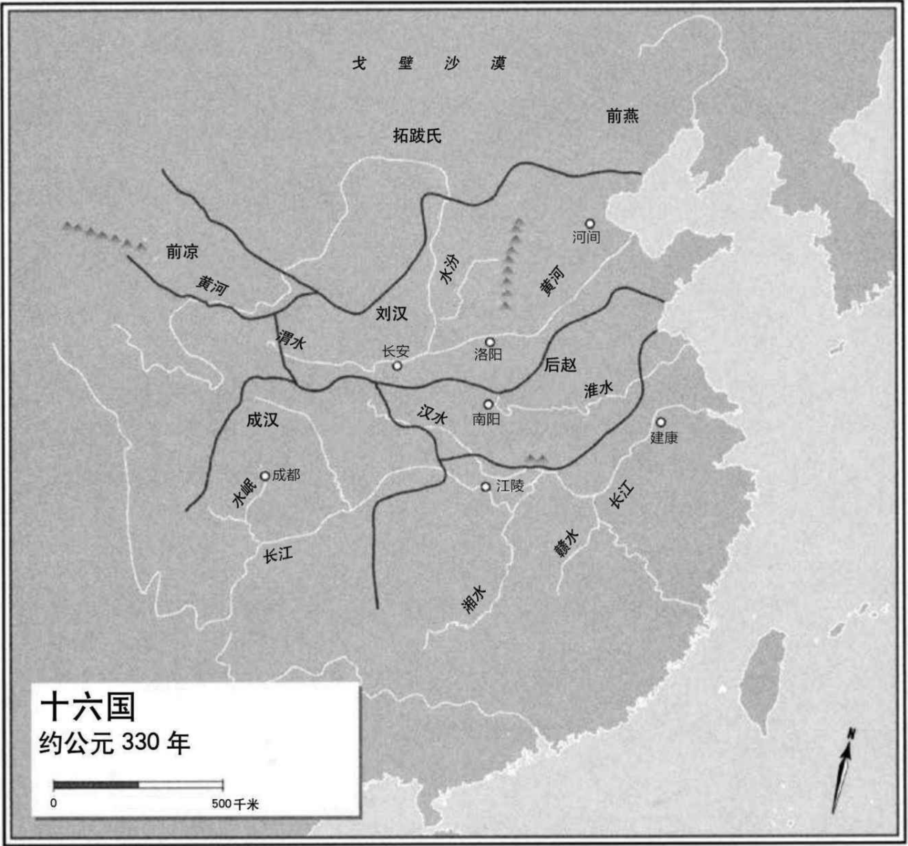


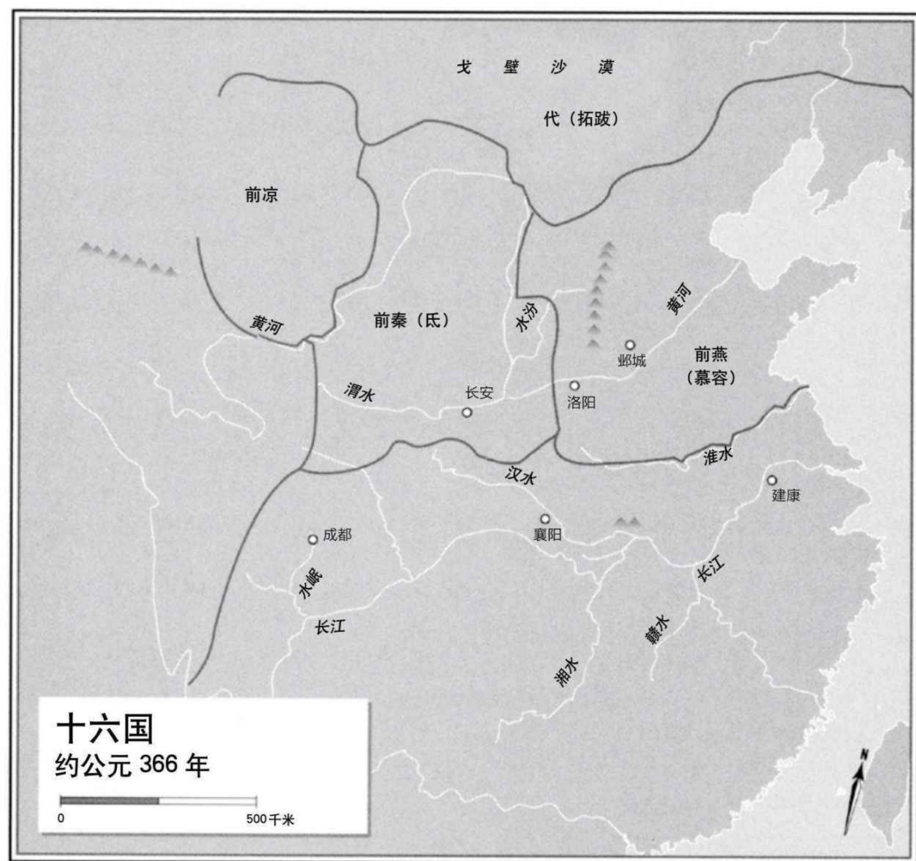
图7 描绘鲜卑的塑像，大多为军人，东魏和北齐墓


戈 壁 沙 漠
鲜卑
平
高句丽
柔然
鄂尔多斯
幽
并
太原
凉
黄河
黄河
青
司
兖
渭水
庸
洛阳
徐
长安
许昌
相
秦
汉水
淮水
豫
建邺
梁
岷水
长江
荆
长江
长江
湘水
南岭
西晋王朝
约公元 300 年
大概的州界
0
500千米

地图3


戈 壁 沙 漠
前燕
拓跋氏
河间
前凉
黄河
水汾
黄河
刘汉
渭水
长安
洛阳
后赵
淮水
成汉
汉水
南阳
建康
成都
水岷
江陵
长江
长江
赣水
湘水
十六国
约公元 330 年
0
500 千米

地图4



地图5

汉室的复兴在352年被慕容氏建立的国家打断。慕容氏从东北的根据地向外扩张，击败冉闵并占有了黄河冲积平原。然而，351年，慕容氏随之又被氐人、羌人在关中建立的国家打败。这个国家，被称为前秦，该名字让人回忆起曾在同一地区建立的大帝国。这个国家在苻坚的统治下达到了巅峰。苻坚在357年至381年间重新统一了中国北方（地图5）。383年，他集结了一支实力强大的军队征伐南方，但是在淮河的支流淝水这个地方，他被北府兵击败，仓促撤退之后，他的帝国彻底瓦解。[45]

除去这些国家结构上的不稳定性不谈，这样混乱的政治叙述中出现了几点具有普遍性的意义。[46]尽管两个集团间界限模糊，但是所有的北方国家都在行政上区别了汉族人与非汉族人。[47]游牧部族的勇士们组成军队，处于他们领袖的率领之下，常常会获得诸如“国人”的卓越头衔，以区别那些只提供粮食与徭役的汉人。这种区分——显然是为了防止为数不多的游

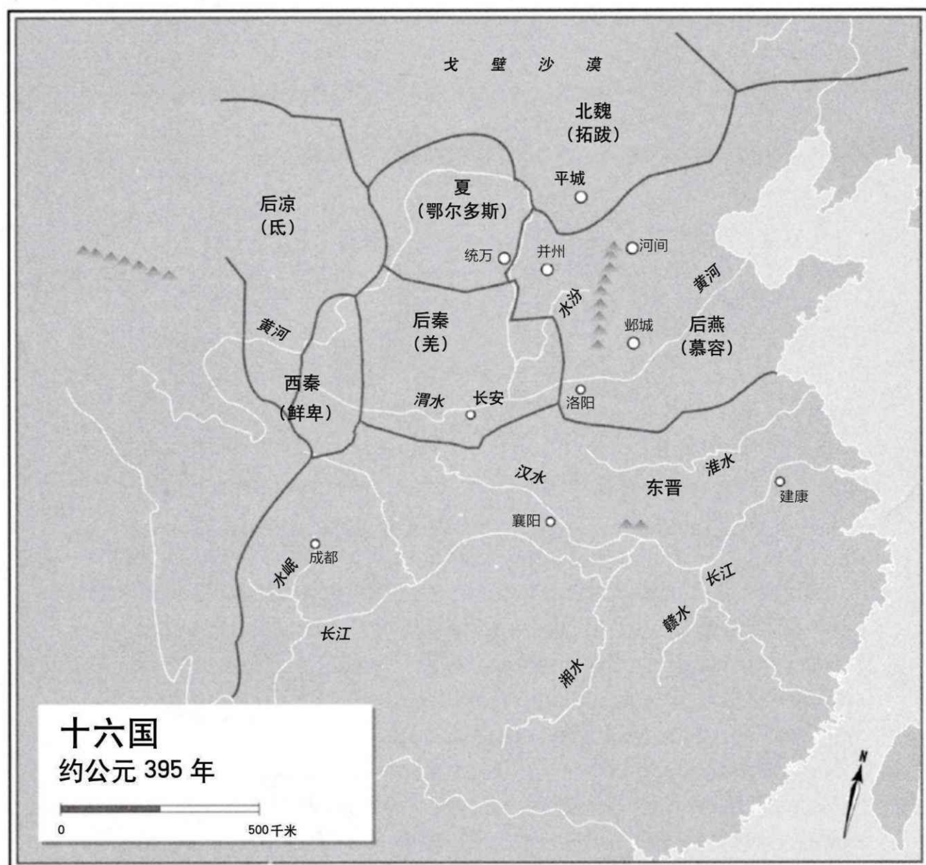
牧者被他们所统治的多数人群体所淹没——为两种行政体系提供了基础，而两种体制并行是游牧蛮人国家的特征。

其次，在一种可以追溯到曹操统治时期的体制中，北方人口的减少意味着大量广阔的土地被废弃，限制农业生产的因素是劳动力。因此，北方国家的目标定在控制人口，而不是占领土地上。事实上，所有中国北方的“蛮族”国家都强制性地将数万或数十万俘获的人口迁徙到他们新建的都城附近，并剥削他们的劳动力。据史料记载，刘聪在316年攻占了关中地区，之后从长安迁移8万人到平阳。石勒则在329年从关中迁走了15万的氐人与羌人，重置到他位于河北的都城。351年，前秦崛起，迁徙的方向又反过来了。不管怎样，这一时期都是通过强制性的人口迁徙来建立国家的。

最后，这些国家的军队横穿了点状分布着众多坞堡的大陆。由地方世家大族领导的地方武装力量在这些坞堡里避难，并把它们当作自己的防御工事。在晋朝覆灭以后，这些小团体拥有城堡，也形成了基本的当地法律，它们成为4世纪时北方以及大多数南方地区维持秩序的基础。坞堡间的联盟有时会将权力扩展到整个地区。游牧征服者轮流与他们作战，或者试图授予他们爵位，给予他们官方的身份认同。

一些国家（最显著的是由慕容氏在东北建立的燕国）把汉式政治实践的因素融入政权统治中，但是只有4世纪晚期的拓跋氏能够将对领袖的忠诚转化为对王朝的忠诚。383年苻坚的国家瓦解后，拓跋氏崛起成为慕容氏以西的强大力量。拓跋氏的国家曾在376年被苻坚征服，但是又由拓跋珪在386年重建。与慕容氏相比，他们更“落后”一些，但这给他们带来了好运，因为与草原地区的接触，使他们能够获得大量的马匹及同盟者。拓跋珪同样从396年慕容氏领袖的死亡中得益，因为此后慕容氏的军队迅速地衰败。两年之内，拓跋氏吞并了慕容氏的领地，统治着中国北方黄河转向处以东的土地。[48]（地图6）

这位充满活力的统治者推行了革新，使他的王朝在一代皇帝统治的时间里就统一了中国北方。[49]其中最首要的贡献是将半独立的部落群打散，这些部落此前是城邦国家的基本单位。398年，在完全征服了汉化的慕容部落以后，受到他们的都城邺城的启发——决定在平城（在今天大同附近）建造一座汉式的都城。他将人口按照八个部落重新组织，八部落在新都城周围永久性地安顿。这些部落是军事单位，从被重新安置的牧民和农民那里获取给养。通过切断他们与传统领袖的关系，迫使他们放弃游牧主义，只能依靠国家获得收入。拓跋珪将游牧部落的军队转化为与国家相捆绑的世袭的军人阶级。因此，他将对领袖个人的忠诚转化为对王朝体制的忠诚，使得北魏能够延续下去。这种职业化、世袭的禁卫军成为国家最大的独立军力，也成为最主要的攻击力量。该军队受皇帝及其亲信的指挥，确保了他们相对于任何潜在反对力量拥有绝对的权威性。（图8）


戈 壁 沙 漠
北魏
（拓跋）
平城
夏
（鄂尔多斯）
后凉
（氐）
统万
并州
河间
汾水
黄河
后秦
（羌）
邺城
后燕
（慕容）
黄河
西秦
（鲜卑）
渭水
长安
洛阳
汉水
东晋
淮水
建康
襄阳
成都
岷水
长江
长江
赣水
湘水
十六国
约公元 395 年
0
500千米
N

地图6



图8 装备剑、盾，或弓、箭的步兵，河南南部邓县，公元5世纪晚期到6世纪早期

在400年到440年之间，北魏攻占了整个黄河流域（地图7），450年的远征则抵达长江北岸。直到这时，拓跋氏只是对中国北方实行了纯粹的军事控制。由于缺乏与汉族本土精英的联系，北魏通过将军事守卫部队分布到城墙环绕之中的城镇来维系统治，而这些城镇都是新的行政区划下的治所所在，每一个区都分散成小的营地。在5世纪的大多数时间里，守卫部队及其指挥官是拓跋氏的同盟者，汉人被排除在这些军事职位之外，这些军事职位同样是帝国政治结构中的组成成分。[50]

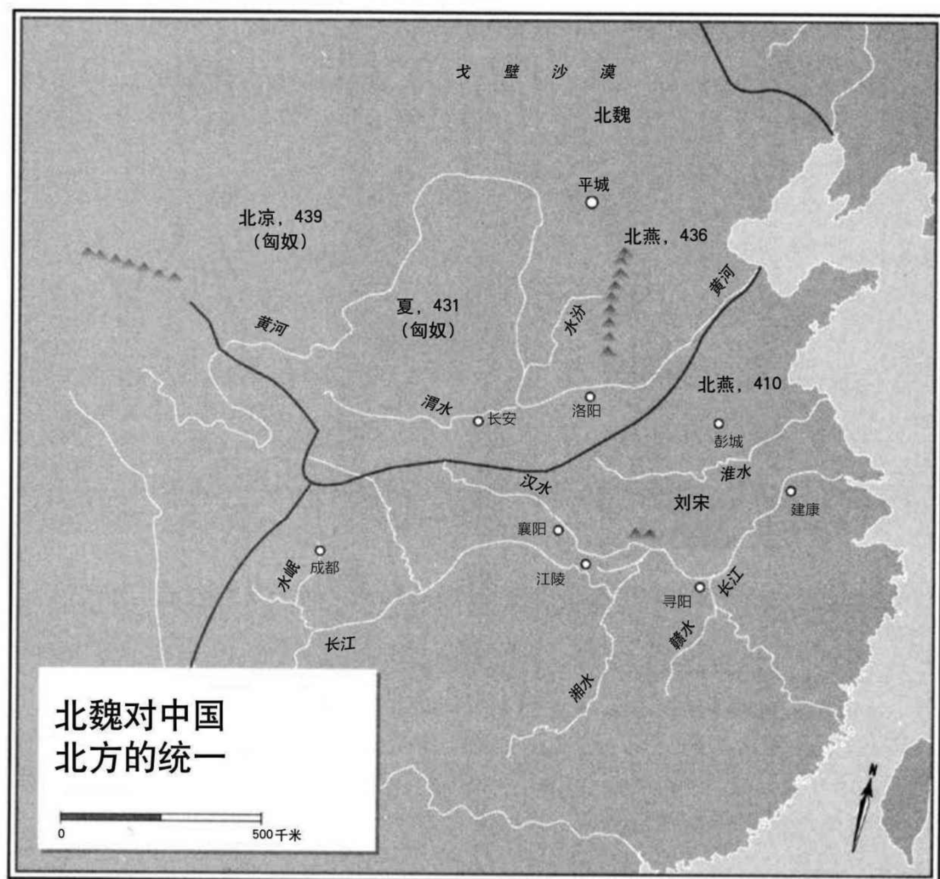
493年，孝文帝决定通过迁都来使北魏转变为典型的中华国家。他要求在朝廷上用朝服、讲汉语，通过联姻及阶级划分，把鲜卑精英与汉族精英融合在一起。[51]绝大多数汉族人口的军事区划被由汉族官员管理的民政州郡所取代。汉人民兵轮流防卫地方，最初的拓跋守卫军要么加入新都城洛阳的军队，要么驻扎到北部边境，要么被吸纳进当地的人口中。

这种从早期拓跋国家的军事管理向更加传统的汉族体制的转变以灾难结束。当朝廷汉化时，边境的驻守军还保存着他们祖先的价值观、语言和风俗，但他们的地位却逐步下降，由于出台政策要用囚犯来补充边防兵力，这种状况进一步恶化。在6世纪早期的几十年里，朝廷官员残酷地剥削边境的戍守军，为了个人利益出售本该发给戍守军的食物、马匹甚至是武器。524年，一位戍主拒绝向饥饿的戍守军发放粮食，从而激发了兵变，并沿着边境扩散。（地图8）为了安抚戍守军人，朝廷将他们中的许多人向南安置在能够提供食物的区域内，但是起义又重新开始，在一年的时间

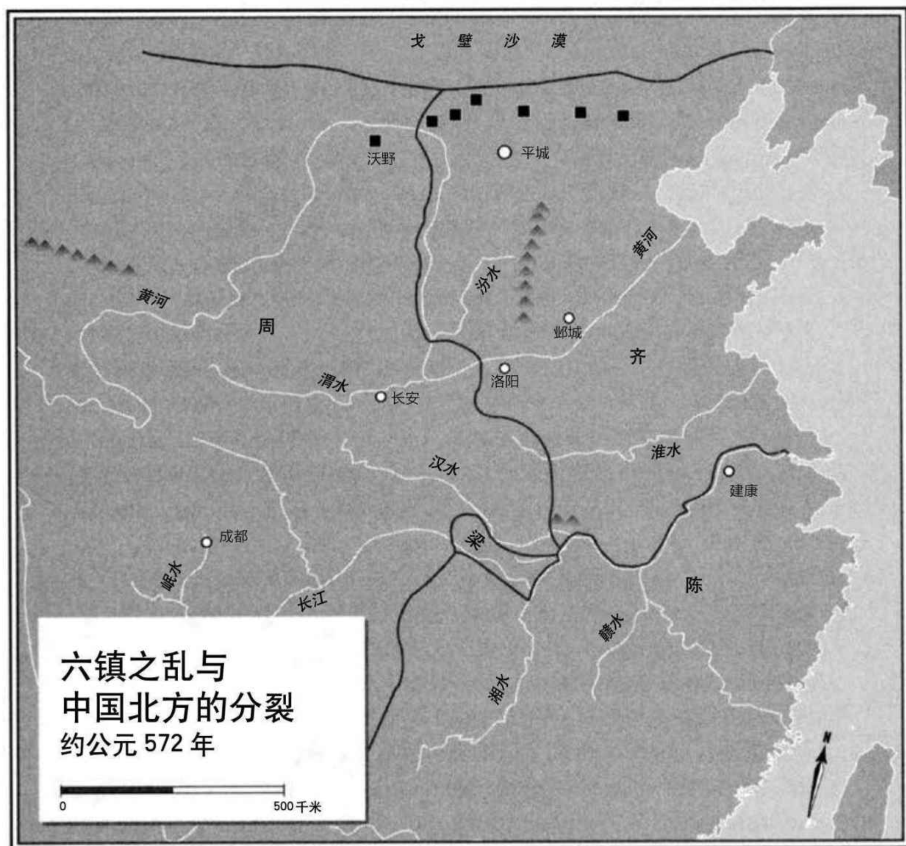
里，黄河以北的大多数村野都落入起义军之手。

朝廷在印欧（可能是伊朗）同盟部落集团的协助下击败了起义的军队。这个部落集团统治着山西，他们被称为羯或羯胡[52]，有着深深的眼窝、高高的鼻子和络腮胡子，因此能够被很明显地分辨出来。这种特征使他们在349年后赵灭亡时的大屠杀中成为容易被认出来的目标。[53]在拓跋氏的国土之内，他们是少数能够在被重新安置时仍旧保存部落集团形式，并能继续由传统酋长领导的部族之一。他们的领袖尔朱荣，在528年率军进入洛阳，屠杀了大多数的朝臣，随后又击败了起义军。他扶持了一位傀儡北魏皇帝，这位皇帝反过来在宫殿里精心安排了埋伏，并亲手杀掉了尔朱荣。

尔朱荣之死并没有挽救王朝。他的继承者重新占领了洛阳，又扶持了一位新的皇帝，但是曾经参加过戍守军起义的中层将领们联合在一起，再次击败了尔朱氏。其中的领军人物是高欢，他应该是在鲜卑族中长大的汉人。他占领了黄河流域的冲积平原，与此同时，关中则被匈奴人的后代宇文泰指挥的力量所占据。534年，北魏皇帝及其朝廷离开洛阳，奔赴长安寻求宇文泰的庇护。这是中国北方开始分裂的标志：分为了东魏和西魏两个国家。这两个战时国家在名义上被魏朝的傀儡皇帝所统治。直到550年，高欢的继承人才建立了北齐王朝。七年以后，宇文政权在关中建立了北周王朝。[54]


戈 壁 沙 漠
北魏
平城
北凉，439
（匈奴）
北燕，436
黄河
夏，431
（匈奴）
汾水
黄河
北燕，410
渭水
长安
洛阳
彭城
汉水
淮水
刘宋
建康
襄阳
岷水
成都
江陵
长江
寻阳
赣水
长江
湘水
北魏对中国
北方的统一
0
500千米
N

地图7



地图8

周与齐都是典型的军事王朝。它们的统治者都从军中崛起，权力基础是中央军。中央军由前戍守部队或禁卫军成员组成，地方精英领导的军队做其补充。它们在官僚制度上也学习魏朝，军官从部队和非汉人的部落中选拔出来，但是他们手中没有私人兵力，必须依靠中央指派来的军队，所以他们完全在统治者掌控之下。[55]

西部的国家周，一开始的时候就具有一系列严重的缺点，比如缺少能够任由其处置的部落民及马匹，这迫使它从关中本地人口中招募军队。周认可当地豪强组建的民兵组织，并将其集团化，由朝廷指派的将领率领。他们接受军衔，并被赐予鲜卑姓氏。[56]尽管招募来的人数并不多，大概只有几千人，这种制度变革依然帮助周国中央与地方社会之间建立强有力的纽带。

对周的壮大发挥更重要作用，并最终助其重新统一中国的是二十四军。魏

朝士兵、关中非汉族的部落民、有军事倾向的汉族豪右成员，他们都被置于二十四开府的指挥之下。显然，大多数士兵是以个人的身份被招募，而不是由他们的指挥官或在当地精英的率领下加入的。一些史料表明，战士自己也耕作土地，另一些史料表明他们以国家提供的土地为生，但是不用担负赋役。这种情况是有可能存在的，军队由在土地上劳作的汉族农民与拥有土地和佃户的、处于被隔绝社会中的非汉族士兵一同组成的。[57]

由于摆脱了农业的负担，并因此能够用全部的时间来训练，这支关中精英组成的训练有素的军队，无论是汉族战士还是少数民族战士，都是它那个时代最好的攻击力量。它动员了这个地区的全部资源，招纳世家大族成员进行行政管理，又地处安全的关中地区。关中为此前所有的中华帝国提供了根据地。577年，经历了半个世纪的战争后，它征服了对手北齐，重新统一了北中国。四年以后，581年，周朝的一位名叫杨坚的将军夺取了皇位，建立了隋王朝。八年以后，589年，隋朝军队打败了南方的陈朝，四个世纪以来首次将中国全境置于一个统治者的统治之下。

然而，如同秦朝能够征服全国、却无法有效保证帝国长久稳定一样，北周的军事体制也并不足以为隋提供一个安全的帝国。如同5世纪和6世纪周而复始的失败一样，对于统治中国而言，以武装力量进行控制是必需的，但是却还不够。自上一个大一统的汉王朝之后，这个世界已经发生了相当多的变化，要保障帝国在经济、社会及文化上的根基，还需要进行更多制度上的变革。

第4章
城市的变化

从战国到汉朝，都城的概念逐渐由一个拥有宗庙的城市，演变为一个坐拥显著宫殿与城楼的城市，后来，都城还得是符合《周礼》观念的祭典中心，且要与儒家教义中所倡导的建筑形态相吻合。这反映出了国家在概念上的转变：从一个古老的、基于祖先崇拜的、贵族统治的神权国家，变为以君权为绝对中心的、划分疆域的国家，再变成一个以经典文献为基础的、面向世界的帝国。

城市生活在南北朝时期继续发生转变，主要有三方面的发展。第一，中国的分裂以及人口向南方长江流域一带的扩张，创造了遍布各地的都会，这些城市因各地地理风貌和文化氛围不同而相互区分开来，比如那些南方的城市就和北方的城市截然不同。第二，新的文学与文化形式的出现，决定了精英在城市中需要开辟新的空间来从事这些活动。有一点在南方尤为显著，在北方也有所体现，就是出现了半公开的园林，随之兴起的还有地处乡间的庄园。第三，制度化的宗教的兴起，特别是佛教，导入了新式的建筑与城市规划，尤为突出的一点，就是寺庙成为一种新的公共空间。

地方城市与风俗

汉代关于城市的文学作品，主要是朝堂上所做的赞美都城的抒情诗。到了汉末，有少量的诗歌对城市有了一种新的探索，将城市当作获得个人体验的场所。与汉赋不同，这些诗歌将城市甚至都城看成是碎片化的——这里一个家庭，那里一处街景，或者干脆描绘城门外乡村生活的场景。还有一些诗歌从普通人甚至是凄苦的穷人的角度来描绘城市。

一个典型的例子是下文一首《白头吟》的乐府诗：

闻君有两意，故来相决绝。

平生共城中，何尝斗酒会。

今日斗酒会，明旦沟水头。

躞蹀御沟上，沟水东西流。

郭东亦有樵，郭西亦有樵。

两樵相推与，无亲为谁骄。[1]

诗人巧妙地运用城市生活的元素，来诉说一位女性的绝望。酒宴后来成为城市派诗歌的典型特征，它标志着离别，然而，这里离开的是一个被抛弃的爱人，而不是一个旅人。这个女人沿着水路行走，既有自杀的可能，也犹豫不决。城墙标志着有序世界的边界，在这类诗歌中，走出城门，接下来通常会是绝望与死亡的场景。拾薪者是人类社会外围最贫穷的人，但是因为有家人的陪伴，即便是他们也比被抛弃的女人更幸福。

在著名的《古诗十九首》中，被爱人抛弃与感慨生命易逝的主题鲜明突出。这些收集来的诗歌，一般都被认为作于东汉晚期，它们多伤怀于别离以及人生的短暂，即“人生无常的悲痛”[2]。虽然在这些主题中没有明显的城市元素，但普通人如何感知城市，对诗歌是否具有足够感染力至关重要。第二首诗以一个女人对自己过去在酒馆的歌者生涯的回忆为结尾，而酒馆歌伎这个角色通常等同于城市欢场中的妓女。[3]女人的哀歌也出现在第五首诗里，歌声从与云同高，从有着雅致窗栏的高台中飘下——这是中国城市中的一种典型建筑。第十二首诗则宣称“东城高且长”，在几句描述时间与季节流转迅速的对句之后，诗中继续写道：

燕赵多佳人，美者颜如玉。

被服罗裳衣，当户理清曲。

音响一何悲！弦急知柱促。

驰情整巾带，沉吟聊踯躅。

思为双飞燕，衔泥巢君屋。[4]

在这些诗歌中，人生的哀思带有显著的城市特色，比如下面这位少女，她在门边歌唱，并展示她的陶器。她“飞一般”的思绪与这些诗歌中一再重复的形象相对应：有一队车马在城市中飞驰而过。在第十三首诗中（也可能包括第十四首，它看上去是续作），作者驾着马车从东门驶过，仅仅是为了去看一看代表人生有限的那些坟墓。在第三首诗中，战车与死亡之间的联系又一次出现：

青青陵上柏，磊磊涧中石。

人生天地间，忽如远行客。

斗酒相娱乐，聊厚不为薄。

驱车策驽马，游戏宛与洛。

洛中何郁郁，冠带自相索。

长衢罗夹巷，王侯多第宅。

两宫遥相望，双阙百余尺。

极宴娱心意，戚戚何所迫？[5]

下一首诗再次强调生命的短暂，促使读者“快马加鞭”，做第一个“奔向权力大道”的人。被无数汉赋赞美的都城，在外来者的眼中，最好时不过是一处歌舞升平的闹市，最糟时则像是在嘲讽他们一无所有，同时与其他的诗作一样，这首诗也反映出世俗的享受和荣耀是多么的短暂。即便是诗人召来追逐享乐或权力的马车，也从侧面体现出生命的短暂和旅者的痛苦。[6]这些文人的抒情诗，通过对失意女性和无法获得权力这一事实的描写，将城市描绘成一个悲伤的世界，并激起敏感读者心中的悲伤与无助。

城市不再是被理想化、仪式化的都会，这一点不仅仅体现在充满感情的诗歌中，同样也存在于左思的《三都赋》中。《三都赋》作于公元280年至300年间，时值西晋短暂统一。[7]左思在描写“三都”时，既参考了班固的赋中所展现的东汉的都城，也参考了张衡作的关于帝都的诗赋。但是左思也引入了关于都城或城市性质的新观念。首先，通过描写三国之都，并忽略他所处时代的都城洛阳，左思诗赋有意不遵循前人所构建的主题框架，即真正唯一的帝国之都是如何发展与完善礼仪的。也就是说，他写了与都城无关的都城赋。其次，通过描写四川、江南及黄河冲积平原的地貌和风土人情，营造了地方文化的生动形象，《三都赋》原封不动地刻画并大力赞美了地方风貌与文化，而不是像过去那些诗赋一样只专注于描绘帝国。

左思从既有的抒情诗中为自己的杰作寻找修辞表达和创作标准，“咏物”包括海洋、河流、风云、树木等，“远游赋”则讲述登高或远游的故事。他坚持诗歌的新理念：认为诗歌应该用以描述实际体验，描绘诗人之所见。[8]他预想中的听众是那些生活在清谈世界中、以诗会友的士大夫——那些受过熏陶、对具有地域特色的风土人情有依附感的精英。他诗歌中所描绘的就是这些人所居住的城市。这些新的听众和新形成的美学概念，不仅解释

了左思为什么会以赋描绘地方都会，也说明了他之所以超越前人，是因为对地方风貌和民俗进行了精准的刻画。

在他的序章中，左思认为汉赋衰败的主要原因在于它对现实的忽略。因沉迷于艰深的语言和戏剧性的效果，汉代诗人所作的赋缺乏实质和真实感。左思写道：“发言为诗者，咏其所志也；升高能赋者，颂其所见也。美物者贵依其本，赞事者宜本其实。匪本匪实，览者奚信？”诗人必须要参考地图和地方志来保证他诗歌的准确性，左思自己就是这样做的。

他的《蜀都赋》讲的是四川成都，开篇就描绘了那里的山川，但与汉赋不同，它不是对山川整体形态进行大而化之的赞美，而是记下了每一座山峰的名字、方位和样貌。左思从记载成都的文献中挖掘其地方特色，从《史记》及四川向朝廷进贡的物品清单中发现当地的特产。这首赋还提到地方显贵和这一地区著名的文人，甚至包括闻名的汉赋作者司马相如和扬雄。左思并没有描写皇家狩猎活动——这是汉赋的主要内容之一——而是讲述了成都当地贵族的一次远征。

描绘建康的《吴都赋》，开始照例对先前的讲述者进行了嘲笑。评论家——一位虚构出来的东吴王孙——集中抨击第一首诗中所提到的有限的地方风景。在描述了先贤包罗万象的学问后，王孙继续讲道：

鸟策篆素，玉牒石记。

乌闻梁岷有陟方之馆、行宫之基欤？

而吾子言蜀都之富，禺同之有。

玮其区域，美其林薮。

矜巴汉之阻，则以为袭险之右。

徇蹲鸱之沃，则以为世济阳九。

龌龊而算，顾亦曲士之所叹也。

旁魄而论都，抑非大人之壮观也。[9]

尽管王孙反对这种地方主义，《吴都赋》却提供了更长的地方贡品清单，这些物产来自更偏远的地区，比如《山经》中记载的山区。像《蜀都赋》一样，《吴都赋》歌颂了当地的世家大族，但也描述了有着奇怪风俗和异

地情调的当地居民，比如浑身印满文身，以及他们别具一格的音乐和舞蹈。这篇赋将这些奇异事物与“中央”的人事进行了鲜明的对比。[10]如此一来，尽管《吴都赋》开篇遵循传统，言辞中表现出中心相对于边缘地区而言的优越性，它的内容依然是在赞美地方的历史、自然和风俗。

最后一首赋和前文一样，又一次批评早期的城市过于局限，仅仅是所处州郡的中心，它赞美了曹魏的都城——邺城（位于现在的河北），称其是一座皇城。尽管如此，它还是和汉赋有相当大的区别。在班固和张衡的赋中，汉代都城建立在皇家礼制之上，这一概念贯穿于历史和诗作的高潮之中，而这些都很少在左思的作品中出现。有关礼制仪式的叙述仅仅是一场迎接蛮夷归顺曹魏的宴会，接下来又讲了一系列其他典仪，还写了一首颂词（赞美诗），赞美曹魏是如何恭顺地将王位拱手送给晋朝。[11]对蛮夷归化的关注，又一次强调了边缘与中心的对比，从而将此前的诗赋仅仅当作对蛮夷风俗的赞美。然而，对中心的歌颂到此为止，因为对礼制的讨论并非本诗的高潮。接下来，它用了很长的篇幅来叙述都城地区罕见的自然特产和此地历代的杰出人物。[12]所以，这首赋的高潮是对当地物产、风俗和世家大族的记载，提及礼制只是为了带出后面提到的晋朝。

左思的赋最为详尽地描述了那些带有地方民俗特色的城市，后世的一些作品也讨论了这一主题。到公元5世纪，南北之间的分裂进一步加深，许多逸事和演说深入探讨了是什么将北方文化的核心地，即现在野蛮人所占领的区域，与南方的荒芜之地，即现在正统的中国政权的避难所，区分开来。这些作品偶尔谈及这两个区域截然不同的城市文化。

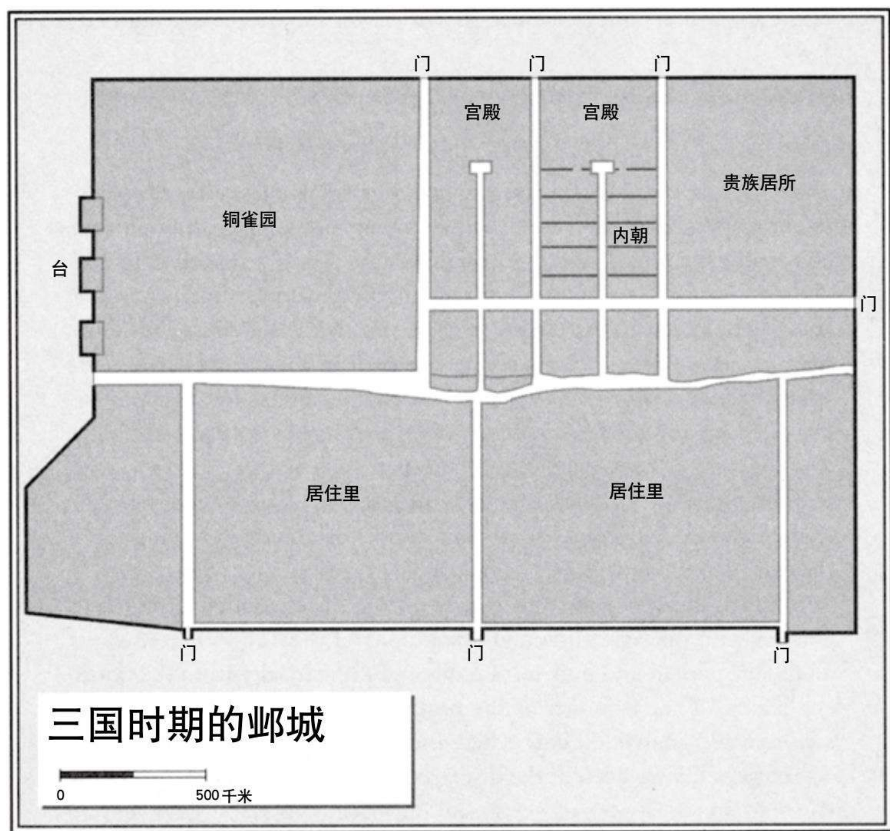
南北城市一个显著的区别，就是女性在其中所扮演的不同角色，这一点在颜之推（531—591）的叙述中有所体现。颜之推特别关注邺城妇女的行为。这个地方小镇临近现代河南省的安阳市，在曹操的统治下一度繁荣发展，并成为曹魏的都城。此后，它又成为几个晋代亲王统治的都城，也是石氏建立的后赵的都城，530年左右，内战使得北魏覆灭，邺城又成为此后建立的东魏和北齐的都城。[13]因此，当颜之推流亡至邺城并成为北齐的一位朝臣时，邺城已经是北方两大都城之一。

在颜之推的叙述中，他写道：

> 江东妇女，略无交游，其婚姻之家，或十数年间，未相识者，惟以信命赠遗，致殷勤焉。邺下风俗，专以妇持门户，争讼曲直，造请逢迎，车乘填街衢，绮罗盈府寺，代子求官，为夫诉屈。此乃恒、代之遗风乎？南间贫素，皆事外饰，车乘衣服，必贵整齐；家人妻子，不免饥寒。河北人事，多由内政，绮罗金翠，不可废阙，羸马悴奴，仅充而已；倡和之礼，或尔汝之。[14]

在此，邺城的公共领域有一个显著特征，就是有大量的妇女参与其中。与之相反，南方的妇女几乎完全被排除在公共领域之外，甚至无法参与半公开的社交活动。颜之推将造成这种差异的原因归结为草原上的游牧民族与汉族之间的不同。北魏及之后诸朝的精英都来自草原，那里男女之间相对平等。《北史》中有一则故事，讲述了邺城妇女的时尚潮流决定了这个城市的命运。在这个故事中，北齐的宫廷贵妇中兴起了一种新的发型，并很快在全国流行开来，而这实际上是在预示王朝即将面临的覆灭。[15]

由于几个都城这一时期不断被不同势力占据与重建，我们很难从对洛阳、建康和长安的考古发掘中有所收获，但3至6世纪的邺城被相对完好地保存了下来，以供后世研究。[16]（地图9）邺城呈矩形，被一条东西走向的主路一分为二。主路以北包括宫殿群、贵族居住区和一座皇家园林，以南是呈网格状的居民区。城市北部的主宫殿群坐落在南北中心轴上，从正南门有一条主干道直通至此。靠东的第二个建筑群包括主要的政府衙门、王府和高官宅邸。偏西北的地方是一个很大的皇家园林——铜雀台，其中间有一座军火库和其他一些设施。之后隋唐两代的都城便以此蓝图为范式进行规划，同样，朝鲜半岛上国家的早期都城、地处远东的渤海国以及日本的奈良也依此进行都城建设。



地图9

城市景观、别墅和园林

南方都城建康把半公共领域的兴起当作展现文化力的活动之所以能够发生的背景，这其中最重要的就是城市园林与乡村庄园。这些自然景观的人造复制品，将新近被赋予重大意义的山林景观移入城市，反过来，也将文明的范畴延展到山峦之间。由于这些空间为在社会中占主导地位的世家大族所拥有，它们也提供了新的展示场所。园林与附近的庄园成为都会中地位的象征，就像在汉代社会中，塔楼、院墙与宅邸等从空间上反映出不同的社会阶级一样。重要的是，诗赋就是在这些场所被创作出来并进行交流的。随着诗歌与清谈逐渐成为精英的标志，园林与庄园也从地理上给权力下了一个新的定义。

南方园林与别墅的出现，主要是因为北方移民开始面对长江中下游流域不

同的植被及地形。这里降水充足，地貌多山，与北方平原有着极大的不同。北方平原大多数地区的森林已被砍伐殆尽，许多南方的山林还未被开发，有着特色鲜明的植被。逃难者一路向南，黄河流域散布的温带森林——包括常绿树与落叶树——让位于长江河谷一带的亚热带阔叶常绿植被。随着世家大族不断砍伐树木建造城市、清理土地建造府邸，南方低地的森林也逐渐消失。然而在353年创作的《兰亭集》中，《兰亭集序》及其他诗歌依旧将山区描绘为绿树覆盖、本土植被繁盛的地方。[17]这些被植被覆盖的群山——一个充满各种动物与精灵的异世界——为别墅和园林提供了模型，这三者联结起来，对南朝时期长江流域的文化地貌下了一个定义。[18]它们取代狩猎场和帝都，成为中国文化地貌新的重心。这种空间上的权力转换将田园风光带入城市——在现实中及在文学作品里——使得对本地地貌的了解成为获取精英地位和权力的先决条件。

自先汉时期以来，山岳被看作对世俗世界的否定，既是野蛮的，也是神性自由的领域。南方的隐士中，最能在文化上同时体现山野生活这两个特点的当属郭文（卒于334年），他穿着从动物尸体上剥下来的兽皮，还驯服了一只老虎使之成为自己的同伴，只吃他自己耕作的庄稼或从树林中采摘的野果。为了论证隐居的不智，孔子曾说过“鸟兽不可与同群”。避开文明与人类同伴，郭文正好满足了这些条件。[19]但他在生前就被赞颂，之后也成为道教所尊崇的先贤。

尽管如此，郭文还是接受了当朝宰相王导的邀请，入住王氏在建康新建的西园中。这儿的果木、怪石、鸟兽麋鹿都人为地再现了郭文在山野中的居所。这是最早在都城建成的大园林之一——郊野庄园在城市的等价物，和郊外别墅一样，它也是按南方的山林景观建造而成。郭文在前来围观他的朝士面前旁若无人。在都城居住的七年里，他从未离开过西园。尽管居住在城市中，他仍然是个隐士。他最后尝试逃归山野，却被抓了回来，他下定决心要速死，并准确预测了自己的具体死期。

南方一种不那么激进的归隐方式是居住在山区，但住在舒适的宅邸里。山水诗的鼻祖谢灵运（385—433）就是这么做的。谢灵运在山中的归隐成为他《山居赋》的主题。[20]但是他在序言中就讲得很清楚，人类在自然中有好几种栖居的方式：“古巢居穴处曰岩栖，栋宇居山曰山居，在林野曰丘园，在郊郭曰城旁。”[21]谢灵运所分的第一种类型与早期远离政治的隐退或郭文那种归隐的方式相对应；第二种类型指的是谢灵运自己这种归隐，并在赋中一再被赞颂；第三种是归隐至乡野庄园；第四种则是退居至城中园林。这篇序将这首赋与早期那些描写京都、皇宫、城楼和游猎的赋区分开来。因此，他将自己所居住的世界当作与传统都城生活不同的另一种选择。

在历数了环绕他居所的山川河流后，谢灵运描述了他实际的宅院，包括一

座花园、一处果园和一片竹林。他阐释了自己是如何将宅院与周围群山融为一体，他的手下是如何充分利用山中资源的。[22]尽管他坚持从世俗社会中隐退，但他也讨论了他的居所如何变成了一个聚会的场所，一些佛教僧侣和少数道教炼丹术士来这里进行学习与著述。[23]这些活动是与界定精英的诗歌文化相对应的宗教文化。因此，尽管对山庄、乡间别墅和城中带园林的府邸进行了明确的区分，在实际生活和在著作中，谢灵运还是像同时期的大多数人一样，将各类不同的“自然”环境合并在了一起。

南方世家大族的别墅建在建康城东南方，大约是在太湖一带。后来与晋朝廷一起南迁的北方移民，则将他们的别墅建在会稽郡以东。这些乡间别墅不仅为文学活动提供场所，同时也成为诗歌与山水风景画的主题，这一点在顾恺之身上体现得尤为明显。有关乡间别墅最早的文化作品出自东汉末年，最著名的就是仲长统笔下所描绘的理想化的庄园。他所描绘的宅院为群山及水流环绕，有果园、竹林、花园以及打谷场，谢灵运引用其文，称之为山居的经典范式。[24]到3世纪的时候，大庄园已经成为精英开展文学与社会活动的固定场所了。（图9）

对乡间别墅最为清晰的描述是一系列诗歌的序言，其中描写了石崇建在距他所统治的州郡数里以外的庄园。在为返京友人举行的送别会上，石崇大办筵席，还组织了音乐表演和赋诗赛。这些诗歌得以结集成册，其序言描述了庄园和它的社会功用：

> 或高或下，有清泉茂林，众果、竹、柏、药草之属，莫不毕备。又有水碓、鱼池、土窟，其为娱目欢心之物备矣。……昼夜游宴，屡迁其坐，或登高临下，或列坐水滨。时琴、瑟、笙、筑，合载车中，道路并作；及住，令与鼓吹递奏。遂各赋诗以叙中怀，或不能者，罚酒三斗。感性命之不永，惧凋落之无期。

这首序诗和此诗歌集为著名的《兰亭集》提供了新的创作模式，《兰亭集》作于公元353年，并因王羲之的书法而不朽。[25]

除了在文学作品与社会生活中扮演如此重要的角色外，乡野中的庄园也帮助塑造一个人的政治生涯。胸怀壮志的文人经常要谢绝官职或干脆辞官，从而建立作为一名文人的声望，或者力求获得更高的社会声誉。这一点可以从《世说新语》中的英雄谢安身上看出来，他在4世纪末时掌控着整个南方朝廷。谢安年轻时拒绝了所有的辟举，隐居在家族建于会稽山脚下的庄园中。他擅长清谈、作诗及书法，与王羲之、支遁等人结伴出游，形成了一个控制朝堂和会稽社交圈子的小集团。他同时又教育家族内有天赋的青年，并且访游本地的寺院。只有当他的弟弟死了以后，他才应朝廷的邀

请出仕，并在383年击败苻坚的侵略军后，成为无人可与之相比的权贵。[26]这一时期出现很多类似的举动，导致许多人对虚伪的隐居者展开猛烈抨击。

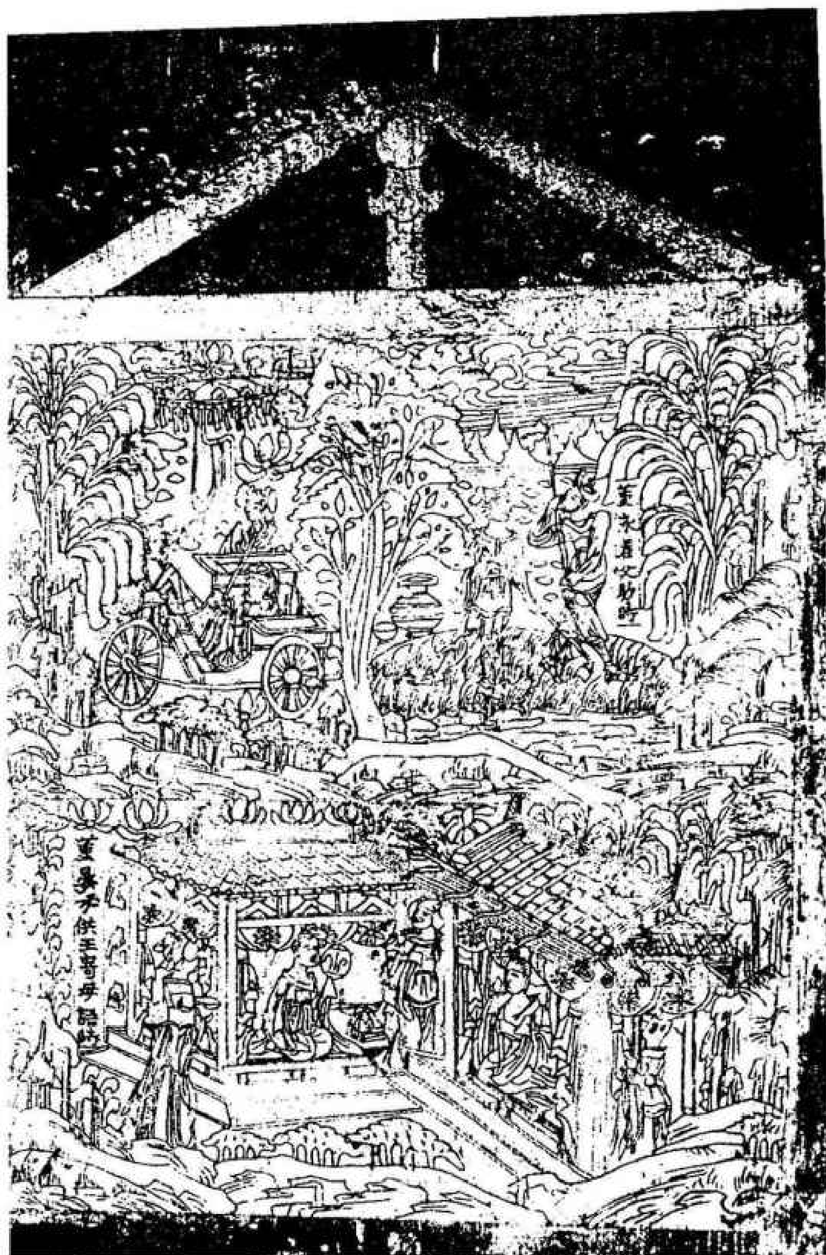


图9 描绘乡村别墅内的场景，6世纪（波士顿美术馆藏）

王导的西园只是京城建康及其近郊和附近山中别墅所建诸多园林之一。（图10）其中，最重要的一座是位于建康城东北角的华林苑。从三国时代开始，这里就是皇家园林。[27]数量众多的园林建在东田区，包括沈约及其同时代人韦黯的众多园林。《徐勉传》中讲述了徐勉如何用他人生中的二十年时间来修缮他的园林。建康城西北角鸡笼山的西坡上，萧子良创办了很有名气的诗社和政治团体。这里有一个精致的园林，据说里面的人造假山甚至超过了这一地区的天然山岳。[28]这些园林与华林苑一起，用人造山景包围了皇宫两侧。

园林在南方文人的生活中占有非常重要的位置，谢灵运、沈约、庾信的诗歌中遵循“园林评价”的美学和世界观标准，对其多有溢美之词。对园林的鉴赏在先驱文人的逸事中也有所体现：“王子敬自会稽经吴，闻顾辟疆有名园。先不识主人，径往其家。值顾方集宾友酣燕，而王游历既毕，指麾好恶，旁若无人。”[29]在故事中，王献之能为了看一眼园林就绕这么大一个圈子，充分表明在4世纪的时候，就已经形成了对园林美学的痴迷。

园林鉴赏的原则在不断发展变化，园林设计专家也随之开始崛起。著名画家、书法家、作家张永，在446年受宋文帝之命，重建华林苑。另外一位画家蒋少游[30]，在493年和495年，重建了北魏的皇家园林。戴颙是位隐士、佛教俗家弟子，并且和他的父亲戴逵一样，也是一位画家和专门创造佛祖雕像的雕塑师。宋文帝也曾夸他对园林了如指掌。当戴颙死后，皇帝觉得十分惋惜，因为没能向戴颙展示尚未修葺完毕的华林苑。[31]宋文帝也赞扬了与戴颙同时代的宗炳，他是《画山水序》的作者。宗炳是佛教僧人慧远的弟子。宗炳热爱山水，喜欢去庐山这样的地方远游。在其自传中，他提到决定成为隐士，并在衡山为自己修建了小屋，但是他生病了，所以只好返回江陵。他在房屋墙上画下自己曾见过的山川，并大声弹奏古琴，音乐如此响亮，以至他所画的山野都随着琴声表达出的风声而发出回响。[32]

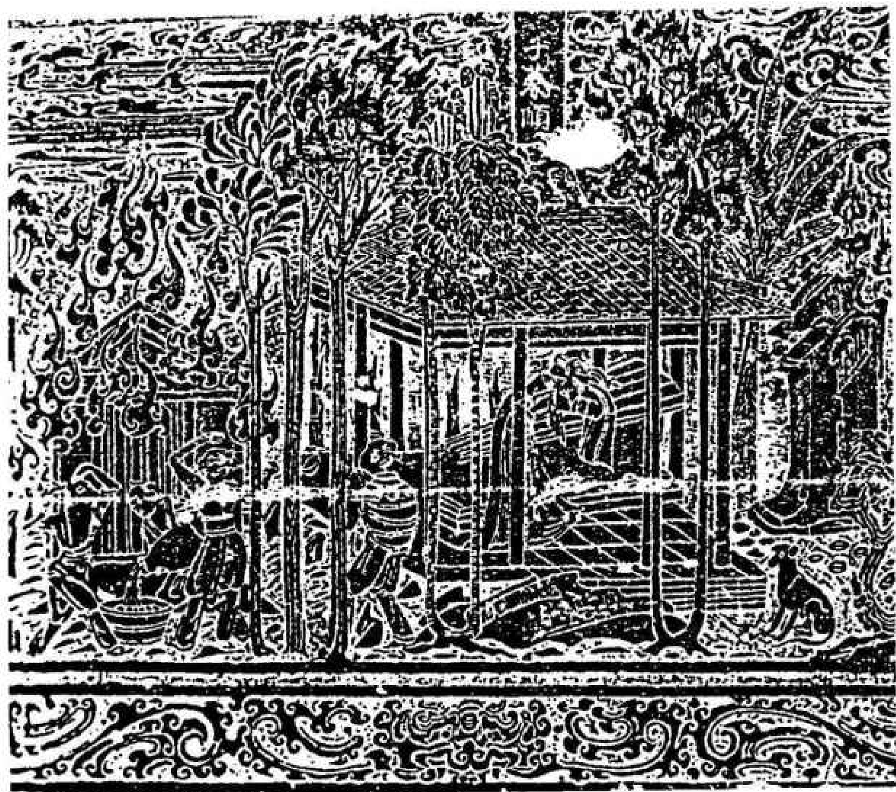


图10 蔡顺至孝，居住于山林之中，洛阳地区，北魏

园林不仅将城市与城郊转化为“山水”景观并为文学聚会提供了适宜的场所，还为诗歌提供了海量的意象。植物的意象——稀有花卉的名称及属性——在以赞美女性美为主要特色的宫廷诗歌中随处可见。这些诗歌得到了梁朝皇子萧纲和萧绎的支持。这两者之间的共通之处表明花园和闺房一样，都会带来隐秘的喜悦感。

园林与山麓能够代表都城建康，部分是因为最初那里并没有城墙。早期的吴国君主和东晋皇帝觉得“龙盘虎踞”的地势就足以提供天然的屏障，后来搭建了竹栅栏来加强防御，但也更加强调了都城与其所处自然环境之间的联系。公元332年竹栅栏扩建，外围种了一圈橘子树，直到480年才第一次建起了砖墙。建康并没有把都城与周围的乡村明确区分开来，而是将二者混溶。园林在都城中随处可见，周边的环境也使两者的界限更加模糊。鸡笼山的园林与华林苑都直接建在城墙边上，前面不远便是山丘，故而在园林里是看不到城市与自然风景之间的界线的。

这种物理边界的缺乏在社交活动中也有所体现。文学聚会常组织远游，去城郊举行饮酒、创作书法作品与诗赋的宴会。在领袖人物从朝廷到郊区豪宅，到山丘园林，到山区别墅再回到朝廷的行动中也体现出这一点。在南朝，成为社会精英的一员，就意味着在城市与自然中不断来回——将都城的权势带入乡村，通过别墅、诗歌和画作等表现出来。同样，还要将自然带入城市，一方面创建园林，另一方面培养“隐于朝”的精神。

尽管园林文化的某些方面有南方独具的特点，园林在北方的城市里也扮演了很重要的角色。杨衒之于547年写就《洛阳伽蓝记》，描述了许多洛阳寺庙修建的园林。这些园林于493至534年间建成，当时魏孝文帝将都城迁到洛阳，随后洛阳又遭焚毁。其中一些园林由皇室成员修建而成，另一些是由富裕的平民出资建成，还有一些是由身份不明的佛教中人建成。有一些寺庙使用珍稀植物和假山来还原佛教所指西方极乐世界中花园的样子，正如敦煌石窟壁画上所展示的那样。[33]

杨衒之的著作描述了最美丽的园林，并引用了园林鉴赏的经典主题：“寺西有园，多饶奇果。春鸟秋蝉，鸣声相续。中有禅房一所，内置祇洹精舍，形制虽小，巧构难比。加以禅阁虚静，隐室凝邃，嘉树夹牖，芳杜匝阶，虽云朝市，想同岩谷。”[34]正如这段短文所说的，一个园林不只是用作观赏的，它也可以从经济上收益，比如去采摘那些奇珍异果。园林重塑山野风光，通过巧妙架设窗户与看台来引导那些前来观光之人的视野与思绪。最后，它还能帮助人们静思，此处则是通过佛家冥想的形式。

总之，《洛阳伽蓝记》中描述了20多个园林，也简单提及了其他园林。据说，住满皇亲国戚的万寿山上，不只是亲王们，他们的嫔妃、女儿和同族亲戚，也都竞相修建更精致的园林。[35]司农张伦府中的园林最为显著：“园林山池之美，诸王莫及。伦造景阳山，有若自然。其中重岩复岭，嵚崟相属。深溪洞壑，逦迤连接。高林巨树，足使日月蔽亏；悬葛垂萝，能令风烟出入。崎岖石路，似壅而通，峥嵘涧道，盘纡复直。是以山情野兴之士，游以忘归。”[36]如同南方修建公园的文人们，张伦也创作了诗赋来描绘他的园林。

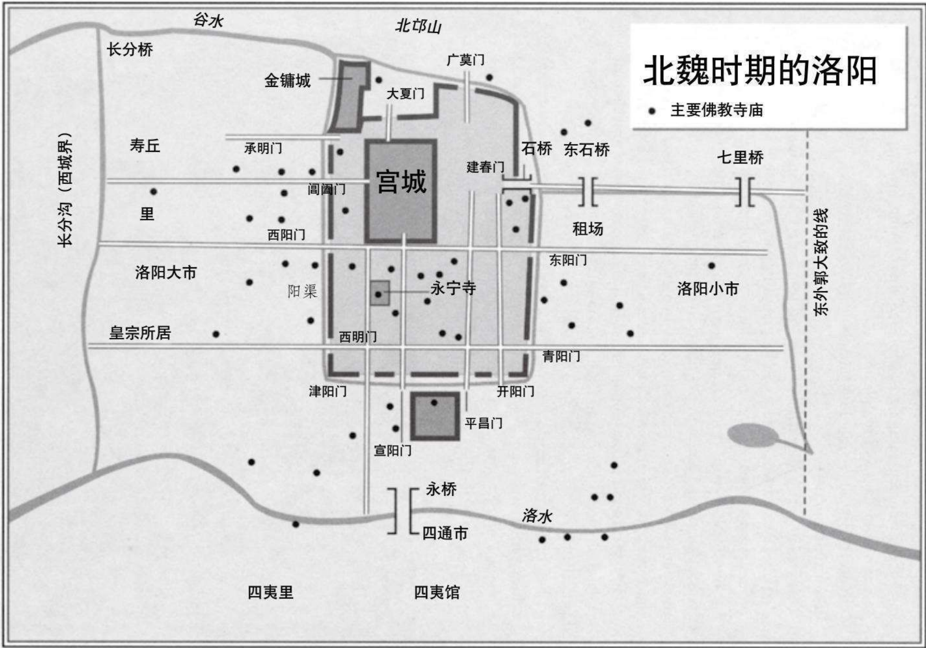
6世纪初，私人园林开始出现在洛阳地区的墓葬艺术中，以表现已婚夫妇一起分享快乐的场景。[37]因此，北方的都城洛阳，与建康以及其他南方的主要城市一样，也是园林城市。作为精英群体中的一员就意味着要经常造访这些经过城市重新演绎的山野风光和人间天堂。

作为半公共空间的佛寺

尽管《洛阳伽蓝记》对园林进行了丰富翔实的记载，它的主题还是在讲寺

庙。除了园林和修禅之处，寺庙中还包括和尚、尼姑的居所，以及装饰有雕塑与壁画的宗教大殿。在这里，僧侣和俗家弟子聆听说法或进行沉思。这样的寺庙在中国的每座城市都能找到，还有一些零星分布在乡村中。许多寺庙的大殿渐渐向公众开放，这也体现出中国城市空间结构的一个重大创新。

北魏重建的都城洛阳，其城市结构在汉末传统的基础上进行了进一步的改变，包括有长方形的城市布局，有城墙，在城北或城中心有一个很大的宫殿区，有网格状的街道以及不同的区划。（地图10）城市分成两部分，包括仅限官员活动的政治区域和由政府管理的市场与居民区。新都与旧都很大的不同在于新都有大量的佛寺。有一些对公众开放，老百姓们蜂拥而至，目睹大师说法与奇迹的发生，并参加相对自由的一些集会。此外，还会在寺庙举办许多大型的节日庆典，各类人群都融合在一起。与佛寺有关的俗家弟子成立的一些小团体表明了新的自发结社形式的出现。在帝制中国晚期，行会、茶馆和戏园子扮演了同样的角色，但寺庙是最早出现的联结政治领域和私人生活领域的半公共空间。[38]



地图10

佛教建筑在中国逐渐发展。据史料记载，汉末时洛阳只有一座寺庙，到了3世纪末，也只有三座。但是到316年的时候，已经多达42座。西晋覆灭

之后，曾为石勒征战做军事顾问的和尚佛图澄表示，在他的旅行途中，他所见到或建立的寺庙多达893座。[39]

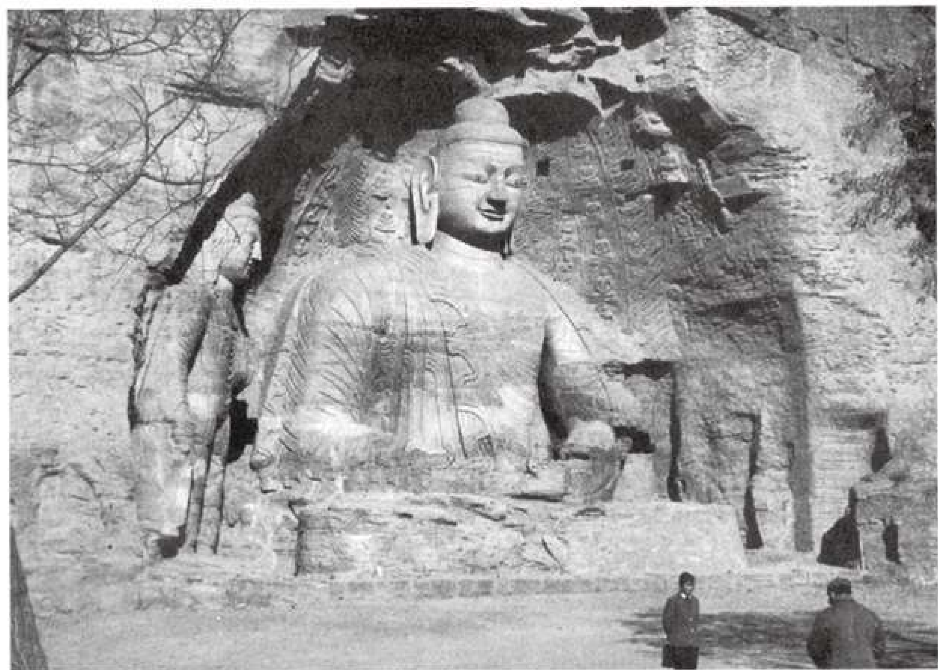


图**11** 云冈石窟的大佛，山西北部大同附近，**5**世纪

尽管如此，这一时期的佛像或佛教壁画几乎都没有留存下来，并且，向公众开放并允许其对佛像进行跪拜的寺庙还是少之又少。一方面是因为这一时期还很少有从远处便能看到的大尊佛像，另一方面是因为直到360年之后，在道安及其徒弟慧远的努力之下，佛像崇拜才算真正兴起。这一时期北方的史料中没有记载任何令人叹为观止的佛像。与之相反，很多文献提到南方有大量的信众崇拜佛像。[40]直到公元439年，北魏太武帝攻占凉州（今敦煌），才有大量的佛像和雕塑家来到中国北方，对大尊佛像的崇拜才开始盛行起来。

最主要的标志是公元460年后马上开始进行的云冈石窟的雕刻。[41]作为留存下来的最早出现的石窟雕塑之一，云冈石窟的雕塑在佛教艺术史上占有重要的、里程碑式的地位。（图11）然而，它们与都城相隔甚远。佛教艺术和建筑一直没有走进城市生活，直到多层宝塔出现。（图12、13）今天我们对中国形成的印象中，其形象占据了很大的一个部分。这种建筑形式受到《法华经》中所讲的一座高达七层、嵌满珠宝的宝塔所启发。直到5

世纪早期鸠摩罗什将其翻译过来后，《法华经》才刚为人所知。很快，中亚的工匠在北魏早期的都城平城（山西北部）建成了一座佛塔。云冈对这一故事有很多早期的记载。

平城及其附近的早期佛塔，如同南方更早时期建造的佛塔，通常有三层楼那么高，用石头建成，但文献中也曾提到有过一座五层高的佛塔。征战南方时俘获的工匠提供了更好的建筑方法，使得平城能够建起更为坚固的佛教建筑，首个例子是建于467年的第一座永宁寺。该塔包括三个大殿和一座七层楼高的宝塔，是中国那个时候最高的建筑，远高出早先的佛塔和皇宫。[42]佛塔所扮演的是和战国时期的高台一样的角色，皇家的威严和权势不言自明。

平城最初只是中国边界上的一个“帐篷城”，即便精巧的皇宫在这里建成，它依然远离商路，也不是重要的朝圣中心。只有当493年北魏将它的都城迁到洛阳以后，佛教寺庙才成为城市布局中最重要的特征之一，既是一般信众虔诚跪拜的对象，也是精英身份的一种象征。按照《魏书》中怀有敌意的叙述，北魏都城1/3的区域都被佛教寺庙所占据，这座都城城墙之内的面积和汉朝的都城差不多，但同时还包括了周边的一些郊区。杨衒之说，城中共有1367座寺庙。他的著作描述了55座寺庙，都是那些最大和最宏伟壮观的。他的叙述让我们对中国这座最早的佛都有了一些概念。

> 逮皇魏受图，光宅嵩洛，笃信弥繁，法教愈盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞摹山中之影；金刹与灵台比高，讲殿共阿房等壮。

菩提达摩是禅宗的创始人，据称其曾言，洛阳最大的永宁寺塔，其水平甚至在佛祖家乡所有寺庙之上。[43]

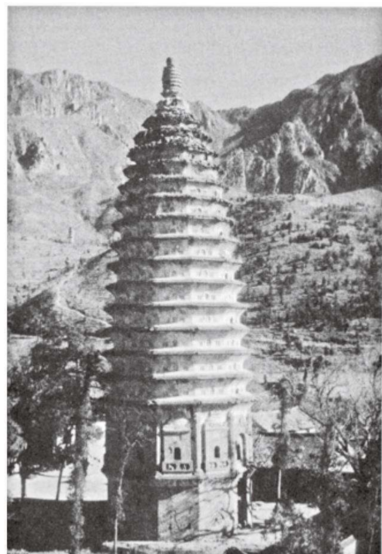


图12 嵩岳寺塔，河南登封，**523**年

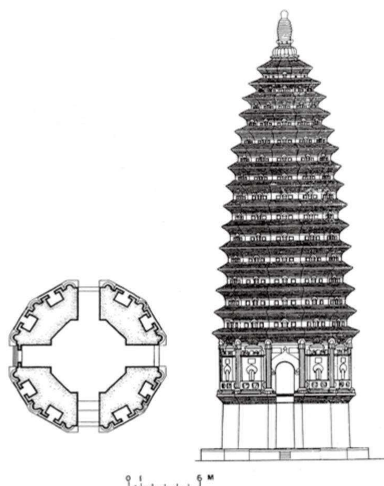


图13 嵩岳寺塔俯视图，河南登封，**523**年

这也点出了北魏都城佛教最重要的特征。首先，杨衒之所描述的所有寺庙几乎都是由俗家信徒修葺的。在他所记录的55座寺庙中，34座由统治阶层的精英所赞助——其中20座由皇室成员、8座由官员、6座由宦官出资，只有一座是在僧侣的主持下建造的。这与传说中佛图澄4世纪时就修建了800多座寺庙形成鲜明的对比。据史料记载，还有数十座佛寺由富裕的平民出

资修建，旨在效仿高官显贵的行为。[44]因此，修建佛寺或将私人公馆转换为信仰之所，成为增加政治权力和社会声望的重要手段。

世俗信徒开始信佛时，主要寻找那些欢迎俗家弟子又甚少听僧侣说教的形式，因此其主要目标就是寺庙和佛像跪拜。5、6世纪时，无论是在中国的北方还是南方，世俗信众都是重点，这标志了佛教史上的一个转折点。[45]仅有少数尼姑庵只向有特权的客人开放，这主要也是出于对女性的一种照顾，而非对身份进行高下划分。洛阳其他的寺庙都有公开的大殿，以供普通人在这里聚集，并向佛像供奉香火。因此，尽管这些寺庙是由富人所建，它们的资助人包括大量的底层老百姓，每天虔诚地聚集在寺庙中礼拜或者交谈。尽管洛阳与早期的都城一样，对居民区有着严格的划分，并控制公众集会，但寺庙是按照佛教的教义向来自“四面八方”的人开放，允许华人与“蛮夷”、男人与女人、富人与穷人、僧侣与俗家弟子相交。事实上，寺庙越大，它们就面对越大的压力，要向公众开放。皇亲国戚和世家大族也竞相建造佛像、资助庆典，以恩惠普通民众，通过这些暗中的较量向公众展现他们的慷慨大方。[46]

由于拜佛成为俗家弟子信佛的标准形式，不论是南方还是北方都出现了一些“奇迹故事”——通常从印度的原型人物中发掘——比如流汗、哭泣或下地行走的雕塑，因为形状不同寻常而怀有法力的树木等。杨衒之记录了那些由大量人群在寺庙中见证了的奇迹，如下文中所叙述的平等寺故事，平等寺也因其壮丽的山景和枝繁叶茂的大树而闻名：

> 寺门外有金像一躯，高二丈八尺，相好端严，常有神验。国之吉凶，先炳祥异。孝昌三年十二月中，此像面有悲容，两目垂泪，遍体皆湿，时人号曰佛汗。京师士女空市里往而观之。有一比丘，以净绵拭其泪，须臾之间，绵湿都尽。更换以它绵，俄然复湿。如此三日乃止。明年四月尔朱荣入洛阳，诛戮百官，死亡涂地。……永安三年七月，此像悲泣如初。每经神验，朝野惶惧，禁人不听观之。[47]

还有一些故事讲述了雕像在被偷盗时如何呼唤帮助，藏在土地中的雕像如何发出神奇的光芒来显示它们的存在，并暗示此处应修建寺庙，甚至还讲了一个雕塑杀死小孩的故事，因为小孩的父亲没能兑现在佛像身上镶满金子的诺言。类似的佛像显灵的故事在南方也很普遍，它们都有类似的品质：不凡的来历、讲话或者哭泣的能力和对未来进行预言的强大力量。[48]

寺庙同样是进行日常节日庆典与公开演出的中心场所，各族人民、各色人等在这里汇聚一堂：

（长秋寺）中有三层浮图一所，金盘灵刹，曜诸城内。作六牙白象负释迦在虚空中。庄严佛事，悉用金玉，作工之异，难可具陈。四月四日此像常出，辟邪师子导引其前。吞刀吐火，腾骧一面。彩幢上索，诡谲不常。奇伎异服，冠于都市。像停之处，观者如堵。迭相践跃，常有死人。[49]

在景明寺举办的对佛生日的庆祝更为壮观。景明寺有座七层宝塔，还有令人叹为观止的园林。都城有超过1000座佛像，全部都被聚集起来，然后运到皇宫前，皇帝在那里向它们撒下鲜花。道路旁边挤满了虔诚的信徒与僧侣。他们拿着花，听着印度音乐，目睹着上文所描述的这些表演。[50]

最大的寺庙，也是和政权连接最为紧密的佛教建筑，就是第二座永宁寺。这座伟大的寺庙建于北魏灵太后摄政后的516年。寺庙围着围墙，墙上开了四扇门，通向一个更大的庭院，包括两座塔、一座有着镶嵌很多珠宝的雕像的大殿、一个讲堂、一座藏经阁，还有几排多层僧舍，以供本寺僧众及来访的权贵们居住。然而，最夺人眼球的还是那座九层高的佛塔，据说高达900尺。（图14）顶上还有一个金色的刹，又高出100尺来，都城内离此很远的地方都能够看到。金刹之上还有一个承露金盘，用以接露水。

另外，高塔每一层的四角都有一个巨大的金铎。“浮图北有佛殿一所，形如太极殿。中有丈八金像一躯，中长金像十躯，绣珠像三躯，金织成像五躯，玉像二躯。作工奇巧，冠于当世。”作者也提到，从外国带来的佛经与佛像也都保存在这座寺庙中。因为佛经和佛像是最高级的贡品，贡品对帝国皇权来讲又至关重要，所以这座寺庙很显然成为中心，即便不是绝对的权力中心，也是彰显皇家权威之处。有一则传奇故事讲到，皇太后与她的儿子登上最高点，凝视着皇宫，“视宫中如掌内”，都城看上去“临京师若家庭”。因此，这座凌驾皇宫之上的佛塔，最大程度体现了皇家的权势。[51]

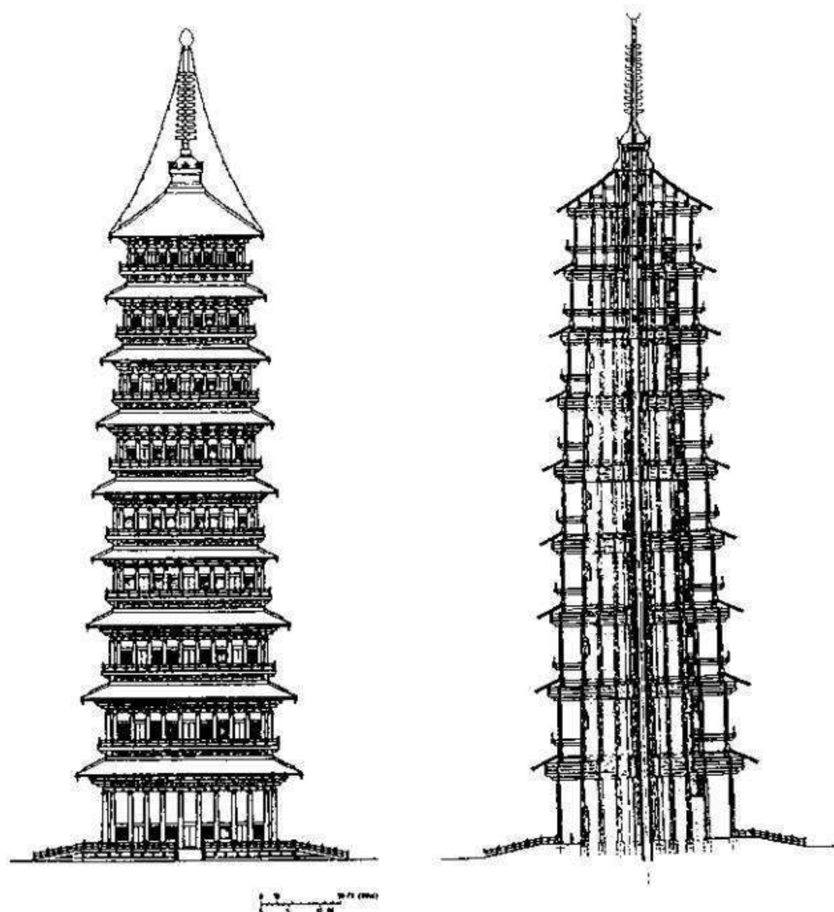


图14 永宁寺宝塔图与剖面

528年，尔朱荣占领了都城，驻扎在永宁寺。同样的，当元颢召集起保皇派的时候，也把大本营设在这里。530年，在被处死之前，年轻的傀儡皇帝孝庄帝也是被囚禁于此。534年，这座寺庙毁于一场大火，同年，洛阳失守。在最后的顿悟时刻，达摩祖师能够挽救这个王朝，来自山东的旅者们说他们曾“见浮图于海中，光明照耀，俨然如新”。过了一会儿，它就消失在迷雾中。[52]

尽管《洛阳伽蓝记》展现了佛寺的大殿、园林和宝塔是如何改变了中国城市景观的面貌，以及佛教节日是如何改变了纪年方式，但它并没有讲宗教

对其信徒究竟意味着什么。[53]有关这方面的材料很少，我们只能从云冈和龙门的佛教碑刻，以及其他独立存在的石碑上获得一星半点儿的了解，其中大部分内容都是在向皇室和国家致敬，接着会祈祷已故的家族成员能够顺利往生，活着的人能够平安。[54]除了记载洛阳的奇闻怪事，还有许多关于天谴和受启发而皈依的故事，这些石刻为我们提供了仅存于世的描述6世纪时城市佛教信众精神世界的文字资料。

由于南方没有像《洛阳伽蓝记》这样的文本，我们无法重塑建康及长江流域其他城市中所发生的佛教信仰转化的趋势。但有一些关于单个寺庙的记载，通常还会讲一两则逸事，体现出寺庙在精英生活中所扮演的角色。《世说新语》中提到，当时精英会前往会稽的寺庙，去端详神圣的佛像，参与辩论，或参加礼拜。另一件逸事发生在豫章郡，也就是今天的江西，在佛生日那天，有一位当地官员和众多僧侣进行了交流与对谈。[55]

关于南方大量的佛寺及其在公众聚会时所扮演的角色，有数量庞大的文献可供探究。和讲洛阳的文章一样，故事内容也主要是大家如何目睹了显示神迹的佛像。这表明皇族和世家大族都在都城及会稽建了许多大寺庙。《梁书》中记载了一则故事，讲述成千上万的人如何汇聚一堂，来景仰会发光的佛像，并向寺庙捐献了巨额的金银以保存这些圣物。还有其他显灵佛像的例子，如《高僧传》（慧皎著，497—554）中所记述的："众共抽舍，助成佛像，光相丈六，神好明著，每夕放光，彻照堂殿，像后又自行至万山，举邑皆往瞻礼，迁以还寺，安既大愿果成。"[56]6世纪上半叶，建康据称有700多座寺庙，而在梁朝境内共有2816座寺庙。这表明南方城市和有更多文献资料的同时期北方城市的情况差不多。

最后一个显示佛教信仰在南方城市兴起的证据，是梁武帝为了恢复皇家权势并将自己的权威建立在佛僧之上，选择通过宣誓与召集信众集会来成为一位菩萨。[57]梁武帝会不定期在都城的佛寺中召开普世聚会或者向所有人开放的集会，内容包括说法、忏悔、仪式性的宴会以及誓言。参与的集会者包括社会各个阶层的人，有僧侣、官员以及平民。座席的次序取决于参与者首次发誓的日期。就这样，菩萨宣誓这种本来独一无二的大事被一次又一次地翻新，都城每个社会阶级的人们都来参加大型的宣誓集会。尽管参与这些集会的总人数没有被记录下来，但无疑普通人获得了一个前所未有的机会，能亲眼见到皇帝，而皇帝通常隐于宫墙之后。这再一次表明，佛寺所提供的新的中介空间是如何对中国疆域的空间关系进行转变的。

城市经济

除了新的文化空间的发展，城市在经济方面所扮演的角色在南北朝时期也

发生了变化。最突出的变化是北方的城市和贸易开始衰落，而南方则出现了充满活力的城市商业网络。这个网络是建立在沿江贸易、沿海和海洋商业，以及未开发腹地对外开放的基础之上的。

北方城市有限的数据表明，持续的战争、极度欠缺的安全感以及不稳定的政府，导致贸易整体衰落，货币使用量急剧下降，城市人口在数量与多样性上也相应下降。尽管阶段性的统一使商业有了零星的复苏，特别是与中亚的长途贸易得以继续，但这样的发展阶段很短暂。大部分的政权都会建立自己的都城，但在短期内就会另选都城或者对其进行翻新重建。为了向都城供应粮食，俘虏们被强制性地安置在附近。这些人中有汉人，他们通常从事农业，还有游牧民族，他们则负责饲养业。

国家的财政基础是土地。国家攫取或者没收土地后，再将土地重新分配给服从自己的子民。这种实践效仿了三国时代的曹魏与孙吴建立内部“军事殖民地”的方式，也成为汉宋两朝间中国社会决定性的特征。[58]然而，对国有土地的依赖并不能说明北朝力量强大，其政府管理范围广泛，相反，它说明了政府权力的衰弱与缩减。因为无法将人口编户，也无法在政治上动员精英，国家只能扮演领导一大群小地主的大地主角色。4世纪时，北朝国家的管理范围似乎只限于都城及其外围郊区，乡村地区都被联合起来的武装地主所控制。北魏在管理地方时对卫戍地的依赖也说明了这一点，而这些要塞相当于地方层面上都城的复制品。南方的情况与之类似，亲王们的军队控制着地方，朝廷的主要功能就是以薪水的形式对地方家族进行财政支持。[59]

文献记载最翔实的北方城市经济发展状况是拓跋的都城平城和洛阳。[60]平城于398年正式被定为都城，当时拓跋珪强制性地将50万人口重置于城市及其近郊，其中包括大量的工匠。同年，他开始修建一座宏大的佛寺，其中包括一座五层宝塔、说法大殿、禅堂和僧侣们的居所。来自南方的访问者留下的记录中提到，整座城市为这座巨大的宫殿所统治，奴隶们在工场作坊中生产政府所需物资，包括服装、酒、金属制品、木制品和陶器，附庸也要替统治者放牧，宫殿发挥了粮仓与武库的功用。居住区住着大量的家奴、管事、禁卫和生活在宫殿与寺庙的食客。商人也依附在朝廷之下。在迁到洛阳之前，政府似乎没有发行过任何货币。保持对经济的控制是困难的，这个地区一再出现的旱灾也使情况变得更加糟糕。土地大量荒废和食物短缺是迁都洛阳的两个原因。

尽管洛阳的经济更加多样化，但它仍然是朝廷及其所属寺庙所创造出来的人造产物。这座城市中大都是来自平城的移民（大约有50万），有很多小的人口中心。其城墙、街道和一个个的街坊都是根据朝廷的要求修建的。内城主要包括宫殿、官衙和寺庙，城市的剩余部分则被划分成由围墙隔开的几个区。东区为最主要的居民区，有一个小的市场来满足消费需求，北

区多空地，主要为军事训练提供场地，商业和工业集中在南区和西区。（地图10）

在城市的南部，洛水与伊水之间，有一个特别的区域，形成了一个大型的外国人社区。有四座驿馆为外来的访问者及从“四方”来的新移民提供服务，还有四个街区里住着来华永久居民，人数在4万到5万之间。这些社区住的大部分都是商人，所以他们有一个特殊的市场，被称作“四方市场”或“永桥市场”。作为贡品送来的珍稀动物也能在这里看到。只有南方来的流亡贵族以及杰出的佛教僧侣才能获得帝王的另眼相看，从洛水北上进入城市。

西区主要是皇亲国戚的宅邸，以及他们出资修建的大量寺庙。大市场被设立于此，同时也是主要的商业区域。该区的许多街区被屠夫或手艺人等商户买下，还有一些预留给了乐手和歌伎。两个街区是酿酒人的，两个是棺材铺和殡仪丧葬者的。除了奢侈品和异国商品的买卖可以获得高额利润，其他的经济活动的利润水平较低，主要是卖一些生活用品和一些基本服务。直到485年国家才发行钱币，发行后又很快贬值，所以货币数量相对稀少。

如同其他的北方都城，北魏统治下的洛阳似乎仍然由其近郊供应粮食，人口也主要是各地重置来的移民。大多数主要寺庙由被指定的、安置在都城周围的战俘家庭所供养，帝国政府很有可能也是依赖同样的模式。许多显贵都是依靠奴隶来耕作土地。有一句很流行的俗语：“欲知农事问男奴，欲晓纺纱问女奴。”这一时期有一本重要的农业著作，即《齐民要术》，其中提到了奴隶和雇农，有时还会用奴隶来进行价值衡量。官员和将军被封赏时会被赐予土地和佃农，各地驻军同样依靠分配给他们的土地过活。这表明都城和政府整体上仍然依靠佃农和附庸来耕作国有土地，并把税收当作间接的收入来源。

南方的经济情况则有所不同。[61]由于战争没有那么频繁，又有水量丰沛的河流，南朝时期城市与区域间的贸易非常繁荣。《隋书》里也提到建康许多平民都是商人和买卖人。由于城市没有被划分为坊市，各处都兴起了市场，通常就在寺庙旁边。城市商人从会稽和太湖等邻近地区批发来商品，那里的世家大族出产了充足的粮食和水果，还会从山上砍伐足够的木材。他们接受经长江运送来的货物，也会在沿海地区进行贸易交往。和帝制中国早期的城市一样，建康也有一个地下世界，充斥着各种赌徒、盗贼、小偷和流氓恶棍，官员和皇家子弟与这些罪犯沆瀣一气的现象十分常见。

建康充当的最主要角色就是一个贸易中心。因为大宗商品能通过这里的河流体系进行有效的运输，所以庄园能将超产的农产品运到建康出售，或者

用船将之运到其他的城市。在有些地区，稻米已经能够一年产两季，但最重要的经济作物是水果、蔬菜和木材。产自湖泊或海洋的鱼被晒干后被船运至远方。大规模的手工制品，如陶器、漆器、铜镜、纺织品和纸张也都也展开了繁荣的贸易。考古发现表明，这一时期砖瓷窑数量激增，陶器也在日益扩大的市场中出售。铜镜是主要的出口货物，有一些甚至运到了遥远的日本。但是随着佛教越来越重要，铜被更多地用来建造雕像。与日本、朝鲜和东南亚等外国之间的海上贸易成为南方经济的一个主要特征。

以上经济活动所造成的结果是，南方重新货币化。刘宋王朝最初发行了大量价值稳定的货币，但宋、齐之间的内讧使货币贬值，全境陷入水深火热之中。南梁的开国皇帝试图重新恢复货币派生能力，到523年时，他甚至给全部的官员都发放货币薪水。后期文献显示，在这一时期，除了广州和交州的一些港口，南方大多数城市化了的地区都在使用钱币，这些地方使用在海外贸易中积累下来的金、银进行交易。

货币经济的繁荣，对于那些将财富与乡间庄园捆绑在一起的人们来说，造成了灾难性的后果。要想在都城崭露头角或者在社交界占据一席之地，都需要有大量的货币来购买奢侈品。在这一时期，向佛教寺庙捐赠香火也是互相之间进行的竞争，同样也需要货币。在相对和平时期，粮食高产就意味着价格降低，要想筹集资金就必须卖掉土地，或者去远离都城的地方出任官职。在内地的穷乡僻壤任职，尽管可以通过收受贿赂或接受赠礼的方式来积攒财富，但这和被流放也没什么区别。将土地资产货币化的尝试往往带来毁灭性的后果。寒门子弟通过贸易、参军和出任官职，获得了可观的财富，而他们作为国家代理人，还常常获得免税的权利。他们因此可以占据有利的一方，以不利于卖方的条款买下土地。如同汉朝的那些农庄主，世家大族逐渐抛售他们的庄园，直到彻底破产。为了生存，包括皇室在内的许多大族也参与到贸易、高利贷或者当铺的运作中去。尽管日趋繁荣的城市经济使南方逐渐成为中国的经济中心，但是它也摧毁了那些上百年来控制着当地社会的世家大族。

第5章
乡村生活

如同城市生活，南北朝时期的乡村社会承袭了汉朝的主要特点，但是也发生了重大变化。首先，这个时代在农作物品种改良和种植技术方面有了很多创新（有了最早的关于早期实践的书面证据），维系了中国社会的发展。大多数的技术改良都和中国文明南迁有关，这之后有更多作物被引入南方，产量也不断增加。

其次，这一时期乡村出现了新的社会组织。世家大族继续掌控着乡村土地，就像汉末时候一样，但是荒地，特别是北方的荒地，却是直接归国家所有并进行管理。这些土地，以及土地上的佃户，不仅被国家根据自身需要而进行索求，还会被赏给达官贵人和地位逐渐升高的佛教中人。在北方，由于社会动荡不安、不断需要进行自卫，也形成了新型的乡村社会，改变了地方与中央之间的关系。同时，江南士大夫隐退到乡间，在帝制中国首次创作了关于乡村和农耕生活的著述。

新型农作物和农业技术

后世对汉唐之间几个世纪新型农业生产的知识大部分来源于《齐民要术》。这本书由贾思勰写于533至534年间，时值北魏爆发内战，东面的北齐还没有建立。我们对于该书作者的生平知之甚少，只知道他曾担任过高阳郡（靠近今山东省与河北省交界）太守。他还提到了自己的农耕经历，有一次养了200多只羊。虽然他是一个文官，但书中的文字质朴而又直白，他根据个人的观察和对早期文献的深入研究，重点讲了很多技术方面的问题。

这种对个人经验的信赖使得作者对北方农业的发展更加重视，相对忽视了对西北地区来说非常关键的畜牧业和灌溉问题。尽管如此，作者能从全中国收集素材，还从早期农业方面的著作中搜集大量资料，从而使这本书成为现存最早的关于中国农业发展的总结，也是早期相关农业技术文献的唯一来源，书中有超过160条引文。除了描述全中国各地耕种及收割庄稼的过程，这本农书——成书于中国北方农业的全盛时期——为后来所有的内容全面的著述提供了标准。同时，因为它是最后一本没有把南方的农业（技术）作为蓝本的百科全书，《齐民要术》明确标识了中华文明南移的时间。[1]

在《齐民要术》的序言中，作者介绍了本书的目的和内容：

> 今采捃经传，爰及歌谣，询之老成，验之行事，起自耕农，终于醯、醢，资生之业，靡不毕书，号曰《齐民要术》。凡九十二篇，束为十卷。卷首皆有目录，于文虽烦，寻览差易。其有五谷、果、蓏非中国所殖者，存其名目而已；种莳之法，盖无闻焉。舍本逐末，贤哲所非，日富岁贫，饥寒之渐，故商贾之事，阙而不录。花草之流，可以悦目，徒有春花，而无秋实，匹诸浮伪，盖不足存。[2]

这段序言说明本书关注的对象是普通农民，而非为市场提供农作物的大地主。同样，书中对花草种植的轻视，也表达了作者对那个时期的士大夫（精英）痴迷于园艺而怀有敌意，尽管这些园艺在水果生产中扮演着重要的经济角色。

通读全书，展现在眼前的却是不同的画面。首先，小农户们不太可能阅读这本书，拥有大量土地的地主才是主要的读者。此外，书中描述的很多作物除了能自家食用，很明显也能在市场出售，书中讲的如何使用佃户和奴隶（苦役）的说明，也意味着这些产品是被大规模耕种的。贾思勰还举过一个例子，按照当时购买一名奴隶的价格来估算某个农耕步骤所需的成本，而小的农场是负担不起这笔费用的。因此，这本书针对的读者明显是那些大地主，而非独立的小农户。

这本书首先论述的是营田的大小，贾思勰认为300亩——这一时期的300亩约等于40到45英亩——比较合理。[3]这个数字远远超过了汉代一户普通农民所持有的土地，也就才十几英亩，但只占汉代大庄园土地面积的15%到20%，这些庄园的规模可以达到3000—4000英亩。

公元477年，北魏孝文帝颁布了一条法令，指明一户有两个成年男子的人家——比如说有一位父亲和一个未成家的儿子——要有60亩地，如此一来就不会有虚置的劳动力，也不会有多余出来、无力开垦的土地。公元485年，孝文帝在中国史上首次颁布了均田令，把类似数量的露田均量分给农民。[4]

因此，贾思勰所提议的田地数量，约是那个时期富裕的个体农户所拥有土地的5倍，这说明他的目标读者是拥有少量佃户和奴隶的中等地主。书中所提到的农场上的动物、树木和各种各样的农具的数量也支持这一结论。目标读者群的范围反映出那个时代的受教育程度，同时也表明此时中国北方的庄园规模要比汉朝的小，这一点也有其他方面的证据支持。

这本书中所描述的农耕体系需要大量高度利用土地和劳动力，因为此时还没有农业机械化，所以已经算是很高产的了。贾思勰把汉代农书中强调的如何聪明并严格地发挥人力作用的论述发展到一个新的高度，这点在南方的稻米生产上就极为突出。人们在西部发现，精耕细作并不真的需要大量土地，而是需要对相对较少的土地进行充分彻底的开发。

《齐民要术》以“开荒山泽田”[5]开头，强调开发新地，而不是清理荒田的树木和灌木，这反映出当时的历史环境。面对不断出没的劫匪和盗贼，许多村庄的村民都搬到远离城市和大道的山地或泽田，因此增强了防御力，也很少再成为被攻击的对象。如此一来，北方的农业发展需要不断开发曾经被视为不毛之地的山地。南方情况亦是如此，北方移民到来的时候，河谷湖泊附近最好的土地已经被大家族占据，所以，他们在会稽丘陵和长江中游类似的地方建立起自己的地产。佛教和道教的兴起，促使中国文明向丘陵和山区转移。《齐民要术》则解释了如何在这里开荒、种植作物，在高低不平的山地上谋生。

虽然《齐民要术》没有提到单牛犁耕，但在3世纪的墓葬艺术中却有所体现。汉犁至少需要两头牛，很少有农户能够买得起。（图15）单牛耕犁只需要用到一个弯曲的短辕，大大减少了农业生产过程中使用动物劳力的成本。单牛起垄犁在掘土时会把泥土向外翻，这种技术也传到了北方。5世纪的北魏甚至会把牛发给某些地区的农民，还建立起系统体制，允许农民租用其他人的牛，只需替对方做一些锄地之类的劳动进行回报。[6]这些发展说明，继汉朝以来的几个世纪里，北方农业的发展越来越依赖动物进行农耕。

犁耕通常需要在大块土地上进行，特别是在黄河的冲积平原或淮河河谷这样有着冲积土的地方。一直到汉代，碎土都是用手提的大槌或耙子来完成的。在农业水平比较高的地方，这些大块的土地也是用耙来打碎的。出土于甘肃嘉峪关墓葬的3世纪的壁画和4世纪早期广东一个墓葬里的陶瓷模具，描述了二牛所挽之犁，犁头部分有叉子一样的尖齿。《齐民要术》是中国最早记载耙犁技术的书籍。（图16）书中描述道：用牲畜拉的耙带着铁尖，一个扁平的覆土耙在耕地上至少要来回耕作两次，使土壤表层更加松快，好作为覆盖物保护下面的土层。南方水稻田也使用类似的耙，不过会加上一个滚轴，这种工具在北方不曾使用。[7]



图15 描绘耕地、播种与耙地，甘肃嘉峪关，3世纪

贾思勰用了一个章节来谈如何选种。[8]这个时期所有的主要作物——小麦、大麦、粟、稻米——发芽长短和成熟期都不同。[9]为了减少这一问题，贾氏提议，选种时应该把最好的谷物[10]作为种子："粟、黍、穄、粱、秫，常岁岁别收，选好穗纯色者，劁刈高悬之。至春治取，别种，以拟明年种子。"这些谷物带来丰富的种子，这说明与西方相比，只需要留下较少的谷物作为种子。贾氏提醒道，选取麦种，应当"候熟可获，即晒令燥"，这样可以减少因气候变化带来的损失。种植与收割的时间跨度大，即可以"顺时种之，则收常倍"。在"选种"这一节里，贾氏命名了98种谷物，37种水稻，这是汉朝以来相当大的进步。[11]

另外一个创新也与南方有关，即在种植前先浸泡没有发芽的种子，这对于水稻种植是非常重要的。种植前先培育种子让其发芽，能够大大加速其生长，这对于种植湿稻也特别有帮助，因为南方水深多泥，它们很难在水中发芽。《齐民要术》详细描述了不同的种子如何在不同的液体中浸润。此外，诸如棉葵，也要在种植前进行晾晒。这样的方法在汉代就有记载，但是没有这本书中写得这么详细。[12]

下一步是将准备好的种子播种。从战国开始，我们已经有沿着用犁翻过土的笔直田埂用手撒种的记载。种子按一定间隔撒出去，或者穴播出去（掘穴器）。汉朝最先进的播种方法就是耧的使用，牛拉着一个播种的盒子（耧斗），一边走一边由人摇，种子从耧斗中按一定间隔掉入整齐的田埂里。汉末的文献中，创新农学家赵过提到过这种工具，但对其进行详细描述的最早文字资料还是《齐民要术》。贾氏非常小心地把那些适合用耧来播种的作物，与那些不同形状和具有其他一些特性的作物区别开来，后者仍需要使用老式的穴播的方法。他建议，小麦、大麦、旱稻、姜、根茎类

和块茎类作物适合用穴播种子的方式播种。[13]

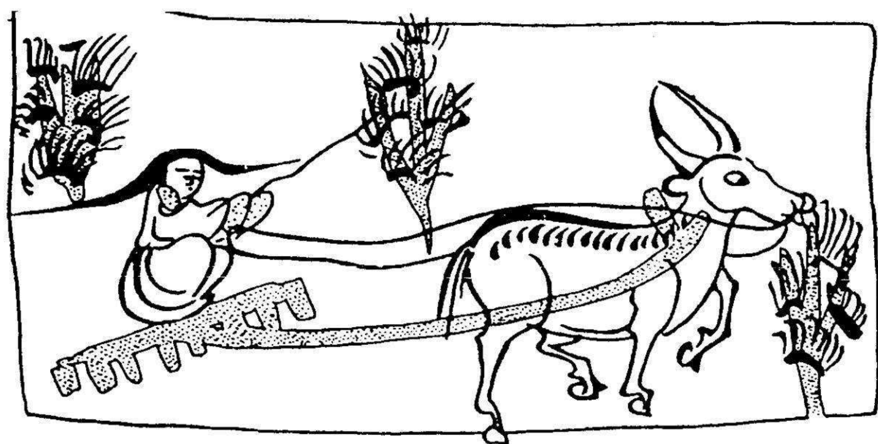


图**16** 描绘耙地。注意坐在耙上的技术，而不是只用脚压下来，如图**15**，甘肃嘉峪关，**3**世纪

《齐民要术》中所讲最为重要的播种是湿稻的移植。这种方法在东亚农业中占主导地位。把未发芽的稻种播在秧田上，根据稻种的不同，经过二至八周，再把它们移植到稻田里。东汉晚期的《四民月令》中最早提到水稻移植。然而，东汉早期的墓葬中发现的稻田模型就已经显示出形状完好的水稻秧苗插在一排排笔直的田埂里，说明那时就已有水稻移植。而且，出土于四川墓葬的汉末时期模型旁也雕刻了这样的短语“用于移植水稻秧苗的洞”。但是，《齐民要术》是最早对这一程序详细介绍的文献资料，包括如何修剪秧苗、种植较浅以促进更多嫩芽的生长。关于这一技术的起源还不确定，很可能最早出现在东南亚地区，那里很早就开始发展灌溉和湿稻种植，技术不断传到中国南方，之后再进入北方。[14]

在相对更干燥的北方，选择最佳播种时间的标准是要确保当时土壤最为湿润，这样的土地易于吸收积雪，作物则按一定间隔在直排田埂中被播撒。在南方，由于湿润度不是问题，旱地作物如粟或是小麦通常是可以直接播种的。然而，主要的作物如水稻，要先在一个小盒子[15]里育苗，从而使其加速生长，产生高密度的嫩枝和谷粒。直排播种有利于除草。无论南方还是北方，所使用的播种方法都比欧洲的方式耗费更多的劳动力，但也更加高产。

中国农业与西方农业还有一个很大的区别，就是会较早使用肥料。汉朝及之前的文字都描述了动物粪便、蚕矢（蚕粪）以及腐烂杂草的肥田作用。

然而，《齐民要术》中首次提到了绿肥的使用[16]：种植这些作物的唯一目的就是改善并提升土壤质量。书中提倡种植瓜类、锦葵或者其他蔬菜之前先种上红小豆。许多作物可以被用作绿肥，但最有价值的是豆类，因为它们可以为土地提供氮肥。[17]

《齐民要术》也是现存最早的详细阐述通过轮作提高地力的理论书籍。贾思勰详细描述了哪些作物应该先种，哪些作物应该后种。由于会对早熟品种进行系统性的筛选，轮作可以丰富作物种类。特别是在南方，丰富的水分和温暖的气候可以保证作物一年两熟或三熟。即使是北方，贾思勰也描述了如何交替种植大麦和冬小麦，还可以利用间歇期种植大豆或芜菁，这样就可以保证两年三熟。这是关于如何套种不同作物来保证土地利用最大化，以及如何确保一种作物的种植也能对另一种作物起到好处的最早文字记载。[18]

国家与富有的地主会建造粮仓进行屯粮，而自新石器时期以来，农民最常用的储粮方法是把粮食埋藏在密封的陶罐或地窖里，有时候里面还会塞满稻草或席子来防水。直到唐朝，皇帝的粮仓仍然使用地窖储藏粮食。

贾思勰认为，粮食储藏在地窖而非陶罐中，适用于除水稻外的所有作物。他建议：粟应当半熟再储藏，以免发霉；小麦要“日曝令干”，以防止生虫。水稻要除粒和抛光，预煮会改变它的味道，中国人不喜欢那种味道。除了提到储藏方法，贾思勰还描述了如何将不同的粮食分别进行盐渍、腌制，或者做成面饼来保存。[19]

贾思勰列出北方种植的31种蔬菜，其中20种今天仍在栽培。还有大量的果树，包括在北方有数百年历史的品种，以及汉朝时期从中亚引入的，还有最近才在南方发现的，比如荔枝、枇杷、香蕉和椰子。他引用了记载南方特色植物和动物的早期地方文献，他还列出了其他的很多水果——45种枣子、12种桃树、12种梨树。他记录下了不同的繁育方法，包括籽苗、插枝和嫁接。他也论述了如何培植树木来用于园艺和伐木。尽管蔬菜和水果生产并用于市场贩卖在汉代就已经非常普遍，贾氏提倡一种向市场农业更为彻底的转变，即在几百亩土地上专门种植一种经济作物。[20]

中国人口向南迁移，意味着从长远看，由于拥有大量的水稻产能，长江以南的湿地将成为中国人口和菜篮子的中心。[21]水稻似乎起源于东南亚山麓中的湿地，在那里，它逐渐适应在水中生长。新石器时期以来，中国南方便广泛种植水稻，北方的部分地区也把它当作旱地作物来耕种。由于水稻种植需要大量的劳动成本——水源的质量和灌溉时间，种子的提前育苗，提前进行松土，移植需要的间隔和速度，锄地和锄草的强度——水稻种植使中国农业进一步向精耕细作发展。[22]熟练农民在小型高产土地的劳作，抵御了欲取代人力的资本密集型机器生产的冲击。这种对熟练农民

的长期依赖塑造了中国乡村社会的基本结构框架。[23]

机械化生产确实曾使北方和南方富裕起来，主要是通过水力机械（水车）的形式，应用在佛教寺庙和俗家信徒的地产上，将谷物磨粉或榨油。曹操使用过水力驱动的捣杵，3世纪末石崇有30多套这样的设备。6世纪初出现了大量磨粉的设备，其功能更为精细复杂。因为发动这些机器需要快速的水流，所以它们经常建在山坡上。这些强力磨粉机可以磨出更多更高质量的面粉，还有另外一些水力机器用来榨烹饪用油和照明用油。这些设备为它们的主人带来大量收入，并为这些专业的操作者提供了赚钱的新市场。[24]

这一时期农业的另一个重大变化是南方茶文化的发展。种茶需要排水良好的土地和全年均匀充足的降水，所以茶树非常适合种在南方的山坡上。南方的农民可以把不适合种水稻或者其他作物的土地开发出来，用于种植茶叶。我们在一位死于公元273年的官员的传记里发现了最早的关于饮茶的记载，不过茶叶可能在这之前就被当作药用了。然而，南北朝时期只有南方的精英才可以饮茶。饮茶与佛教密切相关，可以使僧人在禅修的时候保持警醒，也可以保证僧人“又不夕食”，但是这方面的史料主要出自唐朝。[25]由于是在山坡种植，需求又非常有限，大部分茶叶是由个体农户和寺庙生产的。

《洛阳伽蓝记》中指出了南北方在饮食方面的一个重大区别：

> （王）肃初入国，不食羊肉及酪浆等物，常饭鲫鱼羹，渴饮茗汁。京师士子见肃一饮一斗，号为漏卮，经数年已后，肃与高祖殿会，食羊肉酪粥甚多。高祖怪之，谓肃曰：“卿中国之味也，羊肉何如鱼羹，茗饮何如酪浆？”肃对曰：“羊者是陆产之最，鱼者乃水族之长，所好不同，并各称珍。以味言之，是有优劣，羊比齐鲁大邦，鱼比邾莒小国，惟茗不中，与酪作奴。”[26]

创作于南方的《世说新语》，所讲的故事却与上文相反，有点南方人挑战北方人对奶制品的偏好的意味。一位南方人声称因为吃了一些酸奶，差点儿死掉了。而一位北方人去赴宴的时候做了一次傻瓜，因为他居然不认识茶叶。[27]《二十四史》和其他评论中的一些逸事，都表明南北之间的差异也体现在烹饪方面，当北方人以吃家畜如羊腿和奶制品等野蛮食品著称时，南方人则喜欢吃江河湖海中的食物，并形成了饮茶的风尚。

在这些争论里，我们没有发现南北方以大米为主食和以粟为主的饮食结构方面的差异。很可能谷类食物是最基本的食物，也是地位最低的食物，所以不在这些精英的讨论范围之内。引起争议的食物都带有浓重的地方特

色，也很明显都是上层阶级饮食的一部分。那个声称喝了酸奶差点儿死掉的南方人，他的酸奶是大臣王导给的，王导的家族于307年南迁，在建康的晋朝廷中属于领军人物。南迁的显贵用奶制品招待客人，说明这已经不再是“野蛮人”才有的饮食习惯了，至少在3世纪（或许从汉朝开始），这种饮食在北方精英中就已经非常流行。而且，那位“中毒”的人把自己描述成差点儿成为“北方佬”的吴地本土人，也说明了新的南迁大族和南方原住民之间的紧张关系，通过像饮食差异、“野蛮”的北方人和南方人这样的问题明确地表达出来。[28]

南北方家庭的社会结构

南朝与北朝的家庭结构也有所区别。首先，妇女在家务事中所扮演的角色不同，6世纪时的学者颜之推提到：

> 南间贫素，皆事外饰，车乘衣服，必贵整齐；家人妻子，不免饥寒。河北人事，多由内政，绮罗金翠，不可废阙，羸马悴奴，仅充而已；倡和之礼，或尔汝之。河北妇人，织纴组紃之事，黼黻锦绣罗绮之工，大优于江东也。[29]

颜之推这是在告诉大家，相对于邺城妇女在公共场合所扮演的角色，她们在家庭中是怎样的角色。北方的妇女要比南方的妇女更强大，她们不会为了装门面就亏待自己或孩子。由于官员的外表决定其“面子”，颜之推因此认为，南方与北方不同，政府职业的需要要放在家庭需要之前。北方女人更关心的是家务，她们高超的布艺技巧，从缝补寻常衣服到刺绣，都可以体现这一点。

另一个南北形成对比的是作为社会标识的语言的使用，颜之推认为：

> 南方水土和柔，其音清举而切诣，失在浮浅，其辞多鄙俗。北方山川深厚，其音沈浊而鈋钝，得其质直，其辞多古语。然冠冕君子，南方为优；闾里小人，北方为愈。易服而与之谈，南方士庶，数言可辩；隔垣而听其语，北方朝野，终日难分。[30]

本段分析了自然环境和社会历史两方面的原因。潮湿温和的南方气候使其语言像清澈的液体，音调很高、清晰可见。北方的发音纯朴简洁，但没能体现出北方的泥土质感和起伏不平的地貌特点。但也是因为这一点，北方人更直率诚实，南方人虽有教养，但稍显肤浅。

接下来，颜之推基于阶级因素进行分析，认为南北方语言存在差异，原因不在环境，而是因为历史发展不同。南方的移民精英，包含大量汉朝统治阶层遗老，他们有最好的发音，而平民讲当地吴语，发音最差。精英们在语言方面的保守性加大了发音上的阶级差别。[31]再加上，北方这一时期的精英都是没有跟随朝廷南迁的当地世家，因为他们的社会等级要低于南迁移民，又经常和他们的佃户交流，所以他们的发音没有朝廷显贵那么好，倒是与附近的农民更为相似。但是，北方中心地带的各种语言，相对于南方而言，仍更多地保留了经典的汉语元素。

从这一点来看，颜之推认为北方的世家大族相比其南方的同类而言，与手下所统治的人更接近，而不是与南方的大族们更接近。[32]移民南迁，建立新的王朝，与原地稳坐的北方精英形成鲜明对比，这些北方精英与一个个短命的、非汉族人统治的朝廷缺乏联系，而南迁的精英则在亲戚结构以及与当地乡村社会的联系方面与北方大不相同。南迁家族到来的时候，本地原有的世家大族已经掌握了所有开发好的土地。新来者要想建立起大规模的庄园，只好把土地扩展到城市边缘未经开发的丘陵和沼泽地带。他们需要依靠当地的农民劳动力，但和他们在生活习惯和语言上有很大不同，要么就是依靠当地的越族人，但和他们的文化差异更大。

当这些雄心勃勃的南方大族来到都城，想在朝中任职，他们经常会与留在乡村的那些不太成功的亲戚摆脱干系，有时表兄弟甚至会在朝中争夺同一个官职。公元5世纪到6世纪，随着城市经济不断货币化，很多世家大族日渐衰落，他们在乡村的地盘也有所缩减。新的就业机会使农民离开土地，进入城市。这些发展使南方家族的结构变得更为松散，不仅是亲戚之间不再那么紧密，他们与周围村民的关系也变得淡化。

相反，北方混乱的政治局势促使乡村中的亲戚之间保持紧密关系，通过建立当地自卫组织，整个村庄也更紧密围绕在显赫的家族周围。安全依靠社会凝聚力，经济则趋向于自给自足。曾经几十年里，朝廷都没能吸引野心勃勃的人离开乡村。乡村社会的特点就是同姓家族之间建立了紧密的亲属关系，他们成为更紧凑的乡村社会的核心角色。

现存的文献中有针对这一发展的各种零散记录，都显示出南北方之间显著的差别。比如有一些作者注意到北方更重视忠诚度和大家族族群之间的协作。比如说到那些同姓家族时：“北土重同姓，谓之骨肉，有远来相投者，莫不竭力营赡，若不至者，以为不义，不为乡里所容。仲德闻王愉在江南，是太原人，乃往依之，愉礼之甚薄，因至姑孰投桓玄。”[33]

在北方，集体的道德观念使每个人都有义务把同姓人当作近亲并提供帮助。而在南方，同姓并不能代表什么，王导和王敦的例子就让人吃惊，这对兄弟共谋杀死了一个北方来投奔他们的同族，不久之后他们彼此之间又

打起来了。在其他一些显赫的家族，比如谢氏，家族内也有这样脆弱的关系。[34] 相比之下，北方的大族时常会倾尽所有财物去帮助同姓的远亲，甚至是姻亲。[35]

《二十四史》里的故事也说明北方人不仅仅坚持帮助远亲，在自己的宅邸中也保持成员间的密切联系，并共享财产。北方登记户籍的时候经常会十几户人家都注册在同一个家族之下。[36]从另一方面来说，南方的家族倾向于分财产，所以宅子也都会各自分出来。一个经典的例子是裴植家的故事，他开始是为南齐效劳，后来又去了北魏。他的母亲皈依佛门为奴，后来被儿子赎回来，成为尼姑，最后回家了。故事还在继续："植虽自州送禄奉母及赡诸弟，而各别资财，同居异爨，一门数灶，盖亦染江南之俗也。"[37]

独立炊具和各起炉灶很显然成为人们对南方人的刻板印象。宋朝（960—1279）的《太平广记》里记载了一个故事：北魏一个官员前往南陈，他用一首诗回应了南方人的嘲笑，这首诗描写了南方人即使共用一口锅，也会各自煮饭；即使共用一只煎锅，也会自己烧自己的那条鱼吃。[38]因此，即使是一起吃饭，这种共同生活当中最基本的元素，在南方也是不存在的。其他文献对财产分配有更为寻常的观察，比如公元454年南方的一座纪念碑，上面写着在7/10的精英家庭、5/8的普通家庭，父亲和儿子要分配财产，这些家庭甚至不会救助那些已经饥寒交迫的亲戚。[39]

北方政权的崩溃，削弱了土地所有权的法律基础，国家可以将荒废的土地定为"军事殖民地"，任何有能力去开垦荒山（从汉开始就正式属于国有土地）或者重垦荒地的人成为这些土地的法定拥有者。所以，守卫要塞的军事力量成为这些土地的法定所有者，实际上这意味着当地主要的世家大族拥有这些土地，所有农民的土地也是掌握在他们手上。（图17）因此这些农民的身份与佃户或农奴是相同的。武装地主和农民之间的这种从属关系，在汉末就已经遍布广大农村，但是在北方尤为突出。[40]

鉴于他们在当地防御中所扮演的角色，北方的大家族和乡村社会比南方更为军事化。这在6世纪中叶两次巨大的王朝灾难时期的军事活动中可以显示出来，即侯景之乱（548—557）后爆发的内战和北方的六镇起义（523—534）。在六镇起义中，很多有权势的门阀大族领导军事武装力量保护当地居民，有时和朝廷联盟，有时又和叛乱者联盟。而南方的大族却没有在平定侯景之乱及之后的内战中采取任何军事行动。相反，地方军事力量却转移到了"新人"的手中，他们私募军力，再转手卖给出价最高的人。[41]

北方家族的凝聚力经常使他们拒绝为朝廷效力。当地一位富豪[42]临死之际遗命子侄云："苟能入顺父兄，出悌乡党，仕郡幸而至功曹史，以忠清奉之，则足矣，不劳远诣台阁。恐汝不能富贵，而徒延门户之累耳。若忘

吾言，是为无若父也，使鬼而有知，吾不归食矣。”[43]宋隐告诫子侄要忠于家族和村落，不要到朝廷做官，并把前者看作是父子关系的基础。

只有少数北方家族有为国效劳的传统，但是4世纪早期西晋灭亡到5世纪中期北魏重新统一北方，这些大家族也很少做官，而是投身于当地发展，博陵崔氏家族即为其例。虽然自汉朝起这些家族就开始为国家服务，但整个4世纪，家里没有一个成员出仕，只是专注于保护自己、乡党和依附于他们的人，以此来保持家族原有的名望和地方势力。[44]他们积累土地，与主要的乡党联姻——尤其是赵郡的李氏——以此来支撑他们的社群。历史与石刻记载表明，他们大部分时间都是在博陵附近活动。大约475年，一个单户人家里有10到20位成年男子，人口总数很可能超过30人。有一次，当两个成年儿子死去后，家里的主人是他们某一位的寡妇李氏，“家事巨细，一以谘决，每兄弟出行，有获财物，尺寸以上，皆入李之库，四时分赍，李自裁之”[45]。许多崔氏远亲，包括李氏家人在重大节庆日时会汇聚于此。崔氏会向远亲寻求物质上的帮助。由于这个混乱时期没有学校，崔氏就依靠彼此对子孙进行教育。[46]

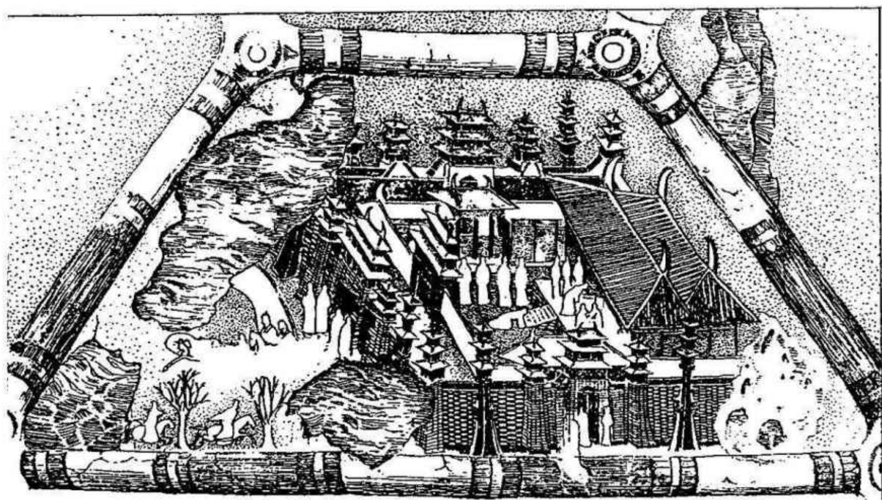


图**17** 描绘乡野中有护城河、围墙的聚落，西魏画中的一个细节，石窟，麦积山，甘肃天水附近

公元431年，北魏朝廷试图招募崔氏和其他大族的成员，但是没有成功。只有在北魏于公元493年迁都到洛阳并实行了汉化政策后，崔氏家族成员才开始离开本家，在朝中任职，先是武将，后为文官。公元523年六镇起义时，他们又去做武将，但是崔家不同的分支选择与不同的政治派系结盟。因此，在为北魏服务的几十年里，崔氏不再是一个团结一致的家族，

在很多情况下，对朝廷的忠诚取代了对家族的忠诚。北魏分裂为战火不断的东魏和西魏，更加速了这一趋势。家族中的几个分支定居在西魏都城长安，切断了与家族其他成员的有形联系。家族成员必须在地方性职务和为朝廷效力之间做出选择，选择朝廷的人，还必须在危险的要职和安全的卑职之间再一次选择。这种选择的结果是，6世纪晚期，崔氏家族失去了他们在地方的影响，所有在政治上活跃的人都离开了本家，本家也不再是家族的核心或者战乱时期的避难所。

其他东北的大族放弃了他们的本家并分散到各处。公元589年隋统一中国，吸引那些雄心勃勃的人的是在新都城复国的“拉力”。而“推力”则是公元485年均田制的首次实施。这使农民可以不通过大家族的资助就获得土地，大族因此失去了在当地社会的统治地位。此外，隋朝鼓励地方官员限制门阀，废除九品官人法，消除了地方可任免的一些官职。这些政策进一步削弱了北方大族对当地的影响，以防他们在当地不出门户就能做官。[47]

因此，所有唐代史料中有记载的崔氏，都是那些放弃地方势力在朝中为官的崔氏的后代，其他的家族也有着同样的经历。就这样，北方大族通过组织共同体，把宗族和亲属联系起来，捍卫其在地方的势力，还把那些有机会做官的人写进家谱，而组成独有的世系关系。许多家族成员不再居住在一起，也不再相互帮助。任何几代人里没有做官的家族分支，都会逐渐从在乎官职的家族宗谱里消失。由于对朝廷和官僚机构越来越重视，北方大族的价值观和行为方式渐渐与南方人融合，他们几个世纪以来就一直更愿意在朝中做官，而不是回到地方本家，甚至不惜牺牲家族关系，以换取官职。[48]

虽然南北主要大族的行为方式和价值观开始融合，直到唐代他们之间的区别依然很明显。8世纪中期关于家族和宗谱的作品[49]中，唐人柳芳说过：

> 山东之人质，故尚婚娅，其信可与也；江左之人文，故尚人物，其智可与也；关中之人雄，故尚冠冕，其达可与也；代北之人武，故尚贵戚，其泰可与也。及其弊，则尚婚娅者先外族、后本宗，尚人物者进庶孽、退嫡长，尚冠冕者略伉俪、慕荣华，尚贵戚者徇势利、亡礼教。四者俱弊，则失其所尚矣。[50]

上面这段文字可以看出南北差异带来的持久影响：北方都有相对朴素和军事化的传统，南方却一直强调文化和个人才智。

国有土地

在中国历史上，自汉朝以后的几个世纪里，特别是在北方，人们对国有土地有一种特有的依赖。早期的秦汉帝国留下大量土地在自耕农手中，他们向国家交税并服役。其次就是国家拥有土地，由奴隶或佃农耕种，以提供财富来支付当地政府的开支。然而，汉朝时出现的地主所有制已经在挑战这个体制，汉朝灭亡之后的内战又迫使更多农民寻求强大部族的庇护，即在他们的土地上做佃农。这些地产变成经济和军事周转中心，这些地主既可以给中央政府提供潜在的支持，也可以对其造成威胁。

从3世纪开始，没有哪个政府能够挑战这些拥有土地的豪强。相反，三国时期所有统治者都效仿他们，把废弃的土地分配给避难者，避难者通过交税和服兵役等来换取政府的保护。汉朝就建立起农业殖民地，以发展边境地区，巩固国防。在曹魏时期，政府赠予的土地则是采取内部迁徙的方式经营。[51]

公元196年曹操在许都附近屯田，这是关于屯田最早的记载。黄巾起义时有很多被征用的土地和被逃难农民抛弃的荒地，这些都被赏给了投降的叛乱者和避难者。在战乱中，成为屯田客的前景很乐观，因此进行的都是自愿选择。但是随着这一制度在之后的几十年里不断扩张，直到覆盖曹魏所有的郡县时，需要通过征召才能招到去这些荒地的人，有时人们也会逃跑。民屯的管理有别于军屯和常规的地方政府。政府对屯田进行了物理隔离，常规的管辖区域内会划分出一片田地，另由不同的机构管理，或者干脆一整片辖区都改为民屯。负责屯田的主要官员与县令地位相似，因为俸禄差不多，而且当屯田被废止后，典农官自动变为郡县官员。

屯田客最初向政府租借耕牛的时候要支付一笔固定的费用，后来逐渐转变为分成制（收成与国家分成），如果屯田客自己有牛的话只要交出50%的收成，如果是向政府租借牛的话就上交60%的收成。这些租税很可能比得上地主对佃户的租税了。除了提供耕牛以外，政府改进了某些地方的灌溉系统，并引进新的农业技术，使其更适合屯田，因为政府对一切劳动进行密切监督。交租似乎已经成为他们唯一的义务。

军屯晚于民屯出现，主要为曹魏南征供应军粮。记录最详细的就是淮河河谷一带的屯田，主要是为了向执戈对吴的军队提供粮草。公元223年设度支尚书分管税收，同时也负责屯田。军屯被分割成整齐的营地，60人为一营，一边戍守郊外一边屯田。佃农是主要劳动力，所要交纳的租税和民屯一样。唯一的区别是这些人除了要交粮外还需要服兵役，而民屯则不用。每个士兵得到3英亩土地，交租后，有足够的盈余来养活一个小的三人家庭。这些“军户”是世袭的魏军人中最重要的成分。

曹魏政权也有管理农业人口的常规行政机构。曹魏取消了汉朝的人头税，也取消了按田亩预期收成向各户征收的粮食税，只按户收取布税，以及按

亩征收土地税。这些转变使征税所需信息量减小，也反映出了国家在进行充分的人口普查方面和评估土地质量方面的能力不足。之所以发生这些变化，很可能是因为屯田为国家收入提供了重要的补充。

我们有限的文字材料显示，军屯最初能提供足够的军粮，它们在全国范围内的扩张也支持这个结论。然而，公元264年，司马氏灭魏之前，颁布了一条法令，废除了管理农业屯田的官位，“以均政役”，这样就把屯田客视为和其他农民一样。有几点原因可以解释这个问题。自从220年曹魏建立以后，曹氏统治者为了获得高官的支持，允许他们租借耕牛，并让他们管理农业屯田。这些官员有权雇佣佃户，并安排他们从事商业活动。这些权利的合法化，驱使这些官员霸占田地和佃户为己用，屯田逐渐变成官员的个人地产。

另一个废除屯田的原因是，公元263年征服蜀国后，不再急需屯田。民屯的废除标志着政府回归更传统的管理形式。对付孙吴的军屯仍然继续运作。农屯的废除让那些司马氏扶持起来的世家大族非常高兴，因为他们能逐渐培养起自己的势力，好正式取代曹氏。

280年西晋重新统一中国，它虽然是短命的王朝，但是重建了国家的土地政策。从现存的资料里找不到政策的细节，也找不到施政的具体力度。[52]不管怎样，八王之乱以及后来朝廷的南迁使西晋本已经有限的权力又大大缩水。虽然名义上，东晋限制了大地主家中佃户和荫客的数量，尽管统治者想要通过“土断”使人口登记和土地持有合理化，建康政权并没有自己的土地，也缺少控制其他土地所有者的权力。[53]

尽管自汉朝就主张（公元336年晋朝再次颁令重申）所有非农业用地——山林沼泽——归国家所有，自北方南迁的世家大族依然无视法令，在山脚下和刚被抽干的沼泽低地建造自己的别墅和园林。少数试图禁止占山护泽的法令都是无效的，虽然国家偶尔为了开发山泽资源而实施屯田，但大部分田地都流入少数几个门阀大族手中。灌溉和排水系统对于南方的开发也是至关重要的，但是这方面世家大族也比国家发挥更重要的作用。[54]

惊人的是，没有出现限制农田积累的法令。南方政府试图在他们的北方边界实行军屯，总体上来说没有成功。实行民屯的主张要么没能实施，要么被地方官员当作为自己敛财的渠道。南方有一部分国有土地被发展成了“营田”，可以支付朝廷难以支付的部分官员的俸禄。由于这项政策对于大族而言非常有利，所以毫无意外获得了成功。但是到了梁朝，即便是这些土地也被门阀大族占有了。

国有土地在南方扮演了一种次要的角色，它们在北方却仍是至关重要的。事实上，所有非汉族统治的朝代，除了慕容部落建立的燕国，都强制数以

万计的人们定居在他们都城周围，从事畜牧养殖和农业活动，以此来供养国家和军队。这与曹魏时期在许都建立民屯的政策几乎没有差别，但历史上有关这些实践活动的资料几乎为零。

唯一不缺乏细节的是，北魏强制性地把定居居民转变为“僧祇户”（他们服从于佛教寺院的管理）[55]。公元469年，沙门统昙曜奏请“平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为‘僧祇户’，粟为‘僧祇粟’，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为‘佛图户’，以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟”[56]。这个建议被批准了，《魏书》写道：这些连同“佛图户”一起的制度使得各个寺院有了世代农奴，并很快在各州镇、各个军事驻地实行开来。476年昙曜再次上奏请求“凉州（今甘肃）军户赵苟子等二百家为僧祇户”。

昙曜所提到的地方易于生长抗旱的粟米，表明这些田地通常选在干燥或更边远的地带，刚刚被开垦出来用作农业耕地。六十斛的数字表明约有一半的收成要作为租税上交。其他资料表明：佛寺和国家向佃户提供耕牛，这和早期国有土地的管理模式类似。寺院也会提供农具并协助灌溉。一般是在对土地进行调查和评估之后才实行这样的屯田。

“僧祇户”的实行类似于早期的民屯，由于和佛教有关，所以政策会有所调整。寺院荫附民依附于寺院，由犯了罪被判服苦役或死缓的劳动者和奴隶组成，这种制度体现了一种新式的赦免，即通过佛教的教化来拯救那些失足的人。

粟米被专门当作救灾粮，这说明朝廷愿意践行佛教所强调的慈善之举，也借此将政府的传统职能转嫁到佛门。如同赠予土地或财产等其他形式，这些“僧祇户”很可能会成为寺院永久不可分割的一部分，依附于寺院内律，代表了一种新的所有权，随着佛教的兴起在中国逐渐发展起来。[57]

北方国有土地的主要制度是均田制。公元486年，北魏孝文帝采用了在晋朝体制基础上的修订版本。为了加强皇权，国有土地以家庭[58]为单位，分给农民，农民需要交纳赋税和服劳役。经过不断修订完善，这一政策在随后的北齐和北周继续沿用，一直用到唐代。它规定了每一户已婚夫妻在其劳动能力或者说是纳税能力的基础上，都可以获得政府授田。土地依旧归国家所有，当夫妻不能再交税或提供劳役服务时，土地再归还给政府。

如果一户有不止一个成年男子，从理论上来说，授田会翻倍。有奴隶的家庭，每个成年男奴隶也会分到一块土地。西北地区和其他地区不同，土地也分配用于畜牧。在有些地方，土地会休耕一年以提高以后的地力，故从理论上讲，授田一般按照休耕的频率加一倍或者两倍。用于制造丝绸并交纳赋税的桑田可作为世业田，终身不还，还可以世袭。由于这样的土地在

有产出以前需要几十年的培育，因此会在家族内代代相传。理论上，家庭的土地拥有量在总数上是有限制的。[59]

因为均田制的目的是将尽可能多的无主荒地用于耕种，所以最初的授田数量是非常重要的。但是有些地方耕地稀缺，大多数家庭只分到远少于法定数额的土地。法律也试图限制官员和世家大族兼并土地，但是这样的限制和汉代的措施一样，都没有效果。[60]

关于乡村生活的作品

在东汉灭亡后的几百年里，中国的乡村变化非常大，不仅仅体现在生活中，也体现在文化上。在陶潜（365—427）的著作中，我们发现了现存最早的以个人名义写著的关于农业生活的诗歌。[61]钟嵘在其《诗品》（完成于517年之前）中称陶渊明是“隐逸诗人之宗”，陶渊明中年辞官归里，过着“躬耕自资”的生活，在畅快的饮酒中逃避人生。虽然相对富裕的陶渊明以贫穷农家的语气来写诗，被嘲笑为虚伪之举，但他的诗文描绘了他所亲眼看见、亲身经历的乡村生活的兴衰。

陶渊明的诗作开启了一个新的派别——田园诗。诗中描写了乡村风景和诗人所理解的田园生活。尽管有时这种诗也很像西方的牧歌，但陶渊明和一些效仿他文风的诗人的作品，以描绘现实和细节为特征，西方的牧歌很少涉及这些。[62]除了描写退隐山居的诗词外，陶渊明还创作了叙事散文《桃花源记》，“桃花源”在中国文学史上成为世外桃源最经典的意象，隐居与世隔离的山野，从而摆脱污浊的城市和庙堂的纠葛。尽管描写的是理想中的乌托邦，这篇散文在细节上非常贴近现实，桃花源的一些事物，还有人们的生活方式都非常接近真实的乡村生活。这篇散文所虚构的理想社会，只是消除了现实中的阶级局限和对环境的肆意破坏，其他没什么太大不同。通过这种方式，陶渊明的生活和写作反映了另外一种归隐生活，即与农耕乡村而不是山野风光紧密相连。[63]

陶渊明的作品试图捕捉农耕生活的真实体验，这一点体现在他的对句中，其中有很多关于不可测的天气、蝗灾和自然灾害的描写：

弱冠逢世阻，始室丧其偏。

炎火屡焚如，螟蜮恣中田。

风雨纵横至，收敛不盈廛。[64]

其他的叙述没这么戏剧化，但也都谈到了农耕的困难，下面这两句诗自汉诗改编而来，仍与农耕经历有关：“种豆南山下，草盛豆苗稀。”[65]在这样的观察中，我们体会到了世俗生活中人们的烦恼，以及伴其一生的各种一而再，再而三出现的灾难，人生完全受不可预测的大自然的摆布，这在中国文学史上尚属首次。

陶渊明的诗歌也描写了农民勤耕不辍的劳动生活，在诗中，“晨兴理荒秽，带月荷锄归”[66]。此处以月为伴，象征的不是月下独饮，也不是以月为媒抒发对消逝爱人的情思，而是指从白天劳作到深夜。“带月”的月只是另一种工具，能让诗人在太阳落山后还能继续劳作。

有时，生活的负担和回报之少几乎要将诗人压垮：

躬亲未曾替，寒馁常糟糠。

岂期过满腹，但愿饱粳粮。

御冬足大布，粗絺已应阳。

正尔不能得，哀哉亦可伤！

人皆尽获宜，拙生失其方。

理也可奈何！且为陶一觞。[67]

与西方的牧歌不同，与同时代人赞美园林和大自然的诗亦不同，陶渊明的诗反映了，在乡村即便辛勤劳作，也常常难以解决生存问题。

在描写农村生活时，陶渊明经常引用钟嵘所谓的“农民话”，到处都提到村野小巷、平地、犬吠、鸡鸣、嫩芽、大豆和粟米、冰霜、松土以及各种各样的农耕用具。[68]村民的语言不仅为他的诗歌提供了词汇，有时还直接与诗歌主题有关，比如：

时复墟曲人，披草共来往.

相见无杂言，但道桑麻长。[69]

这里，庄稼的生长不仅反映出农民的劳作，也体现出他在表达言语和社交互动方面的局限性。

在这些最有名的特征中，陶渊明的诗也描绘了农耕生活中的喜悦。但他主要描写的是这种喜悦的局限性，它只和肉体感官有关。相对照于陶渊明逃避城市生活所带来的喜悦，乡村生活中的欢欣则更为质朴。这种喜悦感只是农民辛勤劳作和历经艰难困苦的一个注脚，在如此艰辛的劳作之后，休息、粗茶淡饭和劣酒就已经能带来最大的享受。对此，最著名的庆贺诗句是“坐止高荫下，步止荜门里。好味止园葵，大欢止稚子”。《止酒》中的其他诗歌提到了床上简陋的铺盖、粗糙的衣服、用于充饥的粗劣谷物，而另外一些诗歌却描述了乡村的宴会，主人与邻居共享美酒、吃一整只鸡，并荆薪代烛。[70]

陶渊明的田园诗中一个显著的特征是：他多次提及自家的酿酒，有时似乎这已成为他活在世上最大的安慰。[71]对乡村的愉悦的幻想，其中有时也会掺杂对已抛弃的城市生活的念想，陶渊明在《和郭主簿二首》中写道：

蔼蔼堂前林，中夏贮清阴。

凯风因时来，回飙开我襟。

息交游闲业，卧起弄书琴。

园蔬有余滋，旧谷犹储今。

营己良有极，过足非所钦。

舂秫作美酒，酒熟吾自斟。

弱子戏我侧，学语未成音。

此事真复乐，聊用忘华簪。

遥遥望白云，怀古一何深。[72]

即使是田园诗派的代表人物，对其而言愉悦的乡村生活仍是一种自我放逐。

第6章
中国与外部世界

公元前221年，秦国以四处征战第一次创建了中华帝国，这次统一也大体上确立了汉族与汉文化的边界。东汉尝试将帝国扩展至北方草原、中亚、辽东半岛、朝鲜半岛以及东南亚内陆，但没多久就失败了，这些地区也超出中央的掌控。然而，周边的非汉族文化在中华文明中扮演了很重要的角色。汉朝覆灭后，中华帝国有大约一半的时间都是由他们统治，他们的邦国一起组成了帝国，他们的族人统治着中国的核心地带——黄河流域。反而是没有接受中国统治的周边民族，吸取了很多中国文化与政治方面的特色，公元589年，中国重新统一后，他们成为大东亚圈甚至泛亚体系当中的一部分。

为了分析方便，我们将中国周边的民族划分为三个群体。从北方到西北，分布着游牧民族，他们创造的政治形态完全不同于汉人的模式，但也和汉人国家形成了共生关系；[1]靠近东北地区居住着半游牧民族，其中包括拓跋鲜卑，他们建立起游牧军队与汉人官僚机构相结合的国家；最后，东北、东南、西南与西部有些原住民，他们要么建立起以贸易为主的城邦国，要么建立起农耕国家。到了唐代，这些小国形成了一种复杂的贸易体制，同时，他们都用汉语书写，采取汉人的行政管理制度，并有共同的信仰——佛教。

中国北方的游牧民族

首先，游牧民族的政权有两种形式：在北方与西北生活的是纯游牧民族，他们生存于汉地之外，定期贸易，需要朝贡，还经常进行劫掠；另一种位于东北，他们有双重性，把游牧军队和汉人的官僚机构结合起来，并向农民征税。[2]前者以匈奴为例，汉朝统治的多数时期，他们控制着中原以北地区；后者以拓跋鲜卑为代表，其所建立的北魏在5世纪重新统一了黄河流域。

当汉朝崩溃时，北方游牧族群的行为表明，在向中国内部定居与在汉朝军队服役的过程中他们与汉帝国间产生了一种共生关系。与其说这些游牧族群试图征服新领地或建立属于他们自己的王朝，不如说他们首先要在军阀中寻找新的保护人。后来的曹魏与西晋继续向游牧部落的首领提供报酬与贸易权，来换取游牧民族的军事支持，游牧民族的骑兵对于中原王朝的军

队至关重要。[3]然而，随着西晋在八王之乱中瓦解，这种资助不复存在，游牧族群的首领不得不寻找新的权势去仰仗。

最早进行尝试的是匈奴的首领刘渊（304—310年在位），他曾在西晋做过质子，深受汉文化影响。他试图为自己的前赵（或称汉赵）王朝建立汉式的文官体制。事实上，由于他的家族曾被汉朝皇室收养，他甚至声称要复兴大汉王朝。然而，这样做只能让他和他的儿子们与部落里的族人疏远起来，这些族人仍是真正的权力基础，从未在汉人那里获得过支持，也因此，汉人仍然将刘渊视为胡人领袖。

第二个领袖是石勒，他早年曾是刘渊手下的将军，石勒通过采取大规模劫掠汉人的政策来直接获取财富。这种部落传统以及对战利品的分赏吸引了很多人，他们从刘渊那里叛逃过来。公元319年，石勒宣称自己的后赵王朝成立，329年，他摧毁了对手最后的残军。然而他们对中国北方的征服使得战争的机会减少，王朝获得的战利品也因此越来越少。招募汉人官员的尝试同样不太成功。石勒的儿子兼继位者石虎，通过掠夺乡村与任用外族官僚来维系国家，但是在石虎死后，即公元349年，政权被冉闵推翻。冉闵是石虎的汉族养子，他在首都邺城领导了对胡人的大屠杀。[4]前秦曾短暂地统一了中国北方，它的整个发展模式也与此类似，即通过军事上取得的战绩来吸引同盟，但这之后没能建立起一个日常的官僚管理机制，所以在战场上受到重创之后很快就覆灭了。

从根本上说，中国的游牧政权需要建起一个文官体系，能执行日常行政事务，并从牧民那里征收固定的赋税。在东北地区，国家发展逐渐开始采用匈奴模式，以贸易为基础，向中华帝国朝贡，并对其他地区进行掠夺。东北地区有农耕者在此定居，有草原牧民，还有住在森林里的居民，他们将打猎、捕鱼和采集野果与农业发展相结合。这种多样的经济基础，随着居民与定居到这一地区的汉人接触的加深，促进了融合着游牧族群骑兵与农业社会官僚行政体系的国家的建立。公元前108年，汉武帝在东北设立了郡，但这仍是远离中国经济与人口中心的边疆地区，因此也远离了在这些中心地区发生的战争。当汉帝国分崩离析之时，这一地区被军阀公孙氏占据，一度享有和平与稳定，因此很多汉族人由华北平原逃难至此。

东北地区的部落被称为鲜卑族，其中包含很多独立的民族部落，并没有一个统一的组织。其中最为成功的一支是慕容鲜卑，他们最早引起人们的注意，是因为帮助了曹魏王朝来消灭公孙氏军阀。[5]在公元281年，晋朝授予慕容鲜卑统治者“单于”这一匈奴首领的传统头衔，这既显示出这一头衔仍留有余威，也显示出慕容鲜卑一族愈发的重要。慕容鲜卑的第一位单于首次让他的儿子们接受了汉族文化教育，并且采纳汉族的风俗，但与同时代的匈奴刘氏家族不同，他和他的子孙都没有建立一个完善的汉化的朝廷。相反，他们逐渐发展出一个混合制的政体，由于慕容廆（283—333

年在位）进行了长达50年的统治，政权稳定，所以双方的政体也更加容易地融合到了一起。

在慕容廆统治的头十年中，大部分的时间都在进攻相邻的扶余王国，这一王国位于今天的中国辽东省[6]与朝鲜。这些战争俘获了大量的俘虏，他们要么被卖与汉人为奴，要么作为佃农被安置在慕容鲜卑的统治辖区内。294年，慕容廆建立新的都城，并正式在全国范围内鼓励耕种。他甚至向晋朝请求赏赐桑树种与蚕虫。这一系列措施落实得很好，到301年，慕容鲜卑已经能在临近的晋朝州郡受到洪涝灾害时为其提供救灾粮。粮食由汉人的行政官员前来收集，他们也是来对慕容领地内的农业发展进行监管的。

汉族谋士也非常重要，他们来到慕容领地，通过提出建议，吸纳汉族步兵与攻城器械专家来强化慕容氏军队。这些新的军事力量使慕容鲜卑能够在302年击败曾经比他们强大的宇文鲜卑，从而获得稳定的根基，在八王之乱时，很多汉人到此避难。308年，慕容廆自封为“大单于”，但不久以后他仍接受了即将衰败的晋朝授予的头衔，这帮助他吸引来更多汉人官员。这种双重头衔体现出慕容鲜卑国家融合一切的特点。慕容鲜卑从322年开始侵吞邻近部落。这个国家同样采取了建造坞堡的策略，以保护村民免受来自中部平原的游牧部族的骚扰之苦。这一策略在338年证明了自身的有效性，那一年石虎的军队入侵却遭遇惨败，也使得慕容鲜卑有机会向南与向西扩张。

鲜卑部落像很多游牧族群一样，实行兄终弟及制，这一制度曾导致不少中国内外的胡人小国发生内讧并覆灭。为了尽可能减少继承王位引发的争议，慕容鲜卑改用汉人的子承父业制，统治者的兄弟与叔叔们则被指派为权重位高的将军或官员。这一政策试图使王朝成为整个统治家族的集体财产，并且减少（并没能完全消除）兄弟间的斗争。

通过这样的改革，慕容氏建立了一个庞大的国家，从东北一直向南，一直延伸至淮河。来此避难的汉族文人成为官府要员，而游牧部落民则组成军队的核心，这支军队中也有汉人步兵与攻城器械。从农民那里获得的税收，其作用等同于以前匈奴制国家中的贡赋和掠夺来的战利品。这给予统治者不计其数的财富，他们可以就此收买到部落追随者的支持，这些追随者作为雇佣兵或者当朝官员，依靠并依附于朝廷。对农耕的依赖使得农业发展越来越集约化，大量财富因此流入国库。337年，慕容鲜卑的统治者建立起一个新的国家——燕国，这个名称在这一地区有古老的汉文化渊源，并于353年自封为帝。

尽管这个国家（前燕）非常短命，但至少它有一项非常重要的成就。357年，燕国军队一举歼灭了游牧民族敕勒族的军队。伴随着鲜卑重心的南

移，敕勒部落在当时已经逐步崛起。这一胜利如此引人瞩目，以至于匈奴单于转而向慕容燕国效忠。在中国历史上，这是第一次由外族人统治的、掌握了中华帝国核心地带的王朝在边疆打败了困扰汉人统治者上百年的游民族群联盟。慕容氏不仅将他们的成功归功于有效地使用游牧骑兵以及军事技术，同时也认为是自己能理解游牧民族联盟是如何构成的以及他们的弱点在哪儿。像慕容氏这样成功的统治者会通过操纵联姻与鼓动部落内斗来把玩部落政治游戏，而且他们也比汉族政权更容易将失败的部落民融合到自己的国家中。在之后的中国历史上，游牧民族建立的王朝对草原的胜利一再出现，直到清朝最终打败了蒙古人，并将蒙古和现今新疆一带的少数民族纳入到中国境内。[7]

慕容鲜卑国家的扩张被苻坚阻挡，苻坚利用燕国朝廷的分裂，在370年征服了燕国。383年，苻坚南征失败，前秦就此瓦解。在此之后，慕容鲜卑的西邻拓跋鲜卑逐渐发展壮大，于396年控制了东北。拓跋鲜卑和慕容鲜卑一样，在国内双措并举，即采取燕国的治国模式，并在其官僚体制中大量吸收燕国的旧官员。拓跋珪重建军事力量之后，新兴起的北魏成功地把行政运行体系与由游牧士兵所组成的军队结合起来。这些游牧士兵已经将对部落的忠诚转化为对王朝的忠诚。这种联合使拓跋鲜卑在423年攻占了洛阳，通过425年和429年的两次征战再次控制草原地区，并且于430年再度征服关中地区，此前这一地区被古老的匈奴统治家族的后裔所占据。439年，通过征服统治河西走廊的凉国，拓跋魏王朝完成了对中国北方的重新统一。

拓跋鲜卑继承的不仅有慕容鲜卑的治国体制，同时还有他们控制草原的政策。399年，他们像慕容鲜卑一样，击败了敕勒部落，这使得一个新的草原势力——柔然兴起。拓跋氏有着关于草原生存的知识，使得北魏朝廷能够了解他们对手的弱点，这在关于是否进攻柔然的一次朝廷辩论中就可以看出：

> 且蠕蠕恃其绝远，谓国家力不能至，自宽来久，故夏则散众放畜，秋肥乃聚，背寒向温，南来寇抄。今出其虑表，攻其不备。大军卒至，必惊骇星分，望尘奔走。牡马护群，牝马恋驹，驱驰难制，不得水草，未过数日则聚而困敝，可一举而灭。[8]

遵循这些方针，拓跋魏的每一代君主都至少要发动一次对柔然的大规模进攻，每次都夺取了大量民众与牲畜，柔然需要花数十年的时间来恢复。这些民众与牲畜为北魏边疆沿线的卫戍部队提供了补给。这种政策执行了一个世纪，使柔然处于相对弱小与分裂的状态，直到北魏在492年发动了最后一次对柔然的战争。只有在迁都洛阳，边疆部队被北魏朝廷渐渐疏远之

后，柔然才再一次发展壮大，成为重大的威胁。

尽管如此，纵贯整个南北朝时期，没有一个游牧民族国家能够复制匈奴的成功，即通过夺取中原地区的财富为建立草原帝国打下基础。直到589年隋朝再度统一中华时，突厥控制着北部与西部地区，他们效仿匈奴的发展模式，并要求中华帝国交纳一定钱财，以此来建立和平关系，并获得军队人马的支持。之后的唐朝皇室源自中国西北的部族，有些军事策略与军事实践和与之通婚的草原游牧民族非常相似。最初，如同北魏王朝一样，唐朝统治者也善于利用游牧民族国家的组织弱点。唐朝的第二位皇帝成功打破突厥联邦，并在630年和647年的两次大规模战役中击败了他们，由此被尊称为天可汗，同时统治中国与突厥。然而，这一成功并没持续很久，他的后继者们很快就失去了对突厥的控制。突厥又恢复到他们原来的模式中，一会儿发动战争，一会儿要求纳贡。[9]

与北部游牧民族不断发展的关系，对中华帝国体制的本质产生了重要的影响。早期秦汉帝国的关键特征之一就是能自觉地超越战国时期形成的地方地缘与风俗，并高出一筹。国家的特征是：对神圣的统治者（“天子”）产生个人崇拜；在帝国政令之下，建立了一个人造都城，将天子当作国家的中心；使用一种在经典文献基础上产生的、脱离了日常对话的正规书面语言；官员要离开自己的家族与社群去为皇上效力。早期帝国体系的空间范围被汉文化的范围所界定。这种在文化上叠加政治的行为，因同时代北方匈奴帝国的出现而被强化，从而创造出一个两极世界，分成被汉人国家统治的“文明”的农业民族与被单于统治的“野蛮”的游牧人。

游牧族群向中国内地大规模地迁徙与定居，他们被征募为兵或在朝廷做官，匈奴帝国瓦解之后，定居民族与游牧民族间的政治划分不再那么清晰。这就产生了一个更广阔、容纳万物的世界秩序，过去截然不同的两种政治生态也能融合在一起。唐朝的第二任统治者唐太宗（626—649年在位），认为自己是汉族的皇帝与突厥的可汗的合体，“自古皆贵中华，贱夷、狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母”[10]。更宽泛地说，在唐朝的第一个世纪里，大约170万外国人成为唐朝臣民。这些日本人、朝鲜人、粟特人和其他国家的人在官府中扮演重要角色，常被授予最高的军事职位与文官职位。

但是，权力却向相反的方向发展：游牧民族的首领在一个帝国内统治汉人与胡人。第一次出现这种情况是在北魏，并在此后的中国历史上一再重演。尽管数个世纪以来，都有一些文人认为汉人不应当为“野蛮人”的统治者服务，事实上，大部分汉族精英愿意臣服于任何征服者，只要他们能建立起像样的都城，举行祭天仪式，支持国家正统经典研究，并且提供官职与俸禄。虽然有时这种投机主义会受到批判，但这种行为接受了建立更普遍帝国的真正内涵，也通过一个统治者是否能将边缘地区的民族纳入其疆

域来判断他的合法性。

通过这种方式，北魏和其后的游牧民族王朝迈进一步，超越了地域局限与对地方的忠诚，而此前正是因为这种超脱才能从纷乱的战国割据中建立起统一的国家。以后的观念主张对汉族及其文化保持绝对的忠诚，这标志着帝国模式向民族国家的现代观念的转变。“征服者王朝”在中国历史上的关键角色及其在帝国模式内的合法性这一问题，已经成为很多日本学者研究的话题。尽管这些研究有值得商榷的政治目的，因为它们试图证明日本统治中国的合法性，但它仍说明了一点，即所有的中国王朝都是建立在军事力量的基础上。从东汉起，外族军队及其文化便成为这种力量的基础，并且从民族国家的角度出发，“中华”帝国从来就不完全是“华人”的。[11]

定居的邻邦

当北方的游牧部落以劫掠、进贡或征战与中华帝国发生关系时，东北的族群（生活在今天的朝鲜与日本）、东南的族群（生活在今天的越南）以及西南的族群（生活在今天的云南与贵州）定居下来，他们通过模仿中华帝国与其联系起来。如同“中国”这一称谓，韩国、日本和越南这样的称谓也不合时宜，因为直到南北朝时期才出现了后来将这些地区统一的政权实体的雏形，他们之所以能够诞生也是和中国有密不可分的关系。

每隔一段时间，中国周边的独立小国就会按一套授权程序建立起来。某位酋长向中华朝廷进贡，然后获得“王”或者“公”的爵位以及与爵位相当的印信。朝鲜半岛北部较早出现的国家是高句丽，公元32年的时候便向汉朝进贡，以后获得王爵。在半岛南部，晚些时候出现了一个国家——百济，其于372年与晋朝建立联系，386年它的统治者从中华朝廷获得将军之职及带方郡王的资格。在3世纪，卑弥呼——日本一座小岛上的一位女祭司兼酋长，试图从曹魏朝廷那里获得官爵。5世纪的时候，日本派来十几个使团，希望从中国南方的政权这里获得爵位头衔。这些官爵是非常有价值的，因为它使得当地有野心的酋长将自己与竞争对手区分开来。这些官爵反射着中华帝国的光彩，也增强了他们创建国家的能力。[12]虽然要的只是形式上的臣服，那些接受官爵的人也有可能积极地去消除汉文化的影响，甚至打击汉人军队，但是在东亚，语言的形成和治国的理念还是围绕着中国模式而形成的。

朝鲜与日本国的形成，同样受到越来越多四处游方的僧侣的影响。当朝鲜与日本转信佛教，对于那些寻求教化与经典佛经的人来说，中国就成了主要的朝圣地。他们回到家乡时，不仅遵守着佛教戒律，同样也描述着中国，成为中国文化的现身说法者，还将很多书面的资料带回家。同样，商人和贸易者把很多商品与技术从中国介绍到周边国家，使之逐渐采用中国

模式。

朝鲜半岛上政权的出现也体现出了这个过程。汉朝的创建者在辽东郡以东建立了一个附属国。该国的第三代王在公元前109年的时候杀掉了汉朝官员，于是中国军队占领了这个地区并建立了四个郡。在接下来的一个世纪里，朝鲜半岛上的平民百姓与中国其他州郡享有同一种文化。与鲜卑族有关系的部落民继续按传统方式生活，因为大规模的移民，精英文化从中国的中部平原地区进入到今天的朝鲜。但是在公元106年之后，鸭绿江边的高句丽将汉朝的势力向西推到辽东，成为第一个从中国独立出来的附属国。[13]

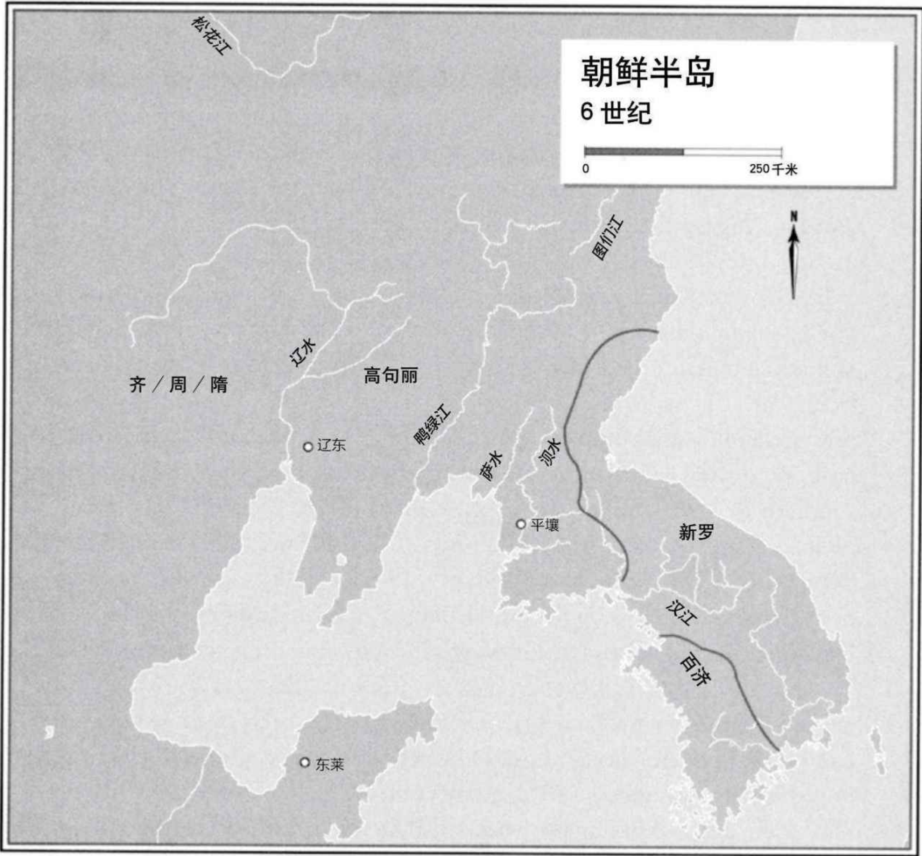
244年，高句丽被曹魏军队征服，但是当晋朝瓦解时，它又恢复了独立，并占领了以前汉朝设立的诸郡，334年控制了今天的朝鲜与中国吉林省以南地区。与此同时，慕容鲜卑占领了扶余的大部分地区，并在342年给予高句丽沉重的打击。高句丽很快恢复过来，并且在373年（此时慕容氏已经被苻坚摧毁）建立了一个中华式的太学，借鉴晋朝的法律体系，并开始信仰佛教。在接下来的一个世纪，高句丽将朝鲜半岛的大部分地区置于其控制之下，成为一个主要的地区强权。[14]

在4世纪的后半期，在高句丽从北方向朝鲜半岛南部扩张的同时，朝鲜半岛的西南角出现了一个小小的城邦国家——百济。（地图11）369年，百济打败了从前统治它的领主，并很快受到在建康的晋朝廷的承认，还被授予官爵。415年，这些官爵被提升到王爵。分散的史料表明，百济与晋朝间的关系远远不止于官爵授予。百济使者的姓名显示他们可能有中华血统，6世纪早期百济墓葬中的砖石也与中国南方的款式一致。百济本纪同样记述了百济朝廷如何借鉴中国的建筑、音乐和诗歌形式。百济成为这些实践活动的主要中心，同时也是佛教中心，后来这些文化经由百济传到日本。[15]

南北朝诸朝仍将朝鲜半岛上的国家视作独立政体，6世纪末重新统一的中华帝国却理直气壮地坚持重新对朝鲜半岛恢复统治。正是因为一系列试图征服朝鲜的争战都遭遇失败，才导致了隋朝的灭亡，唐朝的第二位皇帝对高句丽的征讨也失败了。新罗是第二个依附中国而生的朝鲜半岛国家，形成于朝鲜半岛东南地区，在它的配合下，中国人最终征服了高句丽。接下来，新罗——不是中国——占据了半岛。

倭国的逐渐兴起与朝鲜相似，但是时代上要更晚一些。除了在3世纪向中国派遣使者，卑弥呼女王仿制了中国样式的青铜镜与军旗，以此展示她与曹魏朝廷的捆绑式关系，并提高自己的声望。卑弥呼死后，中国与倭国的关系一度中断。413年以后，十多批倭国使者被派遣到南朝，要求南朝授予其官爵、官印、青铜镜和军旗。502年后，倭国停止遣使。600年至614

年间，倭国恢复遣使，派遣到隋朝朝廷的使者不再渴望头衔，因为倭国这时已经建立起一个统一王朝，所以头衔已经没用了。倭国使者希望学习中国的制度，希望强化贸易关系。6到7世纪时，倭国朝廷自己经手绝大多数与中国的贸易，并且通过进口来的这些奢侈品获得声望，这也有助于中央集权的形成。在唐朝统治的3个世纪里，日本派遣遣唐使共16批，来访日期完全是凭倭国朝廷的兴趣所至而决定的。[16]



地图11

然而，大多数输入倭国的中国物品都是从朝鲜半岛传过去的。除了新型的甲胄与冶铁术这样珍稀的货物之外，进口商品中还包括中国传统经典文献以及由朝鲜老师所教授的治国理政之术。佛教及其寺庙建筑同样也是从朝鲜半岛引入倭国。倭国的发展与朝鲜半岛西南部的百济密不可分，经过这几个世纪，日本南部沿海与朝鲜半岛的关系，其密切程度甚至超过了日本南部沿海与日本那些从海边难以到达的区域之间的关系。朝鲜半岛的移民

社会由中央朝廷管理，他们几乎完全独占这一时期的文字书写能力。[17]

日本逐渐崛起，或者更确切地说是邪马台不断兴起，这个国家依附中国而生，两者关系在7世纪早期达到顶点，体现在它全盘吸收了中国的官僚机构。在几十年里，日本又引入中国的书写体系，在中国刑法规范的基础之上建立了自己的法规，修建了中国式的都城，受中国的启发，编制户籍，分配土地，征收赋税，并将之与日本的实际结合起来。[18]日本人甚至开始将他们的统治者称呼为皇，并且像中国人一样，把他们自己描述为世界的中心。他们与自己身边的“野蛮人”也建立起了朝贡关系，在一些书信往来中，将自己的统治者与中国的皇帝相提并论。就这样，在不断学习中国文化与制度的同时，“和魂”这样独特的概念首次在日本的文献中出现。[19]

在南北朝时期，现在的越南一直没能发展成为一个独立的国家，但是由于不时就会被汉人攻占，它的政治也有所发展。[20]在第一个中华帝国形成前的500年间，这个地区，包括北越、广西省和广东省，属于东山文化区。秦朝统治此地之后，这里被称为岭南。秦朝灭亡后，这个地区成为南越国，独立存在了近一个世纪，只在名义上是汉朝的附属国。公元前110年，南越国才被汉帝国容纳进来。这一地区墓葬的陪葬品混合着中原式样与当地的越文化式样。公元40—42年，这里发生了徵氏姐妹领导的反叛，反叛被镇压后，大规模的汉族移民进入该地，但是这次反叛在现代越南的历史中被当作影响国家形成的一个中心事件。在这个世纪里，交趾（现代河内附近）与番禺（现代广州）成为中国与东南亚进行海上贸易的两个重要的船运中心。在城市之外居住着中国与外国的贸易者，城里的居民大多数是当地的土著部落民。

当汉朝瓦解后，岭南短暂地独立过一段时间，226年它被吴国攻占，并分裂成两个地区——交州与广州。264年这种区划官方化，是将南方分裂而治的第一步，最终这里将会成为一个独立的国家。在这一时段里，交州被几个主要的家族统治，他们与孙吴保持距离，转而和黄河冲积平原上的曹魏进行结盟。在接下来的几个世纪里，这些豪族，在李氏家族的领导下控制了这一地区。尽管他们在541年的第一次公开反叛以灾难性的失败告终。侯景之乱迫使梁帝国的军队于550年撤军，这让交州处于独立状态，直到602年隋朝占领该地区并重归统一。在唐朝早期的几十年里，交州乃至整个岭南都处于世家大族的统治之下，朝廷允许他们处置所有的地方事务。

正如同在中国国内，受过教育的人们说着彼此听不懂的方言，但却可以通过象形汉字进行交流，东亚这些政体和语言都不同的区域之间也使用书写文字来进行交流。这一点非常重要，因为汉字不仅代表了发音，还有特定的含义，并且相似的字符在东亚各国也有着相似的表意。其中不仅仅包括一些基本的政治理念，比如“北极星”皇帝和他的官僚，同时也包括家庭与

社会阶层结构方面的理念，这些理念常常在儒家或“东亚价值观”的标题下被集合在一起。尽管汉字在中国以外的地区或被改动或被彻底废弃，但是其中蕴含的意味被东亚各国的文人精英所接受，并以此来进行文思交流。[21]

新近出现的东亚世界不仅通过国家结构和书写体系联系在一起，其发展与相互间的贸易也密不可分。中国的东边和南边出现了很多新兴国家，使臣定期来中国的都城进行朝贡。通常商人也会随行，随着南朝贸易的繁盛，长江流域形成了与朝鲜半岛、日本列岛及东南亚之间的贸易网络。如此一来，海上贸易第一次成为中国经济中的主要因素。（图18）

在中原周边的定居者中，中亚——包括现在的新疆、阿富汗、巴基斯坦北部，还有前苏联的部分地区——在与中原建立起联系之前，由绿洲周围的城邦国家所占据。在汉朝与匈奴的战争中，汉人考察了这一地区并占领其东部。但是，随着晋朝的灭亡，中华朝廷与这些城邦国家之间所有的交往都中断了。一些核心地区——龟兹、焉耆、高昌、楼兰——继续成为贸易与佛教传播的主要通道。主要的文献翻译工作就在这些城邦国家进行，杰出的高僧也经过这里前往印度与中国。[22]在汉唐之间，因为佛教徒记录了他们的旅程，写成著作，这才使中国人对中亚西部及印度变得熟悉起来。在这些佛教徒中，最著名的是法显。[23]来自印度的经文在中国绘画、诗歌理论的发展中扮演了重要的角色，某些印度的文学体裁及其作品也给中国的文学写作提供了新形式的范本。



图**18** 描绘一只船的石碑，四川成都，**5—6**世纪

贸易与佛教

中国与外部世界交往的方式中，最重要的还是贸易。中国的对外贸易最初只是官府政策的一个副产品，而由于官府一直对商人存有疑虑，贸易大多为外国人所控制。在中华帝国早期，来自中亚绿洲城镇的客商们通过边境集市或朝贡的方式购买中国丝绸，再将丝绸运到邻近的城镇进行交易，这里的商人再把丝绸转卖给更靠西的城镇。沿着这条“丝绸之路”，经过无数次的转手贸易，丝绸到达印度、波斯，最终抵达罗马。无论在哪里进行贸易，丝绸都是贵重的商品，并常常在宗教仪式中发挥重要作用。[24]

从西方按着相反方向流入中国的商品，大部分是用来满足好奇心的珍稀玩物，或者是能让统治精英进一步自我膨胀的稀有物品：贵重金属、琉璃、奴隶、艺伎、野生或驯化的动物、毛皮和羽毛、罕见的植物和木材、异域食品、香水和药品、纺织品和燃料、世俗或神圣的艺术品，还有讲述国外风景的书籍与地图。[25]当这些珍稀物品作为贡品被带来，它们证明了中国统治者的权力与声望，因为他们居然能够传唤来自世界各地的贡品。如果是精英买走这些商品，这就彰显了精英的财富与品位。汉唐间精英的一个特征就是会对异域事物投入极大热情，这些新奇事物包括大胆创新的服

饰、敷面香粉、新乐器和歌曲、异域水果以及新的艺术风格和技巧，它们都成为决定中华文明的要素。

与商品及流行风尚一同进入中国的还有带来更深远影响的一些文化元素。最重要的是佛教，但是商人也带来了其他宗教，如摩尼教、袄教、景教及伊斯兰教。这些宗教不仅提供了新的宇宙观和组织人类社会的新方法，还创造出对新一类商品的需求，或者说，过去既有的商品有了新的用途，突然之间就变得珍贵起来。茶叶与白糖随着佛教的兴起而增加了需求，椅子也随着佛教从西域传入中国，从未来佛弥勒佛的画像就可以看出来，同时，椅子是冥想中不可或缺的工具，在寺庙中也会经常用到。[26]书写纸张的改良与印刷技术的发展也受到佛教信仰的重要影响，因为重复印刷制作经文被视作积累功德。[27]

在贸易发展中更为重要的是那些在中国无法获得，但是要在佛教仪式中使用的稀少的、珍贵的商品。[28]这一时期的头几百年见证了大乘佛教许多关键的早期经典的产生，大乘佛教强调虔诚、神性的佛陀、对万物最普遍的拯救，以及菩萨的重要角色。菩萨在得道以后仍选择留在世间以完成拯救众生的工作。这些经文强调慈善是一种美德，并将善行从为僧侣提供食物与住宅扩展到为佛塔（穹顶的墓葬纪念堂，这里保存着佛陀的舍利子）提供装潢与图画，随后又为那些摆放着佛祖画像的寺院提供服务。这些实践在印度佛教中已有很长的历史渊源，与之相伴出现的是寺庙社会。在中国，它们则是因为要强调俗家弟子的虔诚而推行开来。对于信徒来讲，获得特定的稀有商品是十分重要的，这些稀有商品被呈放在佛像前或寺庙中，也有一些情况下会收集在家中，仅仅是为了展示这些物品以获得声望。[29]

在这些物品中，最首要的是“七宝”。在最早的文本中，这些是指一个国王必须拥有的重要物品。在另一些更早的文本中，它们指未明确给予规定的珍贵物品。无论如何，《无量寿经》这本关键的大乘经典，介绍了一位神圣永生的佛祖，七件宝物必须是黄金、白银、天青石、水晶或石英、珍珠、红珊瑚、玛瑙或珊瑚。其后的文本提及要有红色的宝石，比如红宝石，还有一些文献中提到要有钻石。大量的佛教经典提到了这些宝物。一位乐善好施的国王命中注定会成为佛陀，他的宫殿就是由“七宝”组成，和极乐世界中的庙宇一样。佛教中的梵天常用这些物质来装饰。这些物质甚至成为道教天宫中长生树上的果实。在一些文本中，传说中载着信众前去接受启蒙的牛车就是由“七宝”装饰而成。在现实中，隋朝建立者于582年将他从一位僧侣那里获得的舍利子放置在“七宝”铸成的容器中，后来被分别装在30个红色的玻璃瓶里，在帝国全境内分发。因此，这七种象征着这个世界所能呈上的最美好的物件，也反映出了佛教信仰的物质方面。[30]

这些物质与遥远的极乐世界相结合并非偶然，因为它们是从遥远的西方来

到中国的。这一点在红珊瑚身上表现得最为明显。珊瑚在汉赋中象征宝贵事物，通常是用来描绘不死之地或皇帝居所的，曹魏与晋朝的统治者都曾将珊瑚安置在皇冠上。它也成为南方精英乐于向他人展示的一项宝物，如下面逸事所述：

> 石崇与王恺争豪，并穷绮丽，以饰舆服。武帝，恺之甥也，每助恺。尝以一珊瑚树高二尺许赐恺，枝柯扶疏，世罕其比。恺以示崇，崇视讫，以铁如意击之，应手而碎。恺既惋惜，又以为疾己之宝，声色甚厉。崇曰："不足恨，今还卿。"乃命左右悉取珊瑚树，有三尺、四尺，条干绝世，光彩溢目者六七枚，如恺许比甚众。恺偶然自失。[31]

石崇是一个贪婪的红珊瑚收藏者，据记载，他也是一位虔诚的佛教信徒。这一时期的历史表明珊瑚是罗马帝国的产品。印度文献证明珊瑚来自地中海与红海，是主要的贸易物品。一些中国文献也提到在中亚购得此物。[32]

"七宝"中的其他宝物也是通过长途贸易从遥远的西方来到中国。高品质的珍珠来自印度与锡兰，稍微低等的一些来自波斯，像这样的珍珠已经在北魏佛教寺庙的遗址中发现。最好的天青石来源于中亚西部。这个时期中国已经开始生产琉璃，在5世纪早期的一座墓葬中发现的琉璃器皿和黄金佛像是由一种吹玻璃的特殊技巧制作而成，当时中国还没有出现这种技术。除了来自异域的"七宝"之外，在佛教信仰中用到的焚香与各种香料也是从印度进口而来。[33]

与佛教相关的珍贵商品的长途贸易也逆向展开。中国丝绸的出口比佛教的兴起要早，依照朝圣者法显的记载，4世纪的时候，中亚各国在举行佛教仪式的时候就必须要用到丝绸幡了。在集会上，丝绸幡会悬挂在僧侣座位之上，运送佛像的时候也会举着丝绸幡。朝圣者宋云就随身携带了大量的丝绸幡，将之捐献给沿路所经过的寺庙。4世纪到6世纪，中国北方的统治者经常向中国或外国的僧侣赏赐丝绸，作为对他们宗教服务的肯定。随后的唐、宋王朝，这已经成为常例，皇帝会向著名僧侣特别赐予绣着金边的紫色丝绸袈裟，这种袈裟同样也被供奉给佛教雕像。

6世纪的时候，拜占庭和萨珊帝国已经开始自己生产丝绸。但顶级的中国生丝做成的丝绸仍然是贵重的商品。波斯和拜占庭逐渐设计出更适合他们自己口味的丝绸，这些样式流入中亚东部地区并深得人心，从而缩减了中国丝织品市场。在4世纪晚期，库车王在今天的新疆，向伟大的翻译家鸠摩罗什赐予由拜占庭制作的丝绸座席。尽管丝绸是国际贸易中占据首位的布料，佛教的传播同样也刺激了印度棉花的长途贸易，普通佛教徒看重这

种棉布，因为织这种布不需要杀生，而制绸则需要杀死蚕。[34]

佛教寺庙是奢侈商品的主要消费者，他们也有权如此消费。寺庙和佛塔用金子、银子、丝绸、珊瑚串珠、琉璃或较珍贵的石头装饰起来。如同玄奘在7世纪所描述的，佛教与复兴了的婆罗门信仰之间展开竞争，竟相将自己的寺庙装潢得更加炫目。[35]佛教朝圣者或其他僧侣在寺庙之间旅行，经常不得不花费或捐献大量的黄金或丝绸。尽管一路上沿途的寺庙会提供食宿，但陆路和海路交通都需要付费，也需要献出贡品来供奉舍利子。玄奘为那烂陀寺的佛骨捐献了50金币、1000银币、四个丝绸幡、两匹锦缎以及两套礼仪袈裟。他从吐鲁番王那里获得丝绸，然后将之捐赠给沿途所经过的每一座佛塔。后来的朝圣者义净从中国带来丝绸，并用这丝绸为菩提迦耶的佛像制作了礼仪袈裟。[36]因此，佛教信徒的四处行走也对逐渐形成的亚洲经济体制产生了很重要的影响。

与中世纪的欧洲一样，这个时代同样公开进行圣物的宗教贸易。王玄策是唐朝几次出行北印度的使团的领导，他在印度西北的一座寺庙里花费超过4000卷的丝绸来购买佛陀的顶骨。唐朝时期舍利子被视作有无上的价值，段成式（卒于863年）讲述的一则逸事表明了这一点。一位僧侣收到的捐赠品中有一份“朽钉”（指甲），他决定将其出售给胡商：

> “上人安得此物？必货此，不违价。”僧试求百千，胡人大笑曰：“未也。”更极意言之，加至五百千，胡人曰：“此直一千万。”遂与之。僧访其名，曰：“此宝骨也。”[37]

真正的舍利子也可以由七宝做成的东西取代，有几个从佛塔或寺庙中发掘出来的“佛指”实际上是用琉璃或水晶制成的。之所以会有这样的替代品，是因为人们相信：佛陀和得道高僧的身体在焚化后会产生硬的、晶体状小球，这被称为舍利。舍利可以用珍贵的物质来仿制。在中世纪的欧洲，圣物价值如此之高，有时候还会遭遇失窃。[38]

在中国的外国人

在南北朝时期，除了把商品与信仰带入中国，这些僧侣和商人自己逐渐也成为中国一个巨大的、长期存在的异族人群体，他们的出现改变了城市生活。有关中国佛教社会最早的记录并没有具体说明这些僧侣是中国人还是外国人，但是几乎可以确定是后者。有关外国僧人的最早记录是2世纪中叶定居在东汉都城的译经者。这中间还有一些外国商人，他们选择皈依佛教，所以这两类人很明显有着密不可分的关系。外国僧人同样也参与到

3、4世纪南方世家大族的“清谈”圈子中。

到4世纪时，佛教越来越重要，一些外国僧人声望显赫，这使得人们开始考虑汉人是否真的具有绝对优越性。粟特人康僧渊为他自己在山中建筑了一座精舍，芳林列于轩庭，都城许多领袖人物成群结队地聚集到那里，赞颂其运用吐纳、泊然自得之态，康僧渊不堪忍受，被迫放弃了这处隐居之地。更加明显的是王珉（351—398）为帛尸梨蜜多罗所写的悼词：“然而卓世之秀，时生于彼，逸群之才，或侔乎兹，故知天授英伟，岂俟于华戎。”[39]这篇文章特别值得关注，因为尽管帛尸梨蜜多罗以熟练背诵魔法咒语而闻名，他却从没学习过说汉语。

这一时期，胡人与汉人之间极有可能平等而立，甚至前者有可能更有优势，这一点不仅仅体现在个人层面，也体现在国家层面。随着印度成为中国佛教徒心中的圣地，其转而成为“中央之国”，反而将中国推到了边缘地带。[40]反过来，那些拒绝接受佛教的人通常因其异域性而不承认佛教存在的合理性。[41]无论处于哪一种位置，佛教都引发了对中国与外部世界关系的重新思考，汉人与外国人之间的关系也重新被思量。

6世纪的时候，一些外国朝圣者和留学生开始将中国视为神圣的佛土。《洛阳伽蓝记》记载了一位外国和尚将洛阳描述为世上真正的佛教净土，菩提达摩自云：“年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍，而此寺（永宁寺）精丽，阎浮所无也。极佛境界，亦未有此！”该书还记载了洛阳有专门为外国僧侣准备的寺庙：“永明寺，宣武皇帝所立也，在大觉寺东。时佛法经像盛于洛阳，异国沙门，咸来辐辏，负锡持经，適兹乐土。世宗故立此寺以憩之。房庑连亘，一千余间。庭列修竹，檐拂高松，奇花异草，骈阗堦砌。百国沙门，三千余人。”[42]值得注意的是，这座寺庙位于这座城市最大的市场附近，市场里同样充满了胡人。

据之后的文献记载，601年到604年间，隋朝建立者组织分遣圣物活动，很多外国僧侣来华参加这一运动。到了唐代，中国的几处地方——最著名的是五台山——成为享誉世界的文殊菩萨的道场，来自印度、中亚、朝鲜、日本的朝圣者都将其视为朝圣目的地。在同一时期，中国同样成为未来佛弥勒佛信仰的中心，它同样吸引了很多外国的信徒。

在中世纪的中国，外国人在发挥宗教想象力这件事情上扮演着突出的角色。因为在宗教活动中常出现外国人奇怪的外貌，他们很快与中国的鬼魂、精灵联系起来。当这些鬼附身到亲属或灵媒身上并试图通过文字来传达信息时，这些“鬼画符”通常都是水平书写而成，与“西番”印度和中亚的文字相似，而不是汉字的垂直书写。[43]不仅仅是死者的文字书写能与外国人联系在一起，在佛教中扮演中心角色的各种符咒，也与外国人的语言十分类似。因此，文献中会提到“梵文艺术”，并认为擅长法术的和尚来自

中国以外的其他国家。不仅如此，当佛教信仰与实践在中国已成为自然而然的习俗之时，佛教徒仍然认为至高无上的佛祖是“外国人”。[44]

与那些来教授或研究佛教戒律者不同，来中国的外国人大多数是商人。根据进入中国路线的不同，他们分布在不同的城市，并且在每个地区的地方经济中扮演着不同的角色。佛教徒从印度和中亚进入中国的“丝绸之路”，在中国的对外贸易中也同样至关重要。这条路从叙利亚出发，经波斯、撒马尔罕，从印度出发则通过中亚东部，最后进入中国西北边境地区，直到首都长安。（地图12）这些路线在汉代都被使用过，但自那之后贸易量却翻了几番。还有另一条不那么重要的陆路，从四川出发，经过今天的云南，沿着伊洛瓦底江进入缅甸，穿过孟加拉。一些佛教信徒朝圣时也会选择穿过西藏的路线，但是太过危险，对于贸易来说也过于缓慢。[45]

由于最主要的贸易路线要穿越中亚，首都长安和洛阳成为从陆路去西方最大的外国商人集中地。隋朝重新统一后，长安不仅成为丝绸之路的终点，同时也是大运河的终点。长安有两个大集市，一个是东市，一个是西市，外国商人都集中在西市。长安以西的城市都有大型的外国人社区，在甘肃走廊的敦煌和凉州，外国人在数量上远远超过汉人。这些地区的外国商人由波斯人、叙利亚人、突厥人、印度人、粟特人组成，粟特人数量最多。[46]

粟特人是伊朗化的民族，原本居住在河中地区，也就是今天的乌兹别克斯坦和塔吉克斯坦。这个地区的核心地段位于阿姆河和锡尔河之间，处于撒马尔罕界内，但又向西延伸到布哈拉，往东延伸到费尔干纳盆地，往北延伸到石国（今天的塔什干）。粟特人住在数量众多的独立城邦中，因此也常为外来势力所统治。[47]尽管这些城市时常会被卷入战争，在这段时期内它们欣欣向荣。

尽管粟特人的城镇发展的是灌溉农业，但导致它们繁荣的关键仍是贸易。至晚从3世纪开始，他们就会定期到上游的印度河河谷，在那里他们同来自克什米尔及其他地区的印度商人进行贸易。他们从4世纪早期开始就与位于新疆的绿洲城镇以及中原地区开展贸易往来，这在中国的文献中有记录，而且在敦煌也发现了写于311年的古代信件。到6世纪中期，他们已经和君士坦丁堡建立了直接的贸易关系。如此一来，他们掌控了从中国到拜占庭的这条丝绸之路上的贸易活动，印欧语也变成了混合语。汉人的故事普遍将粟特人看作最优秀的贸易者。“生子必以蜜食口中，以胶置手内，欲其成长口尝甘言，持钱如胶之粘物。并善贾，男年五岁则令学书，少解则遣学贾，以得利多为善。习善商贾，争分铢之利，男子二十即送之他国，来过中夏，利之所在，无所不至。”[48]



地图12

粟特人由他们自己的头人统治，遵循他们自己的法律。中国北方的政权赐予粟特人领袖“萨宝”的职位，该官职掌控部族的民事与宗教事务。[49]他们信仰拜火教，但是他们从美索不达米亚及印度信仰发展出了万神教和相应的宗教礼仪。尽管粟特人在家乡从未采纳佛教，他们中间的一些人因为将佛教经典翻译成汉语而举世闻名。粟特人还把其他文化方面的创新介绍到中国，包括金属与陶器的新式样，以及新流行起来的音乐和舞蹈形式。

与从西方来到中国的佛教徒和贸易者不同，南方的越族或蛮族之所以成为“外人”，是因为中国向南的扩张使他们成为自己土地上的陌生人。早在三国时期，随着汉人占有平原地区，“山越”被赶进了山区，并被迫成为劳役或被强迫入伍。在南朝零散的史料记载中，他们是南朝统治者和世家大族的剥削对象，同时也会发动对新强权的军事叛变。

与早先的汉朝不同，南朝在特定的区域设置了军职来管控越人。南方人留下的史料主要反映越人与政府及世家大族之间的关系，但也有零星的史料记载了越人与汉人会在当地市场进行贸易，汉人商人冒险进入越人聚居区，越人为汉人作坊打季节性的零工。汉人佃农会逃到越人领地来躲避地主，汉人与越人会互相通婚，到越人中居住的汉人逐渐成为地主和豪族，越人甚至皈依了道教信仰。[50]

墓葬艺术为这些零星的文本资料提供了补充材料。最重要的发现来自靠近今天的汉中和河南邓县的汉水边上的雍州。证据包括一位文官的雕像，他有着不同寻常的发式——头的前部被剃光，头发在脑后以一个尖尖的绳结束起来——这种装束符合这一地区蛮人的特征，另一个男人戴着不同寻常的鸭形帽，这种鸭形帽是这一地区的特色。画砖描绘了部曲（农奴组建的私家军队）握着武器、牵着马、演奏军乐阅兵的图景。这些人很有可能是蛮族原住民，但是图画中没有文字能说明这一点。[51]

一些证据表明在南北朝晚期和隋朝时期，居住在长江流域及其支流边上的南方原住民大都被同化了。到这一时期，许多蛮人获得了法律上的“良民”（自由民）的身份，按照隋朝的记载，将这些蛮人掳为奴是非法的。蛮人终于和汉族普通农民平起平坐，也可拥有只需缴付租税的土地。尽管零星的文献表明在偏远或孤立的地区还有蛮人反动起义，但是在汉江、淮河和长江流域已不再有专门管控蛮人的军事机构。

在华夷关系上最值得关注的是“华”“夷”这两个概念之间的可流动性。最早由“夷”建立的王朝是刘渊建立的前赵，它的特征是：统治者在西晋朝廷成长，他能够很好地用汉语写作诗赋，并认同中华文化，致力于创建一个汉式国家。他声称自己是汉朝皇室后裔，将自己视为汉朝的复兴者。与之类似，北魏孝文帝将都城迁到洛阳，发布诏令要在朝廷上讲汉语、穿汉服、赐予朝臣汉姓、命令拓跋贵族与汉族之间通婚。在这一时期，我们在《魏书》中发现有很多例子，许多人的祖父母仍是鲜卑族，但是他们的同龄人却称他们为“汉人”，有时不乏贬义。

北周与北齐政权是从边境戍守部队的反叛中崛起的，他们部分反转了这一倾向。北齐朝廷日常使用鲜卑语，有野心的汉族父母让他们的孩子学习鲜卑语以谋求更好的前程。北周朝廷一方面向它的汉族追随者赐予鲜卑姓氏，另一方面又自觉按照汉文化经典《周礼》来建构其政府，王朝的名称也正来自于此。因此，比起当下统治着社会的世家大族来说，北周更能代表“中华”正统。[52]

佛像绘画更进一步证明了华夷边界不断变得模糊。与北齐皇室关系密切的非汉人家族中一些成员的墓葬就是中华风格，墓葬中的陶器上绘有明显是中亚特色的图画。中国北方很多墓葬壁画中都有穿着鲜卑装束的人（男人的形象是：骑在马上，衣服有紧身袖子和宽大的翻领，裤子扎进靴子里，高帽子后面带着颈帘；女人的形象是：同样骑在马上，但是穿裙子，头发上带着穗带或圆髻）。这些形象出现在墓葬的壁画上、陶制的小人像上（特别是兵俑），以及佛教信仰的造像上。这种不同文化相混合的现象有一个显著例子，是在固原发现的一座墓葬中的漆棺。上面绘有中国道教图解中的经典形象，比如西王母和她的伴侣，还有讲述孝顺、虔诚的经典人物故事的场景，甚至出现了很多传说中的古人形象，比如蔡顺，图画边缘

都进行了装饰。所有人物都穿着鲜卑族服饰，就此创造出一个鲜卑人组成的汉人历史，或者说是一个反映了中华历史与价值观的鲜卑世界。[53]

华夷界限逐渐模糊的最后一个例子是471年左右制于长安的一座佛教石碑。[54]石碑背后描绘的故事是，历史上佛陀最早的化身——善慧婆罗门，经过数次轮回，成为一个泛世转轮王，并且最终成为过去佛释迦牟尼。构成这个故事的场景有几个不同寻常的特点。首先，释迦牟尼最后的诞生地被设计成中国。当故事的核心人物以善慧婆罗门的身份出现时，他身着鲜卑服饰；当他成为转轮圣王时，他的长袍则是汉式的；但是当他居住在兜率天宫等待最后的重生转世时，他又穿回他的鲜卑服饰。与此相反，故事中的两位女性，一位女人向善慧婆罗门兜售鲜花，另一位则是佛祖的母亲，她们都穿着汉式的长袍。与之类似，在石碑底部有捐助者的图像，大多数男人穿着鲜卑服饰，而女人则穿着汉式服饰。

这个图画故事把融进中国文化元素的印度当作故事背景，主人公在鲜卑身份和中华身份之间不断转化，不同的性别也被分为“汉人”或“外国人”。这表明了一种愿望：希望将所有人都包括在一个广大的国家中。这也表明了一种价值观：以服饰和行为为标志进行的族群划分，不再以血缘为划分依据，更多的是出于个人选择。

第7章
重新定义亲属关系

南北朝时期，家庭组织的基本结构没有改变，但是出现了一些重要的新元素。尽管较大的宗族可能仍有数百个乃至数千个家庭生活在一起，但是在各个社会层面，最基本的家庭单位仍然是一个独立的直系家庭，并在所有儿子之间分配财产。东汉时期也有一些富裕的家庭三代人都生活在一起，但这种家庭并不常见。[1]无论如何，新的实践允许这些家庭与其他亲属联合起来，重新建立家庭的结构。

家族墓葬群的存在与新兴的节日使更多的远亲能够聚在一起，寻求合作与互相帮助。新的写作形式或者旧形式的延伸使用，改变了大家族中的宗亲对他们自己成员身份的看法。制度化宗教的兴起为妇女们提供了一个离开家庭的途径，使之能够扮演一个更加积极的公共角色，甚至能成为一名作者。最后，佛教通过提供一系列确保人们轮回后能够拥有更好生活的宗教仪式，改变了生者与死者之间的关系。有些改变还重新强调了母子之间的关系，使得父子关系不再是谱系结构的唯一纽带。

墓地与节日

在汉朝末年与唐朝之间的时代里，家庭与祖先之间的关系发生了两个重要的变化：一是家族墓地群的建立，一是分散至各地的同宗家族成员在寒食清明节时，会在墓前进行定期的聚会。这两方面的发展都很重要，因为它们把更多人当作亲属联系在一起。

在墓地系统化的构造中，同一家族的不同家庭成员埋在此处，这一习俗可以追溯到汉朝统治的最后一个世纪。[2]在西汉，宗祠是与个人墓葬相结合的，因此被当作个人纪念堂。然而，到了东汉时期，人们开始在多墓穴的家庭墓葬前建立祠堂。这些祠堂最开始的时候仍然是用来纪念个人的，但是随着后来亲属被埋入其他的墓室，祠堂变成家庭或家族的纪念场所，在那里，后代们向共同的祖先及其他埋葬在一起的前辈们献祭。从汉代的例子来看，这种祠堂纪念的祖先一般不超过四代，也没有将同一代的所有成员都包括在内。

除了为一个家庭建立的多墓穴墓葬，汉代的中国人还更进一步，将在世时没有住在同一屋檐之下的亲属埋在同一墓园里。统一安排墓葬模式始于西汉皇帝的“山陵”。东汉皇帝不再埋在人造假山中，但是他们的陵园却被安

置在都城洛阳城墙以外的指定区域内。在东汉晚期，安排亲戚埋在同一个墓地的做法在精英家庭中更为普遍。陕西潼关附近发现了弘农杨氏的墓葬，有七个家庭的独立墓葬从东往西依次排列。墓志确定了六个人的身份以及四个墓的埋葬日期。最东边的墓属于杨震，他于126年下葬；倒数第二个墓穴里的是下葬于173年的杨震的一位孙子；最后一个墓可能葬的是他的一位曾孙。因为杨震的五个儿子中只有两个埋在这里，可见墓地的其他墓穴是为辈分较高的直系亲属，而非旁系血亲准备的。

另外一点，取代汉室的曹氏家族的墓地也反映出这种松散的结构。郦道元作于6世纪早期、全面描绘中国文化地理分布的《水经注》中描述了这个2世纪晚期的墓地。他描述了四个墓。其中三个，属于父亲与两个儿子的墓葬，组成一团，另一个墓属于不同分支的家族成员，在同一地点被单独安葬。开始于1974年的考古发掘发现了五个大型的多室墓，分布在方圆1.25公里的区域内，唯一紧靠在一起的两个墓穴属于一个父亲与他的儿子。在这个大区域内还有一些小一点的墓葬群或大墓丘，当地人通常称之为“曹氏山”。这个家族墓地的墓葬有的有祠堂与其他石碑，有的则没有，差异很大，而这种松散的安置关系可能反映了这个家族在现世生活中就非常分散与疏远。

从铭文中我们知道，在现代山东省发掘的武氏家族墓地包含三代人的至少五座墓葬。由石柱搭起的拱门与石头雕像标志着墓地的入口，墓葬分散为几个单元。这些墓葬都没有被发掘，但是由于在这一地区的精英中流行把不止一代家庭成员葬在同一墓室中的多个墓穴中——曹氏家族墓地离此并不远——武氏家族很有可能也是效仿此行。有两座像这样的墓被发现，但是它们与武氏家族的关系并不清楚。铭文表明家族中不只有一个分支被埋葬在这个墓地中，这显示出此地的旁系比西边的杨氏家族更为广泛。妇女们可能也被埋在墓地中。

在南北朝时期，多个地区开始出现家族墓地。[3]在南方，考古学家发掘了宜兴周氏家族的墓地，墓葬的时间是在3世纪晚期和4世纪早期，有六座墓葬聚在一起，这个地方被称为“周墓墩”。埋葬在这里的人们属于南方的一个名门望族，他们给予吴国以及随后的西晋重要的支持，但是在4世纪早期，因起兵反抗北方来的移民而最终遭到摧毁。这六座墓沿南北轴纵列，进入墓穴的通道面向东——东南方向。

在4世纪前半期统治东晋朝廷的王氏家族，他们的墓地建在建康城的北郊，现在已经被发掘，共三代人七座墓。这些单室的拱形墓，全部都面朝南方，排成两行。墓葬中没有任何用以重建死者在阴间生活的房屋模型或俑像。家族崇高地位的唯一标志是进口的高级琉璃杯、一枚钻石戒指、一个贝壳制成的容器、珍珠、琥珀和绿松石珠。

汉代中国人的家族墓地也存在于沿西北边境一带，在嘉峪关、酒泉、敦煌都有所发现。[4]以石环或土城墙区分出属于同一谱系的墓葬群。环内的墓穴按照亲属的辈分关系进行排列。许多墓葬在坟墓入口处的围墙上绘有壁画，这象征着个体家庭的边界。典型的汉墓，除了夫妻合葬之外，有的时候也会把下一代葬于同一处，这或许表明这一时期已婚子女与父母同居的现象增多。

南北朝时期，家族墓地也出现在诗歌中。潘岳（247—300）在《怀旧赋》中描写了在洛阳城南五十里地探访岳父及其二子的墓地：

东武讬焉，建茔启畴。

岩岩双表，列列行楸。

望彼楸矣，感于予思。

既兴慕于戴侯，亦悼元而哀嗣。

坟垒垒而接垄，柏森森以攒植。

几十年后，陶渊明描述了在周氏家族墓地翠柏成行的树荫下的野游，此处的周氏家族墓和上文提到的应该是同一处地方。[5]至此，家族墓地已经成为精英生活的标准特征，只有这些精英才能创造并享有这样的生活。

这一时期的人们还发明了“功德寺”，将一块土地正式捐给佛教寺庙，并以此作为家族墓地。作为寺庙财产，它是免税的、永久归主人所有的，但是在实践中，它只用来满足捐献者家庭的需求。这些家族为“他们的”墓地指定寺庙主持，并一再捐献，使自己能够掌控寺庙，把这里当作自己经济与文化活动的场所。这与传统的家族墓地不同，从前，只有两三个亲属参加由僧侣们在墓边举办的法会。[6]

在唐朝以前，没有证据表明在家族居住场所之外会集体进行祖先崇拜。儿童向父母或祖父母的墓地献祭，但是隔了更多辈的子孙后代绝不会为其高祖组织类似的集体祭祀，而这种祭祀活动通常将参加成员视作一个充满含义的社会团体。无论如何，到7世纪末或者8世纪初，亲属们开始到四代或五代之前的祖先的坟地扫墓并举行献祭。[7]这些献祭发生在清明节，即在冬至日之后再过105天左右，也就是在农历二月末或三月的时候。清明节的出现意味着通过共同祭祀遥远的祖先，远亲们逐渐形成自我意识，并成为有组织的父系家族中的成员。

这一节日以前的历史预示了这一新的发展。在汉朝时期，既有在宗庙的献祭，也有在墓前的献祭，但是没有记录表明在某个特定的节日所有的亲属都会在墓前献祭。《四民月令》写成于东汉，其鼓励在四季的每个季节都进行祭祀。春季祭祀是在农历二月，与当地的社稷祭祀结合起来。[8]一些东汉的文献提到这期间有几天不能动火，有一份文献提到要禁火两个月，在此期间只能吃冷食。最早的文献提到这一禁忌是在隆冬实行，是为了纪念公元前7世纪的一位官员介子推。介子推不言禄，隐于山，晋文公为了迫使他出仕，放火烧山，但介子推却被烧死。为了纪念他，他的老家太原附近形成了专门的献祭活动。汉代政府曾经试图禁止这种对身体健康有害的寒食做法。206年的时候，曹操也颁布法令禁止它，指出应该在冬至过后105天，也就是说在清明节举行献祭活动。几十年后，太原当地人也将这一日期记录下来。

还有几次禁止寒食的尝试没有获得成功，分别是由石勒在317年、北魏在474年和496年做出的。两部6世纪中期的文献描述了冬至后105天全国范围内举行的节庆。《齐民要术》解释说这都是为了纪念介子推。《荆楚岁时记》援引《周礼》（成书于战国晚期或西汉早期）说明，在春季的第二个月，使者会振着“木铎”宣布在该国都城禁止用火。保存在一些战国晚期与西汉早期文献中的统治者年历，记录了敲响木铎来禁止性行为和禁止放火烧山的行为，因为正是这种焚烧山林的行为害死了介子推。对火或性行为的禁令也在夏至颁布。[9]这些文献明确地将这种对历史事件的纪念与一个更广泛的禁火令联系起来，认为这是辞旧迎新仪式的一部分。每年一次，通过禁火来熄灭旧年的火，重燃一把新火，这种仪式可能推动了隋唐时代扫墓习俗的出现。

在唐朝早期，寒食节为家族成员重聚提供了机会，那一天，他们齐聚在祖先墓前，扫墓、献祭，并且享受盛宴。与墓前献祭相关的逸事最早出现在7世纪60年代的文献中，即发生在隋朝时期。到了8世纪，这一活动变得普遍，正如732年颁布的一项法令所指出的，虽然经典中没有提及在寒食节扫墓的做法，但是这种行为已经成为一种习俗，并应该得到鼓励：“寒食上墓，礼经无文，近世相传，浸以成俗。士庶有不合庙享，何以用展孝思？宜许上墓，用拜埽礼。于茔南门外奠祭，撤馔讫，泣辞。食余于他所，不得作乐。仍编入礼典，永为例程。”几十年后，流亡中的柳宗元感叹，即使是他身边为马治病的大夫、谦逊的田间农民都能够到他们的祖先坟前献祭，只有他无法前往自己祖先的坟墓。[10]

对于祖先崇拜而言，这样的发展带来两个主要的后果。首先，家族墓地的修建鼓励人们去祭祀更久远的高祖。因为越往前回溯祖先，越多的人会建立亲属关系，这就扩大了一个家族的规模。其次，寒食节为共同祖先的后代们聚到一起提供了机会，因此增加了他们之间的熟悉程度。这样就有可

能形成规模更大、更有自觉意识的家族，使家族成员能够一起行动，或是在遇到困难时互相帮助。但是，也不能过分夸张这一节日所造成的影响，因为并没有证据表明很多亲属真的就会在某个人的墓前聚到一起。少量的诗歌和文章表明，祭扫陵墓很大程度上还是单个家庭的事务。[11]

除了家族墓地以及同扩大了的家族的成员一起参与一年一度的节日外，晚唐的另一个特征也可以回溯到南北朝时期：几代人居住在一起的大家族——有一个十三代聚居的例子——而且不分割财产。晚唐的这种做法效仿北方早期的一种生活模式，家族中的几代人住在一起，与邻里乡党保持紧密的关系，从而形成地方上的一种防御机制。因为数代人都不分割财产，家族变得非常庞大，有的家族甚至有将近800人。[12]这样的大家庭一般都是平民家庭，数代聚居的书香门第极为少见，即便有，规模也没有这么大。这样的家庭从宋代早期（10世纪晚期）开始逐渐式微。虽然这些家族得到了儒家学者的好评与皇帝的奖励，但由于他们更多由贫困的平民而不是文人精英组成，这表明形成这样的家族结构主要是为了自卫，而不是出于建构一个符合礼制的家族的愿望。宋朝社会秩序的重建导致这种家族的衰落，也证明了这一结论。宋代是家族制度经典化的时代，建有祖宗祠堂，设有家族谱系。但在4世纪至5世纪无序的中国北方，那些形成的大家族还都是老派作风。

书写血统

有自我意识的亲属集团通过新的写作方式进一步发展，最著名的新形式写作要数“家训”与家谱。尽管早期文献记载了一些口头的或简短的书面遗言，少量的汉代文献中也提到了“家规”，南北朝时却产生了现存最早的传给后代的详细作文，它规定了家族的独特家风，这对家族的繁荣来讲是至关重要的。最经典的是颜之推（531—591）所写的《颜氏家训》。[13]这部书以书面写作的形式教导儿子，在家庭中要夺去妇女身体上与言语上的权力。因此，它旨在强化父系血统，不仅要在单个的家庭中这样做，在拥有共同祖先的同姓氏族之间都要做到这一点。

这部文献给所有试图维系家族世代的人提出忠告。其中包含的例子有：批评再婚的危险性，警告妻子的野心会离间兄弟友爱，坚持不断管教孩子，呼吁家长为防止失去权威身份应避免与其子孙过度亲密。颜之推同样强调了细心管理家庭物质财富的重要性，不应过度信任奴仆。作为一个学者，他强调要认真对待书本，并花费几个章节来说明学习与熟练写作的重要性。[14]

除了给予忠告，这部书还描述并评价了不同地区家庭生活的差异、他们营生的不同手段和不同的家庭价值观。有一整章特别专注于“风操”，处理的

主题包括如何避免提及故去的父母的名字、节日仪礼、悼亡以及其他相关事务。这部书经常把北方与南方的风气进行对比，并引用经典文献中的评论，来判断哪个地区的行为更加得体，比如下面的这个例子：

> 南人冬至岁首，不诣丧家；若不修书，则过节束，带以申慰。北人至岁之日，重行吊礼；礼无明文，则吾不取。南人宾至不迎，相见捧手而不揖，送客下席而已；北人迎送并至门，相见则揖，皆古之道也，吾善其迎揖。[15]

南方人坚持只在成文的著述中讨论家族史，而北方人更喜欢面对面地谈论这个话题，甚至会针对客人的家庭背景提一些颜之推视为极为无礼、冒犯客人的问题。颜之推的讨论更进一步，涉及更广泛的问题：在南方和在北方，什么样的人能够被认定为亲戚，以及该如何去对待他们：

> 江南风俗，自兹已往，高秩者，通呼为尊，同昭穆者，虽百世犹称兄弟；若对他人称之，皆云族人。河北士人，虽三二十世，犹呼为从伯从叔。梁武帝尝问一中土人曰："卿北人，何故不知有族？"答云："骨肉易疏，不忍言族耳。"当时虽为敏对，于礼未通。[16]

虽然有一些争论的问题还不清楚，但是颜之推的文本阐释了几个观点。无论是北方还是南方，精英都会追溯数十代——甚至不夸张地讲——上百代的亲戚，而要做到这一点，就必须依赖于一份详细的家谱。人与人之间确切的关系，以及对这些亲戚关系应如何描述是一个核心问题。如梁武帝与北方人之间的争论，就表明后者认为"族"这个还没有被明确定义的概念实为人造，并在某种程度上否定了将亲戚结合在一起的血缘与情感的纽带。这与南方人倾向于在书面记录中建构亲戚关系的喜好类似。与之相反，北方人期盼有一种活生生的、现世的概念来规范家族关系。

最后，《家训》中还有一部分材料是传给颜之推的子孙的，专门强调要给颜氏家族的成员看。颜之推花费很大心血，指出维系其家族的家风与家庭信念的规则。其中一个例子是，他警告后人不要卷入军事纷争。在提出避免战争的一般原因之前，他列举了从孔子时代到现在成为文士学者的颜氏成员，其中只有两位家庭成员选择了戎马生涯，皆罹祸败。如此一来，避免从军成为家族的义务，也是出于对祖先传统的尊重。

另一个例子是他在章节的开篇就敦促信奉佛教："三世之事，信而有征，家世归心，勿轻慢也。"[17]颜之推用专门的一章来证明佛教的真实性，紧接着又用一章来批判道教，这里最重要的原因就是要遵循家族传统。成为

颜氏家族成员，意味着必须要信奉佛教。

颜之推坚持认为学术研究与文学活动应该是一个正常人生甚至一个正常家族的中心事务。他提到自己的儿子在北方与胡人一起长大，所以他们只能从文本中学习到恰当的风操与正确的家族作风。稍后，他解释说要降低自己的生活标准来支持对儿子的教育，“务先王之道，绍家世之业”。在讨论写作时，他指出一个家族传统，就是颜氏家族几代人的文学作品都“甚为典正，不从流俗”。颜之推把学术研究和写作当作家族传统，同时，他也坚持书法的重要性，他将书法描述为“门业”，对自己的生存至关重要。颜之推多次提到文章是亲属纽带的基础，并主张接受年长亲戚的批评与指正，以学习如何写作。[18]简单地说，通过亲戚的教导，家族的男性成员形成了他们自己的写作传统，这种传统对于一个家族的生存而言是至关重要的。经过几代人，这一传统也使得家族成为一个独特的整体。

写作是维系家族的一种方式。颜之推批评被妇女们所统治的身体与语言的世界，这也成为他写作的主题。这一主题在“勉学”一章中得到最详尽的讨论。他提出人们鼓励孩子羡慕和仿学优秀邻居的行为很不明智，因为最好的行为榜样存在于汲取历史精华的文献当中。在整部家训中，他更是断言最高的智慧与知识来自眼，而非来自耳。在其中一处指的是要相信自己的亲眼所见而非道听途说，在其他地方，指的是从书本中找寻真相而不是相信别人所说的。[19]这些争论并没有直接涉及男人与女人之间的关系，只是证明了以书面文献取代强势的言语是合理的，而且对于家族的生存而言，文献的流传与研习是其根本所在。

上面提到的最后一点在整部家训中得到充分阐释，即经典研习提供了最好的——即便不是唯一的——家族生存的经济基础。即便战争摧毁了全部的家产，害死了所有的亲属，通过学习获得的知识也不会丢失，并且总能找到需要它的市场。这比土地更有价值，因为几代人之后，土地总会分散，这也比爵位更有价值，因为随着短命王朝的崩溃，头衔也会消失。这样一来，他从社会与经济方面理性论证了写作为什么会是家族生存之道，当然，他也虔诚地坚持认为其最终作用是提高人的道德修养。

这种从经济因素将写作合理化的论证，组成了“勉学”一章的核心部分。颜之推声称所有人，甚至神圣的统治者与高级贵族，都必须学习，他将学术研究置于社会的经济模型之中：

> 人生在世，会当有业：农民则计量耕稼，商贾则讨论货贿，工巧则致精器用，伎艺则沈思法术，武夫则惯习弓马，文士则讲议经书。多见士大夫耻涉农商，差务工伎，射则不能穿札，笔则才记姓名，饱食醉酒，忽忽无事，以此销日，以此终年。[20]

在指出每次王朝灭亡后无所事事的贵族子弟是如何随之没落之后，他认为那些拥有一技之长的人能在任何地方生存，而写作是最有用的也是最为高贵的技能。颜之推坚持认为写作是一个能获取价值的技能，并能帮助人们从最早的境遇中恢复过来，这是因为他自己年轻的时候曾一贫如洗，经历了几个王朝的更迭，又在北方被俘获。他自己的这些经历已经将这门手艺的价值“刻在骨肉里”[21] 。

学习对于家族而言是至关重要的，这是南北朝时期精英们的普遍观念。权贵的王氏家族有一位成员在5世纪末写道，祖先爵位所能带来的权势总会逐渐消逝，只有努力学习才能维持家族的地位。他断言，世上的父子之间、兄弟姐妹之间的地位都会有巨大的差异，这种差异完全取决于他们学习的努力程度。[22]这种观点同样贯穿《世说新语》全书，在这部文献中，即便是最显赫的家族如谢氏，也时常会检验他们年幼的子女在文学与学术上是否能取得卓越表现，以此保证家族的未来。幼童与青年的天赋与品性也要受到高下的比较，就像选拔官员时一样严苛。一些有鉴赏力的成人会预言哪个儿子能以其文学天赋或技能，在文明社会中保持或恢复家族的地位。下面就是一个很好的例子：

> 司空顾和与时贤共清言，张玄之、顾敷是中外孙，年并七岁，在床边戏。于时闻语，神情如不相属。瞑于灯下，二儿共叙客主之言，都无遗失。顾公越席而提其耳曰：“不意衰宗复生此宝。”

在少数情况下，甚至连女孩也参与到这种竞争中来。[23]

除了家训以外，家谱的写作在这一时期也变得很重要。尽管在汉代文献中就有提到族谱编撰及其在王朝末年如何被大规模地毁掉，但是南北朝时期进行家族记录成为精英家庭的普遍现象，任谁都在模仿他们。他们以谱系来证明其家族成员的身份，保证他们属于一个杰出的家族分支。国家依据族谱来决定谁的家族背景能够保证他获得一定的权势。因此，族谱成为社会与政治秩序的基本决定因素，也是亲属结构的决定因素。

没有族谱流传至今，但是在那一时期的历史记载及文章中，我们可以重塑它们的基本特征。家谱描述家族的起源、不同的分支及其相应的地位、成员所担任的主要官职、婚姻状况。《世说新语》的注释中会引用一些家谱的摘要来提供逸事主人公的个人信息。这些摘录提供了某人在公共生活中使用的名字（并不是他私底下使用的名字）、家族中他这一分支的起源、他父亲和祖父的名字以及所担任过的最高官职、他自己所担任过的最高官职以及其他职位，有时还记载他死亡时的年龄，偶尔还记载其母亲的家族、姐妹的名字以及其他亲戚的信息。[24]

最佳的证据是《河南于氏家谱后序》中的选段，由于邵在8世纪后期写成。在这篇序中，他说明了自己家的族谱可以回溯到北魏时期，那时家族获赏了新的姓氏与封地，都是授予一个叫作于谨的祖先的。家族保存了超过170年的官职与婚姻记录，但是却在756年的安禄山叛变中遗失。于邵现在重修家谱，他解释道，家族现在划分为九个分支，分别是于谨的九个儿子的后代。每一条分支都用两卷书来描述。第一卷记录该分支的祖先及其随后的四代人，这五代人被供在祠堂中享受祭祀；第二卷记录这些分支当下的领头人物，他的父亲以及他的后代。

这次讨论显示了家谱范围之广，但是于邵又附加上一个关键性的修订：

> 其文公第四子安平公房此建平公已上三房衣冠人物全少，今与文公第五子齐国公、文公第六子叶阳公、文公第七子平恩公、文公第八子襄阳公、文公第九子桓州刺史并以六房，同为一卷。就中第五卷已下，子孙皆名位不扬，婚姻无地，湮沈断绝，寂尔无闻，但旧卷而已。后有遇之者、知之者，以时书之。其五祖九祖分今叙在三卷，并录之于后。[25]

简单地说，南北朝时期的家谱，如同汉朝的那些家谱一样，并没有记录下所有的血亲，而是只记载那些有地位的、官宦生涯或婚姻生活成功的家族成员，只有这些人值得被认可与纪念。

王朝历史中的各种逸事，都体现出这种双重原则，一方面尽可能地广撒网，另一方面又把所有没多大作用的小鱼扔出去。有一个例子能说明信息的广博，一个叫韦鼎的人告诉隋文帝，他的亲族被划分为南北两个分支，它们之间并没有联系，但是因为有家谱，所以他依然能够找到这两个分支之间的联系。保存在日本的一份唐代的族谱序讲到，作者需要记录下详细的族谱，以便使那些已经疏远的旁系能够更容易地追溯他们共同的祖先。相反，也有一些逸闻讲述了成功的亲戚们如何拒绝把贫困的孤儿当作自己的亲戚。一个著名的例子是，满璋之试图为儿子迎娶显贵家族的女儿，却没能成功，因为调查者发现他的家谱中虽然有官员，但是也有平民。

唐朝的官方正史明确表示把不成功的亲戚排除在家谱之外是一种约定俗成的做法："然每姓（在山东士族之间）第其房望，虽一姓中，高下县隔。"[26]在家族成员构成这一关键的问题上，南北朝的世家大族不允许情感因素干扰对现实利益的算计。只有那些通过联姻或者出仕而在世俗世界占据一席之地的人，才能被算作真正的精英。

家族谱系的这种构建方法是九品中正制在社会中的一种运用。要想代代都

能保持高位，就需要家族成员不断获得提拔。同样的，要保证家族成员能以门资入仕，每代都要有人获得更高的官位，才能为后代打好基础。以家族成员身份是可轻松入仕，但是反过来，只有获得高等官位才能成为家族成员。

唯一能将世家大族团结在一起的，就是他们身为亲戚的自觉，这种自觉意识体现在他们的族谱当中。[27]唯一的例外是那些北方大家族，他们掌控着地方的防御力量，但也就没办法获得比地方精英更高的地位。由于编撰族谱时会排除一些没能获得一官半职的失败旁系，所以精英的亲属结构已超越了个体家庭的层面，它形成于国家关系当中。因此，这一时期世家大族垄断高职位的代价是要从此依赖于政治官僚机构的运作。个人从朝廷中隐退成为“隐士”，已是奢望。从长远来看，即便要从世俗世界隐退，其家族必须已经获得了一定的名望，并且通过做官任职获得不菲的收入。

亲戚关系与佛教

南北朝时期大家族的不断发展与国家结构中对血缘关系的重视有关。这一时期的家族也越来越信任宗教组织，并从宗教仪式中寻找自己存在的意义，特别是在佛教秩序中产生了一种新的对来世的重视。为确保死者能够转世投个好胎，一些佛教仪式变得非常重要，它们对于维系家庭与祖先之间的关系也至关紧要，因此不断强化了家族的结构。在某些时代与某些地方，道观——特别是灵宝派的传统——扮演着类似的角色。

用佛教和道教来为家族服务的最早例子完全来自一些壁画以及与之相辅的碑刻。因此很难从空间和时间范畴来系统性地总结这方面的发展。很多变化也许是地域性的。以佛教来超度祖先，并为整个家族的现世和来世祈福的最早、最明确的例子，来自石窟的壁画，或者是独立石塔（包含佛教圣物的圆顶或锥形的纪念塔）的侧面或背面，或者是石碑（在石板上刻字，因纪念的目的而竖立）的侧面与背面之上。佛的形象出现在汉墓以及3世纪时陪葬的水瓶上，但是不清楚这些形象是代表着特定的佛教信仰，还是仅将佛陀作为众神之一而引入他的形象。在有些情况下，佛陀与西方直接联系在了一起，因此也和西王母有关。西王母通常被刻画在墓葬中，以保证墓主人在死后能够获得平安幸福。因此，最初的一个半世纪里，中国出现的佛祖形象大多只是中国传统信仰的一种延伸。[28]

4世纪的时候，这些存在于墓葬之中的早期佛教形象消失了，取代它的是经典的宗教圣像。尽管提及石刻佛像的文献可追溯到4世纪，幸存的最古老的雕像来自5世纪初。[29]有13座还原的石塔——高度从17厘米到1米——在中国西北的凉州被挖掘出来，其中有7座石刻上的日期是426年到436年。在这一时期，这个地区是被信仰佛教的匈奴家族统治的。从3世纪

开始，那里就建成了一个僧侣团体，就是在同一时期，附近的敦煌出现了最早的、远近闻名的佛教石窟。

但是，从这一时期这一地区的墓葬中看不到佛教的任何影响。嘉峪关墓葬中的画像砖上描绘了家庭与日常生活的许多场景，其中也有一些传统的宗教形象，如西王母、东王公、伏羲与女娲、镇墓兽，以及与祭祀土地有关的树木形象。一些墓葬（包括没有任何装饰的）与那些被发现的汉墓一样都有“镇墓文”。有一类文本指出，装粮食的瓶子和铅制的小人像能够承担死者生前犯下的所有罪恶，但是两位神——青鸟公和北极星——保证死者会对自己犯下的罪孽负责，使之与生者完全分离开来；第二类文本认为有两组星辰能够替死者承担罪责，清洗所有罪恶，并保证他们与生者再无关联。这些在汉代都有先例可循，除了在一片陶瓷碎片上发现了一个佛像，没有任何证据表明佛教对丧葬习俗产生了任何影响。[30]

传统的丧葬制度在这一地区保存了下来，那13座报恩塔成为佛教与早期传统相融合的显著证据。（图19）这些佛塔看上去是由手工工场生产出来的，随后购买以使用。它们有一个八边形的底座，一个圆形的滚筒，一个有壁龛的圆顶，一个突出的顶子——上面细小地刻着一系列的故事，这些故事是经典的摘要版本，按惯例刻在塔顶上。有一些在顶部刻有北斗的形象。圆顶有八边，与八边形的底座相对应，七条边上有相同的佛陀形象，第八条是戴着皇冠和珠宝的菩萨。这些代表了六位往世的菩萨，历史上的佛祖释迦牟尼，以及代表未来的佛陀弥勒佛。圆形的滚筒上有经典佛经的选段——滚筒上写有经文是一大特色——随后是题献，一般包括捐献者的名字、日期、购买时的情况以及捐献者的愿望。八边形的每一边包括一个戴着光圈的形象，分别是四个男子和四个女子，所穿服饰表明他们是从印度或中亚来的。在这些形象的右上角有《易经》中的八卦之一。[31]



图19 北凉的祈愿石塔，敦煌附近

这些事物表明很早就有了佛教意象与传统的中国宇宙观的元素相融合的例子。在汉朝，北斗七星和六十四卦就在占卜的过程中联系在一起，在南北朝仍继续被使用。八卦在传统上与家族成员相关，即父亲、母亲、三个儿子以及三个女儿。佛塔上雕刻出的八卦与之类似，也被划分为四个女性和四个男性。

这些物体上的石刻融合了佛教与中国传统文化，这至少说明了两点。首先，俗家信众自己支付雕刻的费用，只有一次例外。有时候甚至全家人都是赞助者。由于没有人声明自己的头衔，也许他们中间没有官员，但是，能花钱雇佣书法家和仆人表明了他们也算相当富裕。第二，对善行致谢时，首先要对皇帝感恩，其次是对各种各样的亲属群体，包括“七代以来的直系血亲”、兄弟、未详细说明的祖先以及其他亲戚。他们表达愿望，希望所有家族成员都能够有运气见到弥勒佛，也就是说，希望所有人都能在未来佛居住的极乐世界重生。因此，这些佛教雕刻的首要功能是确保祖

先能够更好地重生，并且使家族繁荣。[32]尽管这些雕刻为这一地区所特有，通过刻画佛祖形象来保证祖先和家人获得福祉，这也说明了新宗教在大多数人的日常生活中所扮演的角色。

与这些佛塔几乎同时出现的还有一座纪念碑，它是424年一个叫作魏文良的男人要求雕刻的。这座碑有很多汉代墓葬的元素，描绘了灵魂前往死亡世界的过程。但与汉代明显不同的是，这些形象之上还有一对人物，他们打着佛教的手势，意思是“无惧”与“赐予希望”。此外，一个人物的服饰表明他是道教的神，但是他却被描述为“佛门弟子”[33]。其他石碑也将佛教与道教的神明结合到一体当中，或者在佛教神的位置上摆着道教神，让道教神打着佛教神的姿势。有一些石碑被刻上了愿望，希望能够通过这些石碑使其祖先与亲戚受益，这是一种独特的佛教信仰的形式。[34]

敦煌的早期石窟雕刻也出自同一时期，这表明佛教雕像发挥了一定的政治功用，并能表达对死去亲人的怀念。对敦煌的征战在一场大屠杀中达到高潮。不久以后，征服者下令开凿了三个石窟，上面刻出壁画，以供禅师作法之用。中央的壁画描绘了未来佛弥勒佛，弥勒佛帮助冥想，并为实践提供目标，周围的墙壁上画满了现在佛以及他前几世的肉身形象。这些图像之所以令人印象深刻，是因为它们都描述了佛陀在成佛之前所承受的肉体上的痛苦和伤害：被一千个钉子刺破，从他身上切下千块的肉片，将自己的肉给饥饿的老鹰以挽救鸽子的性命，或者放弃自己的头颅以履行诺言。这些故事可能旨在减轻胜利者的罪行，并以可视化的形式表明他们亲戚的命运。这些亲戚虽悲惨地死去，但在新宗教的帮助下，可能会有一个幸福的来世。[35]以这样的故事来装饰石窟在龟兹已经是寻常之事（龟兹是敦煌石窟最直接的榜样），但选择这几个特殊的故事可能与最近的政治事件相关。

在石头与青铜雕像上刻写铭文，以佛教来保佑死去的亲戚能有幸福的来世，这种习俗在北魏、周、齐王朝还继续存在着。因此，495年的时候，一位周姓女人供养雕凿了释迦牟尼像和弥勒佛像，这是为了她“亡夫故常山太守田文彪、亡息思须（颜）、亡女阿觉（赍）”，她祈求他们在未来的生活中都能“遇见三宝（佛宝、法宝、僧宝），来到弥勒佛（未来佛）的世界。如果他们堕入三恶道（地狱道、恶鬼道、畜生道），希望他们可以快速地超脱”。佛教再一次被借用，以保佑家庭成员死后也能幸福。[36]

由一个村子里全部的虔诚佛教信众资助的雕像表明，他们的首要目的是为自己、自己活着的亲戚及祖先获得宗教上的福祉。皇帝和国家的福祉则是次要的。[37]一些石碑上提到了一些方法，让孩子也能获得启迪。有一个540年建成的长方形的石碑，它描述了一个场景：“此是定光佛教化三小儿补施，皆得须陀洹道。”也就是说，他们最终会获得启迪，而且不会逆生。[38]

在接下来的隋朝，石窟壁画上绘有极乐世界，家庭成员可在这片被神保佑过的天国获得重生。在唐朝，这种实践变得更加普遍，“家庭石窟”的传统也达到了发展的顶峰。[39]佛教与死亡之间的紧密联系最后一次从艺术史上得到证实，是3世纪以后的墓葬结构都按照佛教寺庙或石窟的结构重塑的，而原来只是按汉墓的模式建构的。[40]

佛教在界定生者与死者间的关系时，扮演了中心角色，这一点可以从艺术与石刻作品中找到证据，同时，也有一些文献来佐证这一观点，它们阐述了中元节是如何在那一时期成为表现中国传统礼仪风俗的重要节日的。[41]父子关系构成了中国的主要亲属关系，而这个新节日则着重体现儿子对母亲的孝顺。在5世纪的叙述中，中元节的来历是因为佛陀的弟子目连借十方僧众之力将其母亲从恶鬼道解救出来并使其重生。通过在农历七月十五日对十方僧众进行供奉来实现这一目标。七月十五是夏季避暑之末，一季的苦行使他们的精神力达到顶峰。他们集体的功德不仅能够解救目连的母亲，同时还能解救“七代六亲”，相同的形式一再出现在奉献者的铭文中。

这个故事成为这一年度节日的起源。在中元节，俗家弟子从自己收获的水果和粮食中拿出一部分来供奉给僧侣，以求死去的亲人能够过得幸福，悲伤的家人也能够恢复平静。《荆楚岁时记》完成于约561年，它表明在6世纪中期，中国南方各地都在庆祝中元节，寺庙被精心装饰，还举办有音乐和歌曲的集体庆祝活动。[42]这个节日以及与其起源相关的神话故事都将碑文和画像中没有明确点出来的东西夸张地表现了出来：对信徒而言，佛教已经成为超度祖先的关键所在，因此对于家庭结构的重建也非常重要。传统的祖先崇拜只是与亲属有关，唯一对非亲属的供奉就是对国家的献祭。在新秩序中，只有通过向僧侣献祭才能有效祭祀祖先，所以佛寺成为建立亲属关系不可或缺的一个部分。

女性的新角色

在几个世纪中，中元节背后的故事被一再重述和阐释，成为中华文化中对母子关系最为有名的叙述。目连的形象从佛教开始向大众宗教信仰与传统的祖先崇拜领域传播，这个故事也成为葬礼上表演最流行的主题。在这些方面，它通过正式的文字点出了中国家庭中最基本的一条纽带，而在此之前的文献都忽视了这条关系线。[43]由于颂扬了母子关系，目连救母的故事和中元节在几个世纪以来，越来越强调界定家庭的这种情感纽带。

在位于嘉峪关和敦煌的3世纪墓葬中，考古学家发现许多壁画都在描述慈爱的父母带着或陪着小孩玩，孩子成为人们关注的焦点。父母将孩子放在他们的膝盖上，整理他们的头发，摆动绳子上的球来逗弄孩子，至少在其

中的一幅画上，祖父母还在旁边看着。[44]这些场景描述了一个独立的小家庭，父母和孩子通过相互关爱与关心来加深彼此的亲密关系，并紧密聚拢在一起。

越来越重视母亲的趋势，同样也改变了郭巨的故事。郭巨出身贫苦，为了让母亲有足够的食物，不得不杀死自己尚在襁褓中的孩子。当他在挖坑时他发现了一坛金子，这是上天对他孝敬母亲的奖励。在这个故事的早期版本中，郭巨是一个典型的孝子，但是他孩子的母亲并不是故事中的角色。纳尔逊艺术博物馆馆藏的北魏棺材盖子上也画出了这个故事，完全是从母子关系的角度来讲述的。第一个场景描述的是孩子的母亲抱着孩子坐在高台上，有两个婢女告诉她即将面对的牺牲；第二幅场景展现出她抱着孩子跪在地上，而她的丈夫则在挖坑；第三幅场景是她兴高采烈地抱着孩子返回，另一只手与一个身份不明的长者一起用一根竿子抬着一坛金子。如此一来，整个故事成为母亲失去与得到补偿的故事。在这个故事里，孩子从未离开过母亲的怀抱。邓县的一片刻画不太精致的瓦当上，一坛金子与铲子放在郭巨的一侧，而他的另一侧则是带着孩子的母亲。（图20）母亲与孩子之间的关系再一次地被凸显出来。[45]

最后还有一个相关的艺术主题强调了母子之间的情感纽带，但并没有完全把父亲排除在外，即是梵（中国的“闪子”）的故事。在这个故事里，未来佛成为一对又老又瞎的夫妇的儿子。有一天，他到森林里去给父母打水，却发生了意外，被一个国王射伤。他哭叫着说这个国王杀了他就等于杀了三个人。听到这些，国王及时悔悟，跑去告诉老夫妻，他会像闪子一样孝顺他们。悲痛万分的父母发誓，如果他们的儿子在道德上完美无缺，国王弓箭上的毒就会离开他的身体。作为回应，因陀罗神往闪子的嘴里倒入灵丹妙药为他解了毒。这个故事在印度很流行，很快便传播到中国。在很多石碑上或石窟的壁画上都刻有或绘有这个故事。故事的高潮和最受关注的场景通常都是双亲在死去儿子的尸体旁哀悼，这也再一次强调了在界定一个理想的家庭时，父母与孩子之间的情感纽带发挥了中心作用。[46]



图20
上：棺材的一边描绘着郭巨的故事，北魏，6世纪，纳尔逊艺术博物馆，堪萨斯城
下：砖石上描绘郭巨的故事，邓县，河南南部，公元5世纪晚期到6世纪早期

非汉人常常赋予女性更大的权力，在南北朝时期，掌权的女性也获得更多的认可，这一现象与佛教有关。摄政皇太后——文明太后在孝文帝年轻时控制朝政，胡太后从515年到520年控制北魏朝廷——都是佛教的支持

者。文明太后死后，她的儿子为超度她而继续资助主要的佛教工程，这种做法成为那一时代的标准，也再一次地强调了母子之间的联系。

与增加女性权力相反的做法是北魏子贵母死的制度。一旦儿子被立为皇太子，他的母亲就会被处死，这是为了消除皇太后掌权的威胁。但胡太后逃脱了这一命运，她的形象在《洛阳伽蓝记》中非常突出。在这部书中，胡太后既是都城最大寺庙的主要赞助人，又在摧毁王朝的那场内战中扮演了主角。[47]唐朝并不是严格意义上的征服者王朝，不过它仍然见证了女性权力的最高点。武则天从690年到705年统治着中国，是中国史上唯一以自己名义来进行统治的女皇帝。甚至在她退位后，中国仍然由有权势的女人统治了10年，直到713年太平公主被迫自尽。所有这些女人都是佛教秩序的主要支持者。

除了对这些旧角色的正式认识，像尼姑与道姑这样新的公共角色也出现在制度化的宗教里。历史上存在着为女人准备的宗教职位，她们在萨满教中也可任职。但是，制度化信仰中的新职位，因为是由皇室公主与退位的皇后授认的，所以享有更高的声望与合法性。女性的宗教专业人士，特别是在道教中，被看作圣徒，其精神成就能够帮助拯救世界，她们中的一些人也成为后世一些宗教分支的奠基人。[48]除了她们的宗教活动，她们还是最早开始进行写作的女人，并且在死后留下数量可观的诗歌，不论是尼姑还是道姑。[49]

尼姑同样是宗教艺术的支持者。其他女人也一样，她们或者以个人身份行动，或者以宗教团体中的成员身份来进行活动。这一点在农村尤其突出，因为女性的名字常常被刻在佛教石碑背面的名单中，也就是被当作佛教俗家子弟中的一员。实际上，至少有两个石碑是由全村女性组织发起雕刻的。其中一块由30位女性集体捐助，第二块是由75位女性组成的团体捐助的。[50]女性在北方宗教社会中有如此地位，同样反映了如下事实：女性常常控制着他们家庭的财政。

尼姑还有一个引人注目之处，她们开了女性可以拒绝婚姻的先河。尼姑的传记记载了她们如何因对佛陀的信仰而坚持抵制来自家庭的各种压力。她们甘于奉献，诚心祈祷，使得神灵也支持她们的坚持。这种支持有时会采取不同寻常的形式，正如下面的故事所讲述的：

> 僧端，广陵人也。门世奉佛，姊妹笃信，誓愿出家，不当聘彩。而姿色之美，有闻乡邑。富室凑之，母兄已许。临迎之三日，宵遁佛寺。寺主置于别室，给其所须，并请《观世音经》，二日能诵。雨泪稽颡，昼夜不休。过三日后，于礼拜中见佛像语云："汝婿命尽，汝但精勤，勿怀忧念。"明日，其婿为牛所触亡也。因得出家，坚持禁

戒，摄念空闲，似不能言，及辩析名实，其辞画亹叠。诵《大涅槃经》，五日一遍。[51]

尽管这部文献没有说是因为佛陀，新郎才死于暴力，只是预言了死亡这一点，但暴力对待求婚者甚至逼婚的父母，一再成为拒婚故事的主题。

这些文献中提到了观音菩萨。观音在之后的很多拒婚故事中，比如妙善公主和陈靖姑的故事中，成为重要的帮助者，这也表明女性有可能扮演另一种角色，即女神。[52]南北朝时期，没有出现新的重要女神，旧形象就得到了充分精细的阐释。

汉代有一位神秘的神女，她管理着战争、性别和寿命，她会向黄帝展示与这些内容相关的文献和护身符。在4世纪的时候，她出现在一些道教文献中，成为一位身体神（居住在人类身体中的神）。她被设想为宇宙的微观缩影，内行人士能够看见她，冥想她，向她祈祷寻求帮助。她准备炼制长生不老药，还包括春药。自汉代以来，人们都是这样来理解她的身份。她作为文本启示者的角色并不是很突出，但一些主要的道教文献都声称是从女神们那里接到最初的文本启示。需要注意的是，这些女人并不是严格意义上的女神，她们是平常的女人，后来才获得了永生，并在完美的神界拥有了头衔。[53]

汉代的墓葬艺术中有两个强大的宇宙女神，即西王母和女娲。女娲与她的配偶伏羲配对，纠缠在一起，生成宇宙，融合了阴阳这对双生双克的力量。西王母也创造了一个宇宙，在遥远的西方统治着一群长生不老的朝臣，可能还象征性地代表着家庭中的女家长。[54]南北朝时期，在道教上清派传统中，西王母被视为最高神。在这种条件下，她启示了重要的经典，成为显灵与默想实践的对象，并被当作身体神来供奉。她在西方的乐园——在汉代时已经占据了中心地位——变得更加精巧和细致。为了维系宇宙，她定期与她的伴侣会面，这一切也被详细描述出来。

作为配偶或伴侣，西王母与一系列的中国英明统治者都有联系，如《穆天子传》将她与周穆王联系起来一样。其他统治者包括黄帝、舜和禹。但是她扮演的最重要角色，是在一系列造访汉武帝的故事中成为核心人物，她向汉武帝提供了长生不老之术。在这些故事中，西王母的角色被设定为性伴侣及长生不老之术的提供者，她在唐诗中主要也是以这种形象出现。[55]

将女神视作情爱的形象，最早出现在战国时代的楚辞中，在楚辞里，她是心仪女子形象的原型。描写在现实中遇到女神的诗歌，成为明确描写情爱和欲望的最早书写形式。这些例子包括宋玉写的《高唐赋》与《神女

赋》。宋玉被认为是战国晚期谜一般的诗人，但实际上这些诗歌可能写于东汉或更晚。[56]这两首赋通过叙述历史上或梦中与女神的相遇，激起君王遇见女神的热望。

与此主题相关、年代最早的诗歌是著名的《洛神赋》，由曹魏亲王曹植写于3世纪早期。在这首诗中，亲王于河畔遇见了美丽的神女，神女示意与其深交。他的谨慎抑制了他的激情，故而被神女遗弃，满怀悲切。这种将女神与情爱混为一谈的做法成为中国文学的一个标准主题，它同样将西王母的形象从宗教人物转化成为唐诗中的情爱人物，并成为妓女、乐师与其他表演者的保护神。

第8章 道教与佛教

东汉王朝与南北朝见证了中国宗教的变革，这一时期出现了大规模、组织化的宗教运动。这些信仰使人类对自己在宇宙中的位置有了新的认知，并建立起新的超越了亲属关系、地域局限以及政治阶级的新体系。有些社会、情感和文化方面的需求，从前的祖先崇拜和社稷神崇拜都没法予以满足。还有，那些与家族、国家连接在一起的早期宗教实践，在南北朝时期被道教与佛教这两个伟大的制度化宗教的理论阐发改变了形态。寺庙作为城市中的半公共空间兴盛起来，园林作为极乐世界的缩影得以发展，一个靠佛教信仰连接的泛亚洲世界出现，再加上道教和佛教对家庭也会产生影响，这些思想与行为的新形式永久地变革了中国的文化、社会和政治结构。

佛教是东汉时期由中亚与东南亚商人带入的外来信仰。这个新的宗教得到精英分子的青睐，并逐渐普及到整个社会，直到它渗透到中国人生活的每一个方面。在中国，道教的历史可以追溯到更远，至少在战国时期便已存在道教雏形与其宣扬的信念。道教形成了组织化的运动，大约与此同时，佛教也进入中国。但是，在佛教发展提供范式之前，道教都没有发展出道观、道士等级和教规等。[1]

制度化的道教

长生不老的观念出现在战国晚期，在激励秦始皇与汉武帝的封禅中扮演着重要角色。长生不老同样是汉代墓葬艺术中一个重要的主题，其中包括对西王母朝廷、骑着神兽翱翔在天空的神仙或在峰峦叠嶂中博弈的神仙的描写。哲学与养生保健文献中也出现了这样的观念，人能够通过改变身体形态来实现长生不老。公元1世纪时候，王充的著作批判了这种观念。[2]

成为道教基础的第二个早期观念来源于启示经典。在一些叙述中，神女或哲学家老子向圣人或其他一些凡人授受经书，并由这些人在俗世重建起秩序。在另外的版本中，特定的经书并不是由拟人化的神授予，而直接从自然世界不言自明的运作规律中生成。这种观念非常清晰地出现在《易经》的陈述中，也出现在西汉晚期并于此后盛行于世的“谶纬”文献中。经典之一《太平经》出现在东汉，后来逐渐成为道教第一场大规模运动中的神圣教规。[3]

道教的第三个根基源于这样一个信念：死后的世界也是由天上的一个官僚机构所统治，拥有类似于早期帝国的政治体系。关于这一信念的证据出现在战国时期的文献中以及东汉时期的“镇墓文”中。那里提到一个天上的君主，他控制着一些管理坟墓、山陵、蒿里（死后世界）等地的行政官员。这种官僚体系确保墓中的长眠者能远离地下世界的邪恶势力，同时也保证死者无法返回阳间打扰生者。因此，这种墓葬习俗在本质上是可以驱邪的，可以驱除来自阴间的邪恶势力，也可以将已故之人从阳间彻底地清除出去。道教基本接受了这种官僚模式，但是又增加了一些拯救灵魂的说教，即允许一些圣洁的灵魂升入天堂，在某些情况下，甚至还能占据一官半职。[4]

史料有记录的中国第一个有组织、大众化、流行的宗教运动发生在公元3世纪。在中国北方平原大旱之际，许多人聚集在路边，携带着一束束或一杆杆的麻与稻草穿越乡野。他们声称这些物品是西王母赐予人们的护身符，可以避难保命。整个夏季，他们聚集在城镇与城市中，在那里举行大众信仰的仪式。在都城，他们歌唱、跳舞，手举火把穿越街道和屋顶，所有这些活动都是在期盼迎接西王母的降临。秋季过后，大旱消失，这种场面也就在官方记录中消失了。

史料中关于人们对西王母狂热崇拜的简短记载，是我们仅有的文字证据。但是从其他文献中，我们知道在汉武帝时代，人们认为西王母居住在大地最西边，可以长生不老。在西汉，人们将西王母与昆仑的传说联系在一起，认为昆仑山是连接大地与上天的地方，在非常遥远的西方居住着长生不老者。因为这两个传说有共同的地理位置，也都提到了长生不老的特性，因此这两个传说就合并了起来。在东汉墓葬图中，西王母经常出现，她是管理位于西方的极乐世界的主神，那里有长生不老的蟠桃，没有人会死亡。东汉时期卜卦的碎片表明西王母仍然是拥有巨大神力、有保护力量的天神，她可以保佑人们平安并带来财富和子孙。人们也可以借助一些方术穿越时空到达西王母的天上世界中。从公元前3世纪对大众运动的记述中，我们同样了解到，人们可以用歌舞和护身符等方式召唤她。[5]

西王母信仰要早于道教崇拜，但是它揭示了制度化教义出现的主要原因。在汉朝的宇宙论中，上天与君主是紧密联系的，也就是天人感应、天人合一。作为天子，只有他一人能够祭天，当他行为不当的时候，上天会用干旱与瘟疫来进行惩戒。人民遭受痛苦与死亡，但是他们无法通过良好的行为或者虔诚的祭祀来满足上天，借以躲避灾难。这样，西王母就成为一个可作为替代的最高神，她向大众开放，能拯救那些呼喊她的人。就这样，她成为道教神祠中的重要神灵，等同于佛教神祠中的佛祖和菩萨。不仅如此，对于西王母狂热崇拜的仪式还有一些特点，如向往长生不老，追求在神奇旅程中穿越时空，对充满神力的护身符的运用，灵魂出窍和入定等，

这些特点和古代中国萨满教的实践特征颇为相似，它们后来都成为道教信仰中的重要组成部分。所以，西王母信仰可以被看作原道教运动，是中国制度化宗教的直接祖先。西王母后来被列入道教神序列中，在道教徒和一般民众心中都占有重要地位。

受末世论的影响，山东发生黄巾起义，四川出现五斗米道，它们体现了以后道教的两个新特点：神授经书与末世论，预言旧的秩序将被扫除，种民所居住的太平盛世即将来临。最早的道教经书宣称，太平世是在公元前7世纪，以“太平”命名的这部书被献给东汉朝廷。另一部同名的经书形成于公元2世纪，它是黄巾军的核心经典。这一运动以及与之密切关联的五斗米道，据说就是建立在142年的非文本启示的基础上。他们将追随者按军事单位组织起来，以便于统一信仰和集体行动。他们首要的宗教实践包括通过忏悔罪恶与执行苦修来治愈疾病与延长寿命（其信念是，疾病是因不当的行为与违反禁忌造成的）。

这两个运动教导称，除了个人犯下的罪恶，人们还要对家族集体几个世纪以来积累的罪恶负责，这些罪恶只有通过集体赎罪、传道甚至分裂并创造新国家等方式才能得以清除。他们同样使用冥想、呼吸吐纳以及其他的保健卫生和饮食学方法来延长寿命。这些运动明显都根基于老子信仰。老子被认为是《道德经》的作者，他在这一时期被理解为广大无边的存在，会定期转世以拯救受伤害的人们。五斗米道更是将《道德经》看作经典，认为它的字句有神奇的力量。[6]

虽然黄巾起义在184年被镇压了，但五斗米道的张天师家族在四川一带建立了道教王国。这个国家被分成几个治（教区），治负责登记人口，由“治头”管理，这是从汉代地方社会中吸取的管理模式。五斗米道按照军事化的方式将教徒列籍、划分阶层，并决定他们在入教仪式及以后定期仪式中的位置。他们同样规定了每年一月、七月和十月的十五日为举行仪式的节日。在这些聚会中，政府会告知民众运动的概念意义，以及一些教规教律。同样还有一个赎罪的禁食习俗，信徒在身上涂抹泥和木炭，捆绑双手，念出罪恶之事，以此获得救赎。个人忏悔的行为包括修建道路，这是一个以“道”来证明自身神圣性的活动，还包括修建义舍，它既是地方的行政中心，也是往来官员的落脚之处。这个国家还修建了特殊的“静室”，让人们来这里默想自己的罪过。[7]

215年，张鲁领导的五斗米道向曹操投降，大量的信众被重置在洛阳、邺城周围，以及东北地区的其他地方。这次道教信众的重新安置，使道教能够传播到中原地区。道教的领袖似乎对曹氏家族施加了一些影响，并在曹魏王朝的建立过程中扮演着重要角色。[8]到了3世纪末期，西晋王朝开始瓦解，在李氏家族的领导下，被重置的道教徒又辗转返回到四川，建立起道教神权统治的国家，称为大成国。因被川蜀的大山所环绕（四川与中国

的大部分区域相隔绝），所以在这里一再建立起道教国家。大成国一直持续到4世纪中期，它亡于桓温之手。[9]随后，道教的信众和教义再一次分散到各地，但是以后的道教都是由四川的神权政治延伸而来，所有的道教派别都将它们的根基追溯到张氏所建立的天师道。

道教的大众运动传播着集体赎罪的末世论，而对个人长生不老的追求曾经吸引了秦始皇和汉武帝，这一点也继续吸引着东汉的精英们，特别是中国南方的世家大族。这一传统在4世纪中期葛洪（284—363）写成的《抱朴子》中达到了顶峰。[10]他从老师那里接受了图书资料并进行整理，这些资料表明在文化阶层中一直存在着一系列的传统活动，但可惜的是，这些资料都没能留存下来。因此，他那漫长却不系统化的、追求长生不老方术的工作，就成为道教兴起以前唯一的、与实践有关的证据。

道教的终极信念就是长生不老，这种变化和那些自然界的变化类似，比如蛇蜕皮、蛹化为蝶等。葛洪的部分任务就是试图让读者相信长生不老是的确存在的。这种主张是对他所相识的干宝写就的著作的回应。他还认为，这个时代道德品质的下降，使得长生不老者不愿与人们居住在一起。最高层的长生不老者是天上的神仙，他们可以登上天国，并在天国中占有一席之地；次一级的是地上的神仙，他们云游于群山之中；最底层的是尸解仙，通过提供一个替代物作为尸体来瞒过管理灵魂的官僚，假死后脱。有时候，后两个概念是过渡阶段，它们为信徒提供足够多的时间，使之最后能飞升天国。葛洪坚持认为，真正能够长生不老的人应该是要离开社会、归隐山林、修身养性、培育艺术的，这其实和该时期的隐士生活非常相似。[11]

长生不老的方术较少强调通过吐纳、行操及房中术来保精行气，这些方法属于早期传统的“养生”范畴。[12]其目标在于内养形神、外怯邪恶，通过积累体内的积极因素、吸收外部的积极能量、排斥体内淤塞的消极因素来达到长生不老的境界。通过饮食限制来纯化肉体：肉类、酒类还有强烈气味的蔬菜或谷物都是被限制食用的。像这样的食物富含三虫等，这些阴邪的尸虫被困在人体内，只有人死后才能被释放出来。相反，修仙者应该依靠自然饮食来生活，比如食用树皮、菌菇、露水、草本以及各种丹药，它们能杀死三虫，或者能将肉体替换成一个更加永久的肉体。一旦他们长生不老，便会餐风饮露。

最有效的长生不老的方术，还有葛洪最根本的兴趣，就是制炼丹药。许多物质可以消除体内有害物质的影响，使身体回复到最原始、没有分化的纯净状态。这些物质需要经过各种程序与法式的提炼，原初的元素发生蜕变，然后才能融汇为宝贵的精华，最后被服用。最重要的物质是黄金，它从来不会生锈，因此它自己便是永生的。其次还有朱砂，它是一种自然矿物质，因为其火红的颜色被认为是包含力量的。自然的朱砂常常被替换，

取而代之的是用硫黄、硝石和水银炼制的合成物（这些也是火药的成分，火药的发明就来自道教的实验）。由于道教炼丹术使用水银，导致很多人中毒死亡，不论最初是有意的（服用水银是迈向长生的一步或者是朝廷的阴谋）还是意外的。与这些化学品相伴出现的，还有许多草本药物和菌类。[13]

因为这种“外丹”对像葛洪那样的修道者而言也过于昂贵，所以它逐渐被“内丹”所取代。这是一种内养气功，与吐纳密切相关。修炼者通过《易经》八卦中的特定卦象，创造了人体内部的炉鼎。这种内部炉鼎炼出他们自身纯净的内丹，并周流全身。

葛洪的著作完成之时，恰恰是西晋灭亡、北方流民来到南方之时。他们也将道教带到了新的家园。随着东晋朝廷的建立，南方既有的一些大族发现他们自己在政治上已经降到次要地位。他们为自己的野心找到一个新的发泄口，于是组成了南方道教中最重要的流派——茅山道派，也被称为上清派道教。[14]这个宗派围绕着杨羲在364—370年间所授受的经书来发展，因为这些经书以出众的文采和绚丽的书法吸引了精英们的关注。这些经书提供了一个审美机制，通过这个机制，旧有的南方世家大族能够接受道教，也不会在精神层面上觉得低于天师道。

这些经书所展现的内容成为后世道教的标准宇宙观：它用一种迄今为止最有想象力的方式表现神界的崇高与权势，表现天庭的等级秩序。那些与杨羲对话的完美男人与女人，比起葛洪理想中的仙人，等级要更高，而且更加优雅。还有授受这些经书的上清天要远远高于四川天师道或葛洪所讲的太清天。杨羲所授受的经书中包括这样的经文：

明精内映，玄水吐梁。

赐书玉礼，刻名灵房。

饮食月华，与真合同。

飞仙紫微，上朝太皇。[15]

天师道中最关键的实践，特别是房中术，被人们公开谴责，或作为初步修炼而退居劣势的地位。早期忏悔仪式的治疗功能还被编入杨羲的著作中，但是这些仪式宣称能通过解决地下世界死亡亲戚之间的纠葛——有时因为他们生前的罪过而引发纠纷——来进行救赎，这导致了灵魂对他们的怨恨。为了解决这个问题，要调动各路神仙来安抚死者，或者保佑生者上升到没有这些亲戚的天国。[16]因此，杨羲所接受的经书，在旧有的南方世

家大族间保存、转抄、传播（后来的人物又接受了新的神启），他们声称这些经书比早期道教的经书更加精致，更加完全。

茅山经书同样改变了大众运动的期待。根据杨羲所著，目前的世界是由六天构成的，并受六天权威的控制，也就是说，无法长生的死者受到死去将军的灵魂的控制，这些将军需要长江流域的人民对其进行血祭。[17]茅山派的信徒反对这种崇拜，他们向得到神圣经书传授者宣誓效忠，并通过静修净化自己，由此成为思想上的精英。作为种民，他们将会在灾难性的六天毁灭中存活下来，此时，粗鄙的祭天者已经丧命，种民将重新填满被救赎的世界。这一人间太平盛世是为高贵而精细的少数人准备的，这些人内心敏感，受过良好的教育，能抓住微妙精神世界的精髓，并能欣赏高品质的书法和诗歌。5世纪晚期的时候，茅山派受到南齐皇室的欣赏，教派的第九代传人陶弘景，与随后的梁朝建立者也建立了密切的关系。

当这种精英道教在南方获得士大夫与统治者喜爱之时，另一个道教理论在北方找到了肥沃的依附土壤。寇谦之，他的家族曾追随过五斗米道，他在5世纪初的几十年里受到了一系列的神启，被奉为圣尊的老子告诉他真正的道已经变得腐朽，所有的牺牲祭祀与男女合气之术都应该被禁止，道教徒只能通过静修、辟谷、吐纳以及养生来追求长生不老。另一个神启告诉他，北魏皇帝就是缔造太平盛世的君主。

带着这份信仰，寇谦之来到北魏朝廷，他与一个汉族官僚集团结成同盟，这些汉族官僚希望本土文化能超越佛教信仰，再次恢复其最高的地位。寇谦之说服北魏皇帝于442年改信道教，并采纳太平真君的称号，以道教圣人的身份进行统治。[18]皇帝也从寇谦之那里接受了护身符，并任命寇谦之为朝廷命臣。这位统治者同样颁布了由寇谦之所写的新规来净化道教。在444年到446年之间，皇帝谴罪于佛教，但这看上去是崔浩领导的汉族官僚集团的意志，而不是寇谦之的。寇谦之死于448年，皇帝也在452年遇刺，这使道教的神权政治与对佛教的镇压都得以终结。

因此，开始于2世纪的道教最初是期待世界末日来临之际的大反叛，但是到了6世纪早期，它已经转变为哲学化的宗教，迎合精英的世界观与国家的需求。在北方，它得到国家的直接支持，有道观和遵从道规的道士。在南方，它在精英间流行，其形式是在师徒之间传授神圣的经典，信徒中有很多是皇室成员，甚至有皇帝。7世纪早期，唐朝建立，皇室声称其为老子的后裔，将道教奉为国家最高宗教，官方的道教宫观与道士遍布每个主要的城市之中。

制度化的佛教

有组织的道教以一种流行运动开始，以成为国家宗教组织而结束，佛教却沿袭了相反的轨迹。它随着精英进入中国，却成为大众的宗教。中亚的商人与从海上而来、到达江苏的贸易者率先将新的宗教带入中国。我们不知道佛教被引入中国的确切时间，但是第一个关于佛教的文字记录是在公元65年，在皇帝的某位兄弟的照顾下，建立起了佛教僧侣的社区。这个文本将皇帝的这位兄弟对佛教的崇拜与他对黄老的崇拜联系起来。在汉代的墓葬中，一个与老子密切相关的道教神通常会与佛陀在一起，佛陀有时取代了西王母的位置。166年，皇帝自己也开始信佛，此时佛教还与对老子的信仰结合在一起。这个模式表明佛陀在最开始的时候是被视为另一个道教神的，就如同西王母，也居住在西方，保佑那些信仰他的人。[19]对大多数中国人来说，佛陀是一个有奉献精神的人物，对他的崇拜多是为了寻求平安或好运，而不是把他当作一个哲学真理的导师。一些外国僧侣定居在东汉的都城，并且开始艰难的翻译佛经工作。只有在南北朝，佛教的形而上学观念以及教义信条才被中国的精英所承认与欣赏。3世纪早期，对形而上学进行的探究与战国时代道家经典《庄子》联系在一起。许多参与“清谈”的人同样对“无”进行探究，他们的话语围绕着言与意、一与多、有与无展开。佛教的心理阐释与形而上学的专有词汇直接被应用到这些问题的讨论中，因此，佛教僧侣开始参与到中国精英的争论与言谈中。特别是在317年晋室南渡之后，豪门士族的子弟在佛教中寻求引导或者成为僧侣，以增进他们的论辩技巧。杰出的僧侣——比如支遁——成为东晋朝廷清谈圈中的指明灯，他写作抒情诗赋、演练书法，并将对佛教的研究与对庄子的评论联系起来，试图调和佛教教义与中国知识分子传统。[20]

与此同时，在北方，一些由胡族建立的国家也吸纳了佛教，有时是因为它是非汉人知识分子的信仰，有时是因为佛教僧侣能够制造神迹，佛图澄就在石勒统治的后赵王朝中效力。因为与中亚佛教发生联系，这些国家引入了新的观念，并且鼓励将大多数的佛教经典翻译为更加流利的汉语。最为著名的人物是鸠摩罗什，401年，他从敦煌被带入苻坚统治下的长安。其他的僧侣，著名者如慧远，引入了其他新的实践活动，比如对阿弥陀佛的崇拜。阿弥陀佛承诺让每一个看到他的佛像或念他的佛号的人都能够在他的西天“净土”中得到重生。僧侣们需要精神上的修炼，还需要控制吐纳，与之相比，这种虔诚的做法对底层人民来说非常容易。因此，诵念阿弥陀佛的佛号成为中国最流行的宗教习俗之一。[21]

5世纪的时候，不论是在南朝还是在北朝，军事王朝下的皇权都得以恢复，这导致佛教进入了国家支持的阶段。位于南方的东晋朝廷，经过几次争论，认为沙门可以不敬王者。这在一定程度上反映了皇权的软弱以及一些世家大族对佛教的热情支持。但是东晋的这个先例也得到南朝各个军事王朝的尊重，他们一般不会去干涉、规定佛教秩序。[22]然而，这种不干涉政策，并不意味着南朝皇帝们不再利用佛教的精神力量来巩固他们自己

的地位。皇帝们受菩萨戒，建设庙宇，雕塑佛像，供养僧侣，为和尚与官员举办素食宴会，并资助制作公共读物与佛经展览。

大乘佛教（众多佛教流派中唯一流传到中国的一支）的目标是将众生从轮回中拯救出去，菩萨得道后并不涅槃，而是留在世间，直到度化完众生。在正式地发下菩萨誓后，南朝的统治者不仅表达他们信奉佛教之意，还借此稳固他们作为救世主与救星的地位。这使得皇帝本来就神圣的位置更增“转轮王”或宇宙主宰的光辉。因此皇帝借用佛教的术语来表现新复兴了的皇权，也以此表现他们对王朝与人民所积累的功德。

在中国历史上最为著名（或者留有不好的名声，这取决于个人的好恶）的佛教守护者是梁朝的武帝。[23]他宣称自己是皇帝兼菩萨，他还声明自己拥有领导僧侣及信众的权力，并寻求扩大朝廷的神权与世俗权威。他聚集了成千上万的人群来见证他的誓言，还定期组织大量人群进行演讲、公共陈述、更新誓言以及展现仪式。在这些活动中，皇帝承诺将奉献功德，不仅要为他的人民赢得福祉，还要为地狱中受苦的人和那些堕入其他恶道的人超度。梁武帝以后的几位南朝皇帝也都立下了同样的誓言。唐朝的武则天，对这位中国历史上唯一的女皇帝而言，转轮王及菩萨的身份至关重要。[24]

在北方，国家对佛教的支持与对其更有力的监管联系在一起。国家干涉佛教寺庙秩序的第一次行动发生在4世纪晚期，当时北魏统治者任命了僧官。那时南方的僧侣已经获得了沙门不敬王者的特权，北方僧官的设置则相反，北魏提出皇帝事实上是佛的化身，故所有的僧侣都应该向他致敬。北魏统治者视己为佛的身份认同感，可能源于许多居住在草原的游牧民族的信念，即统治者是神的一种表现。无论如何，它已经成为北魏王朝自我形象的一部分。如同南方王朝借佛教增加自己的精神控制权一样，宣称成佛再次增加了已经够强大的中国天子的权力。

北魏的第三任皇帝信仰道教并试图压制佛教，经过此一短暂的间隔，后来北魏皇室又恢复了以信仰佛教作为标识的统治家族身份。有一个北魏皇帝有五座释迦牟尼佛的青铜雕像，每一座代表一位在他之前进行统治的皇帝。在北魏都城之外的云冈，最初开凿的五座石窟也是将北魏统治者当作佛陀来纪念。（图11）北魏皇帝设置专门政府部门来监管佛教，以僧官来任命佛教领域中主要寺院的住持。在470年至476年之间，北魏设立了佛祇户，从东北掳来的俘虏成为寺院的依附民，他们需要向寺院交纳一定数量的粮食。而佛图户，也就是犯重罪者与官奴婢，被赐给寺院，成为寺院奴婢，在其领地内从事劳作。寺院积累的财富，在饥荒或水灾的时候用来赈济，但是寺院也的确在这一过程中变得富裕。随着老百姓信仰热情的高涨，他们捐献许多土地与金钱，使得很多佛教寺庙变得非常富有。[25]

北魏尝试限制受戒僧人的数量，但是人数却不断增加，僧侣数量仍然大大超过限制。限制寺院建筑的法令也被发布，但是却被皇族自身以及他的臣民们所忽略。在北魏统治下，信众的数量达到顶峰是在6世纪的头几十年里，当时皇太后热情地在都城建设了壮观的寺庙，并且定期给予奢华的捐助，宦官与官宦们也如法炮制。在内战爆发的时候，洛阳有1300座寺庙，每一座寺庙都有百户之多（而法律规定，每座城市只能有一座寺庙）。而这都还不是都城佛教风化的上限，依照官方记录，在王朝末期，帝国境内有3000座佛教寺庙，有200多万的僧侣。即便这个数据存在着模糊性，也有些夸张，这一数字依然非常可观。

这200万僧侣中的许多人只是为了避税，许多“寺庙”只是包含一对和尚的小建筑。无论如何，6世纪时，中国北方的信仰确实是既深且广地得到传播。这些证据来自杨衒之的《洛阳伽蓝记》。这部书里记载了都城里由信众所建的超过100座的寺庙，它们都是为公共信仰服务的。与宏大雕像联系在一起的还有显灵奇迹。官方试图将这些奇迹与当日的政治事件相联系，从而吸引了大量的人群。

在当地城市中满是关于佛及其他神灵的传说，以下这个例子很好地说明了这一点：

> 南阳人侯庆有铜像一躯，可高丈余。庆有牛一头，拟货为金色，遇急事，遂以牛他用之。经二年，庆妻马氏忽梦此像谓之曰：“卿夫妇负我金色，久而不偿，今取卿儿丑多以偿金色焉。”悟觉，心不遑安。至晓，丑多得病而亡。庆年五十，唯有一子，悲哀之声，感于行路。丑多亡日，像自然金色，光照四邻。一里之内，咸闻香气，僧俗长幼，皆来观睹。[26]

对雕像力量的信仰还有更多的证据，都来自云冈和龙门石窟中的佛像题记与绘画。云冈石窟与龙门石窟是北魏两个伟大的佛教石窟。（图21）除了皇族、官员与僧侣的题记外，那里还有无数个由宗教社会和信众团体募捐雕像、以此获得功德的例子。这些题记揭示了佛教对于都城居民的意义。对他们来讲，看破现实的哲学观念没多大意义。有意义的是对能拯救众生的怜悯之神的虔诚信仰，这能够使他们脱离苦海，并将他们送到一个得到救赎的幸福世界中。大多数题记提供了公式化的、为王朝祈祷的词句，但他们主要关心的还是父母能够得到超度并在极乐世界中重生。其他一些题记表达了获得功德以在阿弥陀佛的世界中重生的愿望，这些题记要么感谢佛陀来实现他们的愿望（比如生个儿子或从疾病中康复），要么为物质利益许愿。简单来说，对于普通老百姓而言，佛陀继续扮演他在汉墓艺术中所扮演的角色，就像西王母一样，是一个拯救受难之人的慈爱的神。[27]

云冈石窟和龙门石窟的题记主要体现了朝廷的利益，其次体现了那些城市精英的利益。虔诚的平民百姓的利益在数量众多的石碑与雕像题记上表达，这些石碑和雕像都是由农村的信众社邑集资购买。这些题记表明调动佛陀与菩萨力量的主要目的在于确保个人幸福、亲戚健康，以及死去的亲人能得到超度和往生。[28]它们同样列出了捐献者的名单，有女人，还有起关键领导作用的和尚与尼姑，这些和尚和尼姑在农村传播信仰。许多题记表明，石碑是由和尚雇用正在旅行中的工匠所建，或者是从城市作坊中购买已经制作好了的。后一种情况，工匠会留下空白，以便刻写捐助者的名单与他们的愿望。一些石碑上也会有一些装饰物，对所描绘的场景进行标识，因此这也是一个教育模型。最后，还有一些文献常常就是石碑题记本身，确定着可以与之相伴进行的各种仪式。



图21 龙门石窟，洛阳附近，6世纪早期

文献证据同样表明佛教与传统家庭信仰的结合是非常普遍的。最早的与最翔实的记录，是6世纪中国的人天教门。[29]这个民间佛教信仰教导追随者要遵循五条道德准则——不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不诳语，倡导颂扬佛陀的简易方法，即绕佛像而行，这能够确保在现世中更好地重生，并享有健康与财富。这种功利性的信条从根本上简化了佛教的形式，以保证信众获得俗世的幸福。它避不提及涅槃、菩萨、功德转换、超度众生以及大乘佛教其他任何原则，沉默地将参禅、对哲学原理的阐述这样一些佛教实践的核心部分搁置一边。人天教门以向佛陀的法号及雕像敬献来取代提供基本的道德禁令。这种对俗家子弟信仰活动的简化在最大范围内吸引了潜在的信众。信教者所形成的虔诚的团体显然与北魏王朝所设立的佛祇户有关系，它有利于在佛祇户中传播信仰并实践公众慈善事业。

证据表明5世纪时佛教在中国北方向乡村传播，主要是游方和尚在不同的村落讲述佛经中的故事，这样的传教常受到当局的迫害，他们更喜欢拉拢农民，来宣传正统佛教。[30]显然，许多和尚在乡村中被视为一个驱魔师、魔法师或灵媒，就像他们的一些更加高超的前辈，比如向石勒展现佛法者一样。他们同样领导购买石碑与搭建桥梁这样的慈善工作，这些在他们的题记中有描述。其他一些游方僧人燃烧自己身体的一部分，或者以钉子穿过身体而感觉不到疼痛，这些表演通常都在公众节日里展示，今天的中国仍然在发生着这样的事情。

有一个故事讲的是，一个和尚试图用钱从屠宰者那里赎回一些猪，但是农民不愿意卖，于是和尚开始割自己身上的肉来换取这些猪。这样的人物形象成为法令针对的对象，法令禁止这些行为。他们同样也分享了这个时代道教圣人的正面形象，过着不受拘束、放浪的生活，体现出隐士的理想。这种僧侣与信众的自由混合成为大乘佛教思想某些分支的一个突出特征，特别是与启示场景有关的时候。

充满敌意的官方记录证明了农村地区小神龛、捐献塔和草庵的流行。官员们抱怨说，在山林、原野和每一个村庄都有小的非法建筑。7世纪的官员狄仁杰（即狄公），在中国及西方小说中是著名的断案者。狄仁杰指出，在村口都会有印制佛经、制造佛像的店铺，许多村庄还保留着素食节。北魏的一位官员说，关中地区所有村民都参加了这样的活动，这样的聚会场合给了大家公开批评官府的机会。如题记中捐助者名单所显示的，像人天教门这一类的组织也会举办聚会。在敦煌文书中，有对由虔诚信众所组成的这类团体活动及其规则的记载。敦煌佛教社邑的存在将信众与僧侣带入一个规则化的契约秩序中，从而规范全部的宗教活动。[31]

道教与佛教之间的叠加与借用

尽管道教与佛教来源不同，但是在中国的实践中，它们却经常能交融在一起。这两种宗教都规定了宗教专家，建立了住宅机构，编制规范的经文，并阐释了其神学系统。这些都是互相借鉴的，尽管在多数情况下是佛教为完全成熟的道教体制及其实践提供范式。这两种信仰中发展出可观的常用词汇，所涉及的事物包括信众组织，佛教和道教的雕像，以及在雕塑与绘画中佛、道神灵的联合。某些铭文认为佛教是“授人以道”，反过来也可以说道教是“授人以佛”。[32]

更为重要的是，这两种信仰都参与到这一时期主要的几个文化发展中，最显著的是末世论与轮回信念。这个时代出现的核心理念之一是末世论教义，即世界或世界秩序即将毁灭，随后将诞生一个由信徒控制的新的、纯洁的世界。这种观念源于汉末道教徒起义时的末世论与南方世家大族中的道教徒所设想的蜕变了的神启。与此同时，迫在眉睫、世界毁灭的大灾难观念也在佛教中凸显出来。所有世界终将灭亡的观念是标准的佛教主题，但是在3世纪的中国，它是与标志着世界末日的大灾难联系在一起的，比如火灾和水灾。[33]在4世纪与5世纪，这种联系在佛教传统中变得更加广泛。

《妙法莲华经》是佛教经典中最有影响力的经典之一，从255年到406年被翻译了五次，描述了即将到来的世界毁灭的场景，只有那些逃到佛教净土中的人才能幸存下来：

常在灵鹫山，及余诸住处。

众生见劫尽，大火所烧时。

我此土安隐，天人常充满。

园林诸堂阁，种种宝庄严。

宝树多花果，众生所游乐。[34]

这样的场景将即将到来的世界末日与花园净土的美好愿景结合起来。这个来自《妙法莲华经》的场景在5、6世纪的壁画中出现过几次。[35]

更为广泛的是与弥勒佛以及月光菩萨相关的末世论。弥勒佛通常的形象是弥勒净土住持，在净土，虔诚的信众希望得到重生。有些时候，弥勒佛是在遥远的未来为信众在世上创建一个幸福的净土。在6至7世纪少量的文献中，弥勒佛成为一个救世主，他将会在末日之战后带领自己的信众进入一个重生的新世界。在佛教经典中并没有这样的场景，于是人们猜测它是对

道教模式的吸收借鉴。[36]月光菩萨出现在中国的几部经典中，这些经典预言毁灭世界的大洪水将在月光菩萨所创造的信仰净土中终结。值得注意的是，这个形象在印度代表的只是一个信仰佛教的虔诚的儿子，他将自己的父亲带入了佛教。末世的场景完全是中国人发明的，它包括在特定的年岁中要发生的事件，这些都与道教对世界行将结束的预言相同。因此，几乎可以肯定，佛教末世论的主要内容来自道教。[37]弥勒末世论与那些和月光菩萨相关的预言，经常被佛教僧侣与信众用以诉求更高的政治地位，这便如早前道教的末世论被用来支持政治纲领一样。

佛教末世论的另一条线索来自佛陀灭度。这一教义在印度发展，但是在中国，受到道教末世论的影响，它变成更为复杂的、更为直接的三阶段下降说，这一说法更为直接，人们宣称佛祖的教义已经或即将消失殆尽，这会在现实世界带来严重后果。在早期的例子中，比如434年北凉的石塔上，其题记对佛灭度后的末世发出不少的哀叹，因此就需要对图像进行崇拜。[38]然而，在6世纪，这导致了更加极端的行动。一些僧侣开始在石头上刻写完备的佛经，以待随后的新佛出世。[39]6世纪的《仁王经》认为，佛法的衰退意味着国王将取代僧侣成为佛教的主要捍卫者，背诵经文以保佑国家将成为佛教的中心礼仪。8世纪时，为应对吐蕃的入侵，不空重新翻译了《仁王经》，《仁王经》成为佛教密宗的中心文本，执经的僧侣们也成为官府的臂膀。[40]

对待佛法终结最根本的方法来自6世纪晚期出现的三阶教，这一运动宣扬佛法终结的时代僧侣与信众之间的一切区别都被磨灭。它主张僧侣与信众的大融合，就如梁武帝安排的那种广泛的集会，以此替代传统的、体制化的佛教。它的传教人宣称众生皆有佛性，皆可成佛。他们同样规定了信众的慈善义务，这成为他们实践活动的中心环节。因此，他们建立了“无尽藏”，所有人都能对其进行捐献，以此向穷苦者布施。“无尽藏”的存在贯穿隋唐，直到8世纪中期才被废止。[41]

除了末世论，这一时期佛教与道教共有的第二个主要概念是转世，它对中华文明的发展更为重要。这个观念虽然随着佛教进入中国，但是它逐渐被各种道教思想所吸收，因此有利于被整个中国社会广泛接受。[42]中国人对转世观念的全面接受，源自4世纪末期道教的灵宝派，它的出现是道教史上的一个分水岭。在灵宝派的学说中，佛教概念和术语成为道教文献中重要且持久的元素，这使得一些学者简单地将这一传统看作对佛教的直接采纳。[43]然而，灵宝经典中对转世轮回观念的论述是针对佛教教义的矛盾而形成的，在这一矛盾中突出了生与死的紧张关系。

一方面，佛教的辩护者，如郗超（339—377）主张业力轮回的学说，这意味着每个个体都要对他自己行为的后果负责。但是其他佛教徒声称功德可以转移到祖先身上，以保证他们获得更好的重生，因此主动制造佛像、

庆祝中元节。灵宝派通过精心的阐述形成了自己的理论，以道教为基础分析了身体各部分的构成，建构了历史阶段下降的模式，通过符箓召唤祖先，通过彼此的行为来体现亲属关系，并生成了一种转世理论，强调亲属之间的相互作用力以及亲属关系的持久性。它还发展出复杂精细的仪式，通过这些仪式能超度某人不幸的祖先。[44]转世的观念被后世所继承，成为中国宗教常识的一部分。

佛教的兴起及其与道教的相互作用，永久性地改变了中国宗教宇宙观的几个特征。首先，汉代意象比较模糊的死后世界被更为形象、更具体的一层又一层的天堂和地狱所取代；引入了恶鬼道（因为有罪而被惩罚不能享用牺牲祭祀品）的信念，还出现了新类型的恶魔，佛教极大地丰富了中国人对死后世界的想象。其次，它也从根本上将灵魂世界道德化，很少有证据表明汉代人相信地下世界的奖励与惩罚，最常见的操作原则似乎是，被埋葬的人在地下世界所受到的待遇与他们在现实生活中的位置对应，决定一个人命运的是礼而不是作风。然而，佛教的一个简单化的愿景就是因果报应，人的现世行为会决定他死后是过得更好还是更坏，会上天堂还是会下地狱，这在南北朝时期及之后的时代成为中国人对死后世界的看法。与此相关的是第三个主要的变化：佛教在中国的丧葬礼仪与节日中成为不可缺少的角色，因为它要超度死者。佛教礼仪能带来僧侣与佛陀的精神力量，将祖先从地狱中拯救出来，并且让他们尽快在净土中重生。

尽管北周统治者在574年到578年之间灭佛，但佛教在隋朝成为主要的国家宗教。这个王朝的创始人是一个虔诚的佛教徒，他将自己的崛起归功于佛陀，并创制国家佛教的一整套仪轨。这些在南北朝时期就已经得到发展：皇帝的菩萨戒，建立国家寺庙并赐予产业，僧侣的度牒，赞助读经，向佛教定期捐献，等等。他同样修建了一百多座佛塔来保存舍利，希望能以此为他的王朝积累功德并能使之长存。[45]

然而，隋文帝的祈祷没有得到应答，隋朝在他儿子统治时期便灭亡了。继之而兴的唐朝，在礼仪上给予道教优先权。尽管它继续支持佛教寺院，但国家资助佛教的鼎盛期可能已经过去了。不管怎样，大唐帝国时期是佛教作为中国社会哲学力量的最高峰，佛教将其宇宙观传播到寻常百姓中。它的因果报应观念、极乐世界与地狱观念、节日超度的观念，还有它的慈悲的神，都成为中华文明中的一部分，一直延续到今天。

驯服荒野

南北朝时期的宗教场所设在荒野地区、无人居住的山区与南方内陆，在山上与林中建设宗教建筑。要将这些地方纳入文明世界，同样需要驯化当地的宗教权力。道教与佛教对这一过程的叙述有两种形式：对野兽、恶魔居

住地区的征服与感化的故事，以及对接受血祭的当地神的征服与转化的故事。

早在公元前4世纪，《左传》便认为一个地区的土壤、水、风及赖之存活的生物在物质性与道德性上具有一致性。这种风土与动物的一致性也体现在对饮食、祭祀与农业模式的叙事中。[46]在汉代，与此相同的观念出现在“香炉”及相关艺术对地形的描述上，在那里，以流动、动感的线条表现丘陵，景色所及满是互相交错的奇怪生物。同一时代的文献描述了不同类型的地形是如何产生不同类型的植物、动物与人性的。这一时代的诗赋叙事先描绘自然景观，然后是动物，然后再将视野转向都城，那里同样有神奇壮丽的场面。这种观念被带入佛教的艺术与文献中，它描绘了佛陀说法所在地灵鹫山，那是一座形状如同大鸟的山，还描绘了飞禽走兽以及当地的神灵。[47]这种将其居民与风土看作一个整体的观念，意味着将一个区域纳入文明其实就是要驯化所有的野物。

道教与当地动物神之间关系紧张，最明显的一个例子出自四川历史。四川是制度化道教信仰出现的地区，汉末张道陵创建了天师道，此时四川仍然居住着不同文化的人群，人数最多的族群是巴人。这些人是狩猎白虎的著名勇士，他们也同样崇拜这些凶猛、强大的动物。白虎在同一地区与巴人生活在一起，是巴人所喜欢的狩猎生活的一部分。巴人最原始的神话是：始祖廪君死，魂魄世为白虎，巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。这可能涉及宗教中的灵魂附体概念，萨满参与其中，承担灵媒角色，老虎也涉及其中。

先秦时代，各小国不断扩张，陷入持续性的冲突中，巴人也被卷入纷争。一个与秦国有关的故事讲述了一只肆虐横行的白虎及跟随它的虎群被猎杀的场面。于是在道教起义运动兴起时，巴人成千地蜂拥而至，加入其中，对抗剥削。没有明确的记录表明在四川的巴人是如何转向道教的，因为早期的道教批判对当地恶神的血祭，这意味着转向道教需要放弃对野生动物的崇拜。[48]

另外一个从崇拜动物神转向崇拜道教的例子是文昌。文昌信仰的最早形式出现在四川北部的梓潼。七曲山附近的一个洞穴中有一条大蛇，这条蛇掌控着雨与雷，这座山正位于从成都到秦汉王朝在关中都城的主干道旁。4世纪时的故事是这样讲的：当秦王图谋劫掠蜀地时，许嫁五女于蜀，蜀遣五丁迎之，还到梓潼，见一蛇入穴中，一人揽其尾，拽之不禁。至五人相助，大呼拔蛇，山崩，同时压杀五丁及秦五女。然而，在6世纪的《十六国春秋》中，这座山上的神不是蛇，而是一个姓张的男人，在后世的唐诗中，他是一个著名的失败了的战争英雄。这是另一个归化野生动物神的例子，可能开始归顺于四川的道教，最后则皈依于国家宗教之下。不过，这里的驯化行为是将神的形式改造成人。[49]

道教对地方信仰的敌视还表现在它常攻击对异样的地方神进行的血祭，这些神的身份多是战死的将军或其他死于暴力者。有记录表明，整个南北朝时期，很多非正统的本地信仰的信徒都转向了道教，因为道教提供了升华的、更有组织的宗教实践，这是信徒们更为熟悉的。道教的杰出人物如张鲁、寇谦之以及灵宝派的创立者陆修静，他们全都声称会在信众身边提供纯洁的实践形式。葛洪同样记载了地方非正统宗教的信仰者转向他所赞成的、有文献基础的精英信仰形式的例子。尽管相关记载过于零星，难以再现历史细节，但是它们表明在中国南方，偶尔也在北方，以文献为基础的制度化的道教被卷入与地方信仰之间持续性的紧张关系之中。道教从地方信仰中借鉴理念与实践，却试图压制它的主神与仪式。[50]如此一来，这一时期道教的大多数历史是合并宗教的历史，道教将南方边缘地区带入中华经典的广阔世界中。

在佛教故事中，征服、驱逐或转化当地动物神的故事也非常丰富。在6世纪的《高僧传》中，有十二个故事是在讲述僧侣们进入一个原住民信仰当地神（有时是动物神）的区域，僧侣们使这些居民转而信仰佛教。假如动物神是在山里，那么它就要将它的洞穴交给僧侣。其他一些故事是关于龙的，居住在山中深渊里的龙归化于佛教，这是在那里建立寺院的第一步。在一些故事中，龙的归化带来了当地急需的雨水。有时候，僧侣们使用法力来驱赶而不是收服地方的动物神。还有一些例子是，僧侣们在修建寺庙之前驱赶蛇与其他动物，但是驱赶是为了让动物在打地基时不受伤害。[51]

驱赶动物还有一种自我牺牲的形式，在这种形式中，僧侣们以自己的肉身喂食动物，然后成为村庄的守护神：

> 宋初彭城驾山下虎灾，村人遇害，日有一两。称乃谓村人曰："虎若食我，灾必当消。"村人，苦谏不从即于是夜，独坐草中。咒愿曰："以我此身，充汝饥渴，令汝从今息怨害意，未来当得无上法食。"村人知其意正，各泣拜而还。至四更中，闻虎取称，村人逐至南山，啖身都尽，唯有头在，因葬而起塔，尔后虎灾遂息。[52]

除了转化或驱逐野蛮的当地神外，佛教僧侣还去认定某些地方是有法力、能保佑信众的菩萨的居住地，以此将某一山区带入人类世界。其中最早被认定的一个地方是五台山，它被认为是文殊菩萨的道场。这一信仰使得该地区及周围山脉成为7世纪早期的一个主要朝圣地，它也由此得到帝国的大力支持。[53]

中国宗教对荒野之地征服的最后一个要素是城隍信仰的出现。但有一个例

外，最早这种信仰是在长江流域或南方的几个地方流行，即便晚一些，当城隍已经广泛普及，超过2/3的例子仍然来自南方。[54]在最早的有文献记载的例子中，从5世纪中期到8世纪，城隍神是有姓名的人，通常是获得军事成就者或者修建城墙有功者。这种反复的归功强化了城隍作为“城墙与护城河”保护神的身份，其身份的本质是保护人民、维护秩序。在南朝的一些例子中，城隍同样是因修建水库、建立灌溉系统、开放荒地而得到崇信的。城隍毫无例外都是凡人，他们因安民或善于教化而得到供奉。一些城隍是自战国时代到汉朝建立这段时期的历史人物，另外一些则是不出名的当地人物，他们的成就主要出现在隋朝或唐朝。[55]

城隍的来源通常与转化或打败地方动物神有关，这在台州（位于浙江东部）的城隍例子中特别明显。城隍最初是龙神，接受人们的祭祀，在随后的传说中，龙被人文化了，当地一个重要家族的成员致仕后来到山上，变为龙保护这座城市。江西的一个关于城隍的原始神话是，在隋朝崩溃后，一位英雄在内战中打败了当地的军阀，随后成为地方官，并消灭了一头巨大的、长有金色兽皮和朱红色尾巴的水牛，这头水牛通常会在晚上从深渊中爬出来伤害人们以及庄稼。[56]这些以及相似的城隍例子，都包含镇压、驱逐或转化动物神的事迹，这表明城隍信仰在国家或大众宗教中扮演着与佛教和道教同样的角色，它们在宗教上将腹地与边境合并到一起。

就佛教与道教而言，城隍信仰同样是通过消灭血祭将宗教整齐化、人文化。像这样的国家与地方信仰之间的冲突，始于5世纪初的几十年，并延续了一个多世纪。项羽，这个汉朝创建者的对手，他的灵魂反对在吴兴（太湖南岸）设置任何官衙。对项羽的信仰与弁山神信仰合并起来，他在郡边缘的山脚下享受祭祀。地方官死于官衙，使人们相信项羽占据了衙门（当地政府所在的建筑），于是官员开始拒绝进入衙门。当地老百姓甚至在那里竖立了项羽的雕像。一些官员，包括一位虔诚的佛教徒，试图无视或驱赶这个鬼魂，但是他很快就病死了。尽管项羽的雕像最终被一个官员搬离了衙门，但对项羽的信仰仍然继续存在。于是，当城市建立城隍信仰之时，项羽被指名道姓地从候选人中排除了。

项羽的例子也许经过文学修饰，但在历史上真实存在。历史上还有其他的记述，比如官员们因为求雨失败而鞭打当地神的雕像，因此得病死掉了。通俗小说也包括这样的故事：甄冲新任官职，赴任途中为社公所拦。社公选中甄冲，愿招之为女婿。已经结婚了的甄冲拒绝社公之意，社公大怒，便令呼三斑两虎来进行威胁。他逃回自己的家并很快死去，被社公带走与其女成亲。[57]

这些鬼魅、土地神、动物精怪最终都要被善良的城隍收服。城隍是帝国官僚的同盟，一旦他失败了，还要受到官僚们的惩罚。城隍代表了地方宗教的归顺与道德化，这场正统宗教的胜利部分体现了精英规范、帝国文化的

一种延展，它们开始进入边缘地区与山区，此前，这些地区是难以进入的。但更重要的是，它意味着帝国精英能够控制新兴的城市阶层所支持的观念，朝廷也成功地将自己塑造为一种代表神圣力量的形象。

第9章
书写

南北朝时期有非常丰富多彩的中华文化，这为文学创作打开了新的自主空间。同时出现的有诗歌与清谈的结集、制度化的宗教、寺院与城市园林、山上的别墅与隐士的岩穴，这些文人创造了一个更加自主的“美学”空间，它不再是以宣扬道德为主的经典、哲学与史书编撰的附庸。[1]这片书写与意象的新领域通过“玄学”的兴起在知识文化界占据了一席之地。

探索神秘

“玄学”大概指的是3世纪中期一群文人的思想活动以及他们的弟子们的相关研究。汉朝灭亡后，官方经典文献的正统性动摇了，这些作者便开始探究《易经》《道德经》和《庄子》，从而对语言、社会和整个宇宙产生新的领悟。他们围绕着一系列二元对立的范畴展开论辩：存在与虚无、名与实、言与意、一与多、性与才。这些辨析在名教（在社会角色方面的说教）与自然（事物在不被有意干涉时的自然发展）两者的论辩中扮演着重要角色。关键的思想家包括何晏、王弼、向秀、郭象、钟会，以及作为诗人、散文家的阮籍与嵇康，他们是竹林七贤中最重要的两位。[2]

汉代官方所尊崇的儒家将天进行了道德化，玄学却与之不同，是从宇宙论或形而上学方面探讨。玄学的渊源可以追溯到西汉末年，最早的思想先驱是扬雄（前53—18），扬雄仿《易经》著述，冠名为《太玄》。在他的书中，“玄”被描写为一个无差别的、无法言说的原则，太初演化为阴阳，然后化生万物。它与《道德经》中对“道”的描述相似，也与王弼所认为是万物根基的“无”相似。实际上，扬雄提出了一个问题，“玄”是如何从“虚无”中产生万事万物的。[3]

扬雄指出，他的思想主要源自《道德经》，同时也捍卫儒家道义的绝对权威。随后，一些学者——包括严遵、桓谭和王充——明确指出宇宙中不存在一个道义的、人性化了的“天”来干预人间事务。[4]这些思想家特别是王充的著作得到东汉后期学界领袖马融的拥护，也为后来兴起的玄学提供了思想基础。

汉王朝覆灭之时，随着政治和社会发生变化，这些早期的观念也逐渐成为当时思想界的主流。东汉帝国的瓦解使得官方正统彻底动摇，丧失了大部分的思想权威，并且不再有国家作为后盾。对隐逸生活日益增长的兴趣意

味着要形成新的理念，能够将朝堂之外与政事无关的活动合理化，并鼓励美学方面的自我挖掘。“清谈”的兴起和对人物品性评价的喜好息息相关，这引发了关于名与实、性与才之间关系的问题的探讨。玄学繁荣起来，至少是部分繁荣，因为它迎合了这些需求，并且旨在研究这些问题。

在三国时期，与玄学相伴出现的是南北思想的分化。在长江中游的荆州地区，出现了对《易经》与《太玄》的新的解读，即对自然的强调。继续留在北方朝廷的学者，比如《人物论》的作者刘劭，精细阐发早期思辨中名与形的关系，这种关系在形式主义和儒家传统中不断得到发展。曹操占领荆州后，将长江中游的学术领袖带到北方，这些不同地区的学术传统互相接触，在240年至249年玄学发展达到顶峰，出现了很多经典著作。[5]

这十年里，思想界的领袖是何晏，他当时还是吏部尚书。领袖思想家还有王弼，他的影响最大，著作也保留得最完整。这些著作包括对《周易》和《道德经》的注解，还有对《易经》和《论语》更为概括的集解。王弼最著名的观点就是他对“无”的理解——“无”有各种各样的解释，比如“没有”“虚无”或“否定”，“无”是现实最根本的基础。他坚持认为，所有存在的实体都必须有一个使其不成为他者的原因。而且应该存在一个终极的源头或本原，王弼认为这个本原和“道”类似，也是所有具体事物之所以存在的一个并不存在的先决潜力条件。“无”作为一个非客体，它没有任何特点和个性，因此先于并高于所有事物，包括汉代世界观里道德化的天。它同样超越了象与言，处于“玄”中，“玄”这个词就是这样来定义的。从而，这种关于虚体与实体之间关系的讨论，发展成了一场语言是否有能力表达终极意义的讨论，以及如何为现实存在实体命名的讨论。[6]

这些观念是关于存在与语言的，即语言是否能够描述存在，或者能否描述语言自己的边界。这些观念在政治理论中也得到了发展。“无”先于一切存在，并产生出各种实体，进而演化出秩序与意义。所以，各种人之所以可以团结稳定于一处，是因为存在唯一一个统治者，他屹立于传统社会秩序之外，所以能作为那个推动一切的终极原因。[7]然而，统治者要发挥这一功用，就不能成为人民的对立面，他的“一”不能反对人民的“多”，他必须是一个理性的“他者”，完全处于充满欲望和诡计的寻常世界之外。以这种方式，王弼从玄学的角度认可了过去“无为而治”的政治理想，同时对曹魏国家提出了隐晦的批评，批评它对世家大族的监管与压制，以及与南方的蜀国、吴国的持续交战。[8]

除了不断强调否定性或虚无的终极优先性，王弼还断言孔子是比老子更伟大的贤者。这一立场，再加上他所坚持的单一统治者的必要性，使现代学者认为王弼是一个保守的思想家，也是一个“儒者”（儒家不断发展，到这一时期任何试图把所有从前思想融合在一起的派别都会被归为儒家学说）。然而，对王弼而言，孔子之所以高出一筹，是因为他能“体”无，而

老子只是“言”无。因此，王弼哲学最重要之处在于他坚持无的绝对优先性，并否定语言表达终极事物的可能性。王弼批评“名教”，即汉代儒学的经典价值观，因为“名”无法抓住存在的本质，表达社会地位的名更是在利用一致性。唯一有用的名，它本源于自然，并成为圣人的成就。[9]

王弼以及何晏，他们在批评具体政策的时候，又以道教经典与《易经》来证明所有政治秩序的合理性。诗人、散文家嵇康与阮籍，则持相反的立场，用相同的文本形成更加激进彻底的批评。在一系列讨论对长生不老的追求、音乐中为什么缺乏情感以及如何驱遣私利的文章中，嵇康明确提出一种激进的世俗生活，这种生活不需要有一个致力于为公众服务的圣贤，并代之以道教“真人”，真人从世俗世界的烦恼中超脱出来，目标就是实现自我完善。[10]嵇康的著名之处在于他极力回避政治、不修边幅、寄情于山水间并活在酒与音乐的世界中。

阮籍在学术方面没有太明确的观点，他谴责礼教，以《庄子》哲学为其榜样，接受有关音乐的既有观念，也赞同《易经》中的观点。然而，关于他的个人作风，他不受拘束，行为狂野洒脱，有种浑然天成的自然气质。他的终极理想是成为一个“大人”，嘲笑儒家的道德观念与政治参与意识，主张从世俗世界逃离，开始一段超脱的精神旅程。[11]竹林七贤都有这种生活态度，即在自然之美中自然随性地生活。因此，竹林七贤并非靠其思想方面的成就，而是凭借这种生活方式成为许多南方精英的榜样。[12]

郭象（252—312），以其《庄子注》而闻名。这部书不完全以早先向秀的注释为基础。郭象发展了先前裴頠的观点，认为“虚无”或“虚体”的观念是没有意义的，因为所有的存在都是由实体组成。为了说明接受道德教育的必要性，裴頠否定了“无”。郭象则坚持所有的实体都是同时自发而成，所以整个宇宙都是自然而成的。在汉代的世界观中，社会与自然被有目的、有意识、有技巧地合并在一起，成为一个道德整体。东汉的批评家如王充，将两者区分开来，认为自然缺少人类社会的特质，也就是目标或者统一的道德观。郭象对“玄”的注释再次将自然与人类合并在一起，不过他认为二者都是无目的、无意识、无技巧性和非道德的。[13]

他进一步主张，传统的道德观念和一国之本都源于自然，但是它们与其他事物一样，自生自化。在郭象的宇宙中，所有事物都按其自身轨道运行，在这样做的时候，有条理的秩序形成了，每个事物都有属于它自己的位置。统治者与佃农都是按其所处位置的要求来扮演自己的角色的，这样就在一个自发运行的社会秩序中实现了道家所提倡的无为而治的理念。[14]然而，与王弼相反，郭象不再认为统治者是本体论中一个独一无二的哲学存在，也不再是与众多凡人相对应的那个超自然的“一”。郭象认为他只是在这个宇宙的这个位置上自发形成的一个个体而已。

而郭象也像王弼一样，以玄作为事物的起源来论证政治秩序，其他的作者和政治家们也为了不同的目的运用着同样的自然理念。竹林七贤和那些仿学他们的人，在激进个人主义的名义下，以自然来反对部分或全部的传统道德价值观念。在整个南北朝时期，玄学所阐释的自然自发的观念，被美学家和业余爱好者所使用，他们要么因此证明归隐去实现自我的生活是合理的，要么以其在精神和价值上的优越性来独占朝廷官职。[15]对艺术的自由追求得以逐渐发展，主要还是因为“自然而成”这种价值不断为众人认可。在万事万物自生的世界里，每个活动或事物都不需要迎合天或国家的单一来源价值观来证明自身。[16]

抒情诗

抒情诗最早出现于汉朝，当时多为无名氏所作乐府诗和“古诗”。前者描写了精英和普通人生活的点点滴滴、各个方面，后者则多感慨伤怀于人生的短暂，而声色犬马所能带来的愉悦感又那么短暂。在这些诗歌形式的基础上，署名的抒情诗出现了，但乐府诗和古诗仍以匿名诗歌的方式继续发展。这种发展最显著的特征是，在中国南北分裂以后，南方与北方的乐府诗出现了明显的差异。[17]

北方的乐府诗，作于非汉人统治的军事王朝，强调雄壮的英雄主义，叙事多和军事有关。

新买五尺刀，悬著中梁柱。

一日三摩挲，剧于十五女。

这一时代同样产生了现存最早的关于木兰的故事。木兰女扮男装、替父从军。一开始很多描写豪迈气概的诗歌的确写于北方，但后来“北方英雄主义”的诗歌风格成为中国文学史上的一种传统，很多南方诗人按想象中典型北方人的口吻来写相同题材的诗歌。[18]

南方最著名也最流行的是无名氏创作的四行情歌，按照题名所示的曲调进行歌唱。有一些明显是按女性的口吻写的，而另一些看上去男性或女性都可以来吟唱。它们经常直白地表现情色欲望，但是有时也使用双关的修辞手法来表达情思，比如“莲”表现“怜”，或者“丝”表现“思”。在6世纪，这些情歌在朝廷上非常流行，有经过专门训练的女子乐坊来进行合唱表演。其中最著名的是子夜歌，子夜的意思是“午夜”，但同时据称也是指一个著名女乐伎的名字。一个典型的例子是：

揽裙未结带，约眉出前窗。

罗裳易飘飏，小开骂春风。

这些歌曲既影响了南方朝廷上宫体诗的发展，也对后世主要诗歌形式——绝句的出现有很大影响。[19]

在汉朝末年，著名文人也开始创作乐府诗以及相关类型的诗歌，那时候实际的大权已落入曹操和其他军阀手中。曹操自己就是一个著名的诗人，其诗作以其沙场征战精神和雄浑而质朴的语言闻名。他身边汇聚了那个时代最好的几个诗人，史称“建安七子”（建安是年号，196—219年间）。[20]曹操的两个儿子——太子曹丕与幼子曹植，同样是著名的诗人。曹丕是中国第一位重要的文学理论家，而他的弟弟则是以抒情诗赋来表达个人内在思想与情感的最佳典范，他是有修养的文人的榜样。[21]

在解读曹植的诗歌时，通常都是从他与兄长之间的对立关系以及导致他早逝的失败的政治生涯来入手的。因此，对曹植诗赋的评价与对他个人品性的判断融合在一起。[22]在某种程度上，这成为对曹植在中国诗歌史上重要性进行判断的一种阻碍。但是，它同样表明了曹植获得成功的本质所在。曹植是中国最早的抒情诗人之一，以前的诗人都是匿名的，这些诗人却将自己的经历与体验当作诗歌的核心。在创作悲剧性自我的过程中，曹植的多面个性都融入了诗歌之中，他也成为中国抒情诗基本预想的一个先例，随后被解读为面对实际体验时能有一种后天培养出的敏感，并如实将此回应表达出来。[23]中国读者通过曹植的传记理解他的诗歌，是因为当时出现了一种新体诗，曹植是其首个典范。

曹植运用多种形式把自我与诗歌融合在一起，这些都成了中国抒情诗的特点。他与圈子里的其他诗人改造了汉朝的“旧诗”，创造了“表现与回应的新诗歌”（poetry of presentation and reply）。这清楚地表明诗歌扮演了社会交流的角色。在“旧诗”里，作者描写了一些标准的场景——喧闹的街道、孤独的台阁——随后陈述由此引起的感受，在“表现诗歌”中，曹植先描写了自己所目击的场景，将其与朋友所受的困苦联系起来，随后给予安慰或鼓励。

细节的描述，通常构成了诗歌的主要部分，它传达出这样一种感觉，即作者见证了最初的场景，并对此进行反思，然后向朋友讲述了自己的感受，这样就使得作者与诗歌紧密联系起来。在曹植的手中，诗歌除了是诗人个人体验和内心感受的反映，也变成谈话的一种形式。在他大多数朋友离开人世、自己也因政事被流放之后，曹植基本上彻底放弃了“表现与反应”的写作风格。他最长的也是最后一首以此形式创作的诗歌非常详尽地描述了

离别的伤怀、旅途的痛苦，以及个人的精神状态是如何渗透到周围景物的方方面面当中。[24]

曹植和其父曹操一样，努力发展乐府诗。[25]曹操改造了乐府诗的形式来描述自己的政治诉求及一路上的艰辛。曹植则改进乐府诗，并借此表达理想化的自我形象。曹植仿作了经典的乐府诗《陌上桑》，与原作中从几个视角描述漂亮的罗敷不同，曹植的版本只展现了一个观察者的所见所闻。原著中罗敷的出场是通过列举她的服装与配饰来完成的，在曹植笔下，罗敷的举止与服饰的每一方面都表现出优雅与灵动，使之具有统一的特性。原著中的罗敷是结婚了的，但在曹植诗歌的结尾，罗敷作为一个单身女人出现，她拒绝了所有的追求者，选择等待真正的高义贤良之士。显然，罗敷代表了诗人自己。曹植将整首诗改写为对自己的处境进行反思。[26]

关于英雄少年的诗歌中，也有类似的对诗人自身理想和所受苦难的沉思。对过往圣贤与忠良的引用，反映出历史有多么捉弄人，也反映出命运的曲折，但是最终揭示了诗人自身处境的不公与所受的痛苦。即便是他所作的俗如煮豆的诗歌，也含蓄地影射了他与作为统治者的兄长曹丕之间的关系。在对历史悠久的宴会诗再创作时，他改变了以前同类诗歌中情绪与主题的快速更迭，转而对宴会场景及其对参与者的影响进行持续的反思。他最常使用的乐府诗主题是“游仙诗”，根据《楚辞》改编而来。在这些诗歌中，他借向仙界飞升的旅程，对自身所处世界的堕落进行批判，并试图从痛苦中寻求情感的释放，但人们不清楚他是否真的相信有这种超越现实的世界存在。[27]

下一代诗人则以竹林七贤为带头人物，他们中间的一些人甚至是亲戚关系，但据我们所知，他们从来没有在同一地点聚齐过，有些人可能都从未见过面。最伟大的诗人是嵇康和阮籍，特别是阮籍，他著名的一组《咏怀诗》标志着对中国抒情诗的又一次重大创新。阮籍是一个划时代的人物，他深化了抒情诗，使之更加具有普遍性。阮籍展示了一个成熟的诗人不仅仅能通过描绘自己生活中的事件来抒发自己的情感，也能借助一个与众不同的个人的视角来描绘这个世界或者历史，从而洞悉整个人类存在的意义。[28]阮籍并不是只描述自己所处的特殊境况，也不是对人类生活泛泛而谈，而是痛苦艰难地寻找个人存在的意义，并思考人之种种悲伤与脆弱。

阮籍的新尝试获得了成功。他将叙述顺序进行了调整，叙述不再是一条直线式的铺陈，而是在脑海中画了另一幅图，各种自然意象与文学典故自由融合在一起，从而激起诗人的各种情绪与情感。阮籍的大多数诗歌都没有受到单一意象的局限，而是通过收集不同的意象来界定某种情绪或感觉。正如下面这首诗歌，它是《咏怀诗》中的第七十一首：

木槿荣丘墓，煌煌有光色。

白日颓林中，翩翩零路侧。

蟋蟀吟户牖，蟪蛄鸣荆棘。

蜉蝣玩三朝，采采修羽翼。

衣裳为谁施？俛仰自收拭。

生命几何时？慷慨各努力！

这首诗中，各种植物、动物、瞬息万变的自然以及人生有限这些内容同时出现，这些原本绝不可能被融合到同一场景当中，因为均来自不同的季节和不同的环境，也不能按照常规的记叙顺序排列下来，但它们还是被组合到一起，形成了对存在之虚无的思考。在其他诗歌中，人的肉身的不堪一击与社会和政治的崩塌联系在一起，这便是他所处时代的特征。[29]

4世纪到5世纪早期，山水诗与隐逸诗兴起，齐、梁王朝的诗人有机会与皇子接触。皇子们的宫殿既是中国南方的政治中心，也是文学中心。下一波极具创新精神的诗人出现于5世纪末期的永明时代（483—493），他们以齐朝竟陵王萧子良著名的西邸为活动基地。这个诗歌圈子以“竟陵八友”著称于世，它最杰出的成员包括沈约、谢朓、王融。[30]这些诗人最著名的成就就是把声律和对偶方面的知识运用到诗歌创作上。对音律的使用在唐朝发扬光大，并使“律诗”成为中国诗歌的理想形式，直至今日仍是如此。

韵律的规则归纳起来是“四声八病”。“四声”指的是平、上、去、入，是那个时代语音的特征。在唐朝的“律诗”中，声调只是被划分为两类——平与仄，但是今天的研究已经确认，较早时代的记述表明，使用“永明体”的诗人们会在其诗歌中积极区分全部四声。[31]“八病”特指一些出现缺陷或者不够有力的声律组合。唐诗被音律规则紧紧限定，而这些早期的规则大多时候只是在禁用一些固定的音律组合。整个系统以保持音律的活泼与灵活性为名，旨在避免重复，并鼓励音律上的各种花样。之所以会这样，是因为此时音律被逐渐重视起来。正如同当时的文学理论家刘勰所讲的：

今操琴不调，必知改张；摛文乖张，而不识所调。响在被弦，乃得克谐，声萌我心，更失和律，其故何哉？良由外听易为察，而内听难为聪也。故外听之易，弦以手定；内听之难，声与心纷；可以数求，难以辞逐。[32]

这种看法认为诗歌的音律与它的字句一样，根植于人的语言，是诗人心灵的产物。因此音律本身与诗歌的意境也有着千丝万缕的联系。

对诗歌音律的重视，有几种原因。这一时期诗歌已经从音乐中独立出来，评论家钟嵘批评新的音律体系时提出了这样的反问句："今既不被管弦，亦何取于声律耶？"但这恰恰是新的声韵体系出现的原因，因为它要创造一个独立于音乐之外的和谐之声。沈约为规则化的韵律做了辩护，他指出，汉语有四声，而音域则有五音。新的韵律使诗歌在从音乐结构所施加的强硬束缚中解放出来之后，仍能保持和谐与乐感。[33]

对音律模式的新兴趣也反映了随佛教一起被引入中国的印度文学的影响。因为长期接触梵文和中亚的其他语言，并接触了大量据此翻译成汉语的作品，中国学者与诗人对自己的语言有了更明确的认识，也受到鼓励，要在自己的诗句中更多地展现汉语的语言特色。中国南方的佛僧在了解了吟唱梵文时所使用的"三声"（更准确地是"抑扬之声"）之后，也借鉴此模式来吟诵佛经。竟陵王萧子良不仅支持并资助了那些永明派的诗人，也在西邸支持公开吟诵佛经的活动。在作诗时对吟唱和抑扬顿挫之声调的强调，为中国音律的理论化提供了一个范式。梵文文学不仅为那个时代受佛教影响的诗人们提供了新的韵律，同时还提供了它自己关于音韵学的理解，其中有对"缺陷"或"病"的详细列举，这为新的汉语理论提供了范式。[34]因此，大量涌入的梵文使人们对中文的音律特性有了更系统化的思考。

围绕着后来成为梁朝简文帝的萧纲（503—551）又形成了一个诗人圈子，发展了"宫体诗"，它在后来的中国文学史中成为被批评与谴责的对象。尽管如此，"宫体诗"仍旧是当时的主要诗歌形式，著名的大唐诗歌能够包含这么多的作诗技巧，它也功不可没。[35]"宫体诗"在很多方面是南朝诗歌发展的一个极端趋势，旨在使诗歌成为完全自主自发的领域。在萧纲关于诗歌的论述和他自己所作的诗歌中，萧纲明确地拒绝了道德与政治的干预。道德与政治观曾经统治了汉代诗歌理论，虽然在后汉诗人的作品中式微，却仍然存在。他甚至贬斥曹植的一些文学批评理论，而曹植被当时的评论家钟嵘看作有史以来最伟大的诗人之一。萧纲认为，诗歌完全是用来表达内心感受的，它最突出的特点就是有精致而华丽的语言，因此永远也不该接触沉重的公众话题。这些主题对于语言活泼的诗歌来说过于严肃，而且已经出现了专门涉及这类话题的文体，比如呈文与散文。诗歌应该是一种优雅的、略带情爱的文字游戏，目的在于表达并加强宫廷生活所具备的情趣和激情。[36]

文学理论

即使创作抒情诗成为衡量文人地位的标尺，作家们仍然力图证明文学创作

本身就是一种非常高尚的追求。这一理论最早出现于曹丕《典论》中留存下来的关于文学的一些片段中。[37]曹丕认为文学不是为道德服务，而是人类活动的最高形式，是衡量一个人人生的首要方式：

> 盖文章，经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷。是以古之作者，寄身于翰墨，见意于篇籍，不假良史之辞，不托飞驰之势，而声名自传于后。[38]

这标志着文学思想进入了一个新时代。在早期的讨论中，获得不朽名声的标准过程就是“立德”“立功”和“立言”。但是，这里的“言”指的是政治言论或圣贤的道德教化。尽管早期的作者如司马迁坚持认为文学能极大地帮助一个人扬名后世，但也只被当作政治生涯不成功之后的一个勉强之策。通过文学作品流芳千古这一想法放在曹丕身上显得特别具有讽刺意味，因为我们从他对诗歌的社会功用的讨论中可以知道，曹丕所有的诗人朋友都死于瘟疫或战争。在文章结尾，他反思了人生的短暂以及与朋友离别的伤怀。

除了这种新出现的、对文学中心性的强调，曹丕的文章第一次探讨了文学作品如何反映其作者的品性：“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。譬诸音乐，曲度虽均，节奏同检，至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以移子弟。”

在得出这种“以气为主”的判断之前，曹丕列举了他那个时代顶尖作家的优势与劣势，他们的“气”往往能用来解释他们的一些倾向。[39]每位作家都有一种与众不同、与生俱来的“气”，这种“气”能使他偏重于强化诗歌的某些方面，而去弱化其他方面。因此，这里的讨论将某人写作的风格和他与生俱来的个性结合在一起，写作就不再只是通往永生之路的阳关大道，也成了表现一个人内在本质的最重要形式。

下一个文学理论的伟大著作是陆机的《文赋》，《文赋》中提出了南朝文学讨论的最基本议题。[40]这首赋的创新重点在于把重心放在创作活动本身之上。因为赋希望深入全面发掘一个主题，陆机试图描述创作一篇文学作品的整个过程。陆机首先介绍了写作前的精神状况，接着讲述开始创作之前的思考，最后再描述创作活动本身。按晋朝的传统，为求完整应将一首赋置于某个宇宙观当中，所以陆机也首次提出最高等文学是表达宇宙间秩序与原则的观念。之后，陆机在王弼、郭象以及其他玄学家对精神与宇宙的认知的基础上，阐述了文学创作的新模式。

陆机是最早将情感看作诗歌中心的作家之一。在对文体的分类中，陆机写

道："诗缘情而绮丽。"在这里，他以更广泛、更多变的"情"取代了儒家传统经典中宣扬并已极度道德化的"志"。这也使他坚持认为诗歌就应该用来描写感官和肉体所体验到的美好。[41]随后，许多诗人都认为情感表达是诗歌最重要的功用，其中就包括6世纪早期的评论家钟嵘和刘勰。这种前所未有的、对情感表达的偏好，标志着诗歌不再被当作一种有效的、向公众喊话的工具，而成为表达诗人内在情感的一种方式。[42]

陆机的另一个主张在接下来的几个世纪里也得到了进一步的发展，他认为诗人所激发出的情感是对这个世界以及世间万物的一种回应。因此，诗人应该将自己置于宇宙的中心，之后，他应该：

悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春，

心懔懔以怀霜，志眇眇而临云。[43]

这里，诗人的心灵与一年四季相契合，他的感觉也随着每个季节出现的不同事物而起起落落。

感觉与事物之间的紧密联系在3世纪的许多诗歌中都能体现出来，又被后来的评论家们予以理论化。举个例子，刘勰在他的文学论著中用一章来论述物质世界对诗歌的影响。他与陆机一样，阐述了一些类似的主题："岁有其物，物有其容；情以物迁，辞以情发。一叶且或迎意，虫声有足引心。况清风与明月同夜，白日与春林共朝哉！"这种主张坚持认为事物具有举足轻重的作用，诗歌是用来描述事物与心灵之间的相互交融的，这类诗歌逐渐兴起，山水诗的主题也与之类似。[44]

陆机的赋同样描写了诗人是如何在精神上做好写作准备的，他认为通过适当的准备，可以开发出超自然的感知力与创造力。诗人首先以静思来清除脑中多余的想法，密封视觉与听觉以排除干扰。这使得诗人进入一种启蒙状态。在这种状态下，已经做好准备的头脑会充分发挥想象力，将周围的物质世界转化为文字：

其始也，皆收视反听，耽思傍讯，精骛八极，心游万仞。

其致也，情曈昽而弥鲜，物昭晳而互进。[45]

这种净化心灵的主张来自早期的道家经典著述，特别受《庄子》的影响。在《庄子》中，圣人的虚一而静能够使他拥抱天地万物。陆机对这些经典

的探究表明道家思想在后世玄学家的阐释下重新发扬光大起来。最后的几行，颠覆了过去的看法，情感不再是通过对周围事物的感知而激发出来的，这强调了诗人灵感的重要性，能够融会心与物。[46]

下一位主要的文学理论家是钟嵘（459—518），他原创性的贡献较少，但是他的《诗品》将从古至今所有的诗人按其优秀程度予以自上而下的分类。这种分类方式起源于汉代，当时班固按道德特征将人分为几等，随后的九品中正制也是按天赋与品性将人分等，以此来选拔官员，同时也反映出当时精英的地位。[47]这种从以道德品性或政治才能论人到以诗歌技巧论人的变化，表明文学艺术越来越被视作一种独立其身的成就，而非伦理或政治的依附品。

钟嵘是第一个强调诗歌直接性的批评家。他主张作家应该避免从早期著作中引用过多的典故，而应该直接描写这一刻的现状。与此紧密相连的是，他强调对物体进行详细而娴熟的描写，并认为这是诗歌的一个优点。对于自3世纪末以来的诗人而言确实如此。因此，他将张协（卒于307年）归为最高品的诗人，一部分原因就是他能够对外部世界进行巧妙的描写。对描述性语言的强调是南北朝诗歌的主要特征。[48]

然而，钟嵘同样是第一个强调描写不是以自身为目的而是要有更深刻意指的批评家。因此，他表示，张协诗歌的最大优点在于“味”，这种“味”来自多彩的语言和如同乐曲般的音律。同样，颜延之诗歌的价值在于巧妙描写所引发的强烈情感。“言外之意”的理念是有启发意义和有深意的，它常被描述为“味”，只有不断地反思琢磨才能够品出诗歌之味，而“味”也成为诗歌鉴赏的根本。钟嵘对“兴”的概念进行了再创造，提炼出“味”。在汉代对《诗经》的注解中，“兴”一般是指诗歌开头所描绘的一个自然意象；在钟嵘的著作以及随后他人的评论中，它与“味”关联密切，意味着一种像“情绪”的感觉，如同在下文中所说的：

> 故诗有三义焉：一曰兴，二曰比，三曰赋。文已尽而义有余，兴也；因物喻志，比也；直书其事，寓言写物，赋也。弘斯三义，酌而用之，干之以风力，润之以丹彩，使咏之者无极，闻之者动心，是诗之至也。[49]

在这里，“兴”不再是一种简单的写诗技巧，而是作诗最首要的、无所不包的原则，界定语言最高品质的原则，它会在读者脑海中徘徊，并与读者产生共鸣。

刘勰的批评著作《文心雕龙》，在他所处的时代并不是很重要，但是到20

世纪，它被看作中国文学理论最伟大的论著。这种评价的转变反映这本著作的独特性。它对传统文体进行了系统的论述，包括散文、书信、序跋以及散的笺记等。这种结构化的论述是前所未有的——它分析式地叙述了文学发展史，阐述了文学的创作过程，列举了文学的几种类型——几乎可以认为这本书是受到佛教和其他印度理论经典的激发而产生的。前几个世纪进入中国的例子展示了如何运用有限但却细致的格式来全方位地探索一个主题。这些文献可以被分为两个部分，一个部分处理特殊的类别，另一部分则针对行文风格和语言，这一点也和研究诗学的梵文文献类似。刘勰是一个孤儿，他成长于佛教寺院，成为僧祐和尚的俗家弟子，他也是一位非专业的学者，撰写过大量有关佛教的论述。因此，尽管《文心雕龙》中只有一个地方很明显受到佛教的影响，也只有少量新词是在翻译梵文原著时创造的，它对文本的系统化组织与著述时的基本思想模式，在中国文学传统中是前无古人后无来者的，这清楚地表明刘勰的著作极大地受到佛教经典的影响。[50]

尽管刘勰著作的架构是独一无二的，但它却是对几个世纪以来的文学观念最充分和最系统的论述。除了研讨所有已知的文体，这部著作还包括了其他的主题，比如从宇宙观的角度来探讨写作的起源、物体外观的重要性、情感的作用、作家个人品性与其作品之间的关系，以及一个有修养之人通过想象所具备的超人般的能力，能够直接贯穿时间和空间。关于最后一个主题的篇章是最有影响力的文段之一。在简短介绍了能在时空中自由移动的“神思”之后，文章继续说道：

> 故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无隐貌；关键将塞，则神有遁心。是以陶钧文思，贵在虚静。[51]

在这里，刘勰将陆机和其他人的观察发展为一系列详细且系统化的论述，探讨了人的心灵是如何与物质世界相互交融而创造出如此的文学作品。整个过程都建立在玄学的唯心论和宇宙观的基础之上。

刘勰思想中关于文学自发性的新想法主要体现在他对经典的讨论上。[52]《宗经》一章中，刘勰认为五经完善了“道”的概念，也是所有文学创作的源泉。这种论点与传统观点一致，因为汉代的藏书阁就已经把各类文学作品的经典收集成册。然而，汉代学者普遍认为，经典以及由之衍生出的各类著述都是由统治者及其手下官员写成的，所以文本内容和整个社会的政治倾向相一致。[53]刘勰及其所处的时代将文学看作独立的存在，刘勰坚持认为经典不仅仅是经典的历史文献，更是文学的范本。因此，他主张经典是“文章奥府”，并引用了汉代学者扬雄的观点，认为经典的文风像是“雕

琢过的玉器”。他还断言，儒家学说之所以屹立不朽，是因为孔子的文字表达“辞富山海”[54]。这样，文学的力量成为社会秩序的基础而不是如早前所主张过的社会秩序决定文学话语权，取得文学成就成为获得社会权威的重心所在。

最后一个体现出文学自发自治的方面，就是这一时期编撰的很多文集均由诗歌与文论组成。在结集中选择与编排文章的原则通常反映有关文学本质的看法，文集本身又进一步完善这些观念。汉朝毛亨、毛苌曾编选、注释《诗经》，因此又称《毛诗》，是现在仅存的关于诗经的汉代注释，它认为诗歌是在表达规范性的、权威的意志，而它对篇章的安排则是按周朝的地理结构与时代顺序进行的。同样地，《楚辞》也是集合了几个时代不同类型的诗歌，再被当作一个诗人的诗作来重新解读。这些对文集的解读形成了一种新的文学范式，即对忧思充满激情的见证。[55]同样地，完全由美文组成的编撰文集，标志着文学逐渐被当作自主自发的创作，这些文集的内容也反映了这种自主自治的边界所在。[56]

已知最早的、将文学视作一种艺术的文集是由曹丕完成的，这也是文学自觉理念的第一个标志。217年左右，曹丕将他的四位友人所作的诗歌编辑成册，这些朋友都在当年的一场瘟疫中病逝。5世纪早期，谢灵运编撰了主要由五言诗组成的诗集，这部诗集陆续被后世的几位作家修订与完善。[57]7世纪的《隋书·经籍志》列举了107部文集，有2213卷之多，其中也包括一些文学批评。这些文集大部分编撰于梁朝，那个时代留存至今的两部文集向我们提供了唯一已知的文集内容。

在现存文集中最有影响力的是《文选》，它是在皇太子萧统（501—531）主持下编撰的。萧统是文学活动的主要支持者。《文选》收录了超过130位作家的761篇作品，有散文也有诗歌，从公元前3世纪一直跨越到公元6世纪。在对文学的理解上，它保持中立，其序言重申了文学作品所扮演的社会与政治角色，但是与此同时，其内容却排斥了经典、哲学与历史内容，它所展示给世人的“写作”全部是诗歌与散文，与齐、梁王朝时代出现的“集”中所指文学类别相对应。[58]这一类别的发展，以及在此基础上进行的文集创作，清楚地表明自觉自发的文学创作正在逐渐兴起。

文集的篇章编排把保守、务实的文学观与更现代的审美眼光混杂在一起。诗歌部分被划分为赋与抒情诗，前者是汉代最为尊崇的体裁，后者则在此前的几个世纪中占据绝对优势。赋最开始都是以皇家意象为主题，比如描绘都城与猎苑，后来才涉及更为私人化的主题，比如远游、音乐、艺术等，最后是情感的表达。抒情诗开始于道德劝诫，随后关注一些社会主题，比如宴会的举办或历史的发展，最后则是用来表达个人情感或者描绘山水风景。萧统所编梁朝的宫体诗，摒弃了那个时代极为流行的咏物诗、艳体诗。对散文部分的组织也按照同样的方式，从那些更为公开、严肃

（诏诰或记事之史）的主题转向更为私人和情绪化（最显著的是私人信件）的主题。因此，《文选》在整体上体现了“美文”的中心地位，但是在其内部结构上，选文则更偏向保守，还是更加侧重公共话题和政治主题。

萧统死于531年，他的皇太子之位被弟弟萧纲取代。萧纲对文学有不同的理解，这一点体现在另一部文集——《玉台新咏》之中。萧纲是后来所谓宫体诗的主要支持者。这部集子是表现宫廷生活的诗歌的结集，包括描写宫阙的、珍稀事物的、园林的，当然首要是描写宫中仕女的诗歌。其序言便显示出对女子的关注，序言描写了宫廷美妇的婀娜身姿，讲述她们如何创作雅致的诗歌（也列举了历史上的一些女性诗人），随后讨论了她们的写作动机：

> 优游少托，寂寞多闲。厌长乐之疏钟，劳中宫之缓箭。纤腰无力，怯南阳之捣衣；生长深宫，笑扶风之织锦。虽复投壶玉女，为欢尽于百娇；争博齐姬，心赏穷于六箸。无怡神于暇景，惟属意于新诗。庶得代彼皋苏，蠲兹愁疾。[59]

这篇序言表明编者是为宫廷仕女的消遣而编撰诗集，并为她们的创作提供样本。这就说明诗歌的主题是社会消遣或娱乐，它是对朝臣以女性口吻来模拟创作的经典模式的一种变形。[60]

这部诗集的内容与其序言相匹配。《文选》主要收录汉、魏、西晋时的作品，与之相反，《玉台新咏》四分之三的内容，写作年代都在编撰文集之前的100年以内，有两卷还包括活着的诗人的作品，最具代表性的作者就是它的资助人萧纲。其诗歌同样反映了当时的品位，强调艳体诗、巧妙的双关语以及对事物的详尽描述。大部分汉代乐府诗都被排除在外，而很多南朝流行民歌的代表作都得以保留，比如都城地区的“吴歌”和长江中游城市江陵和襄阳的“西曲”。这些主要是绝句，内容多是爱情与求爱，充满地方语言特色。但这部诗集最首要的特点，还是它拒绝传达任何严肃的道德或政治目的，并将文学艺术看作雅致的、精英的娱乐方式。

书法

书法作为一种视觉艺术逐渐兴起，也体现出当时的文人对独立自治的美学世界的向往。早在战国时代，书法就是获得官职的必备技能。汉代时，不同的书法风格有不同的功用，在汉朝的前三个世纪里，书法对学者而言不是那么重要。甚至相反，书法时常与令人厌烦的小官员或“吏”联系在一起，这些官员任意修改法律文书以使自己或直属上级获益，他们挥动着刀

笔，污蔑那些高贵大方的灵魂。甚至在书法已经成为文人的艺术形式之后，它仍然与有辱人格的职位联系在一起。《世说新语》中的典故和《颜氏家训》的训诫都谈到一个优秀的书法家将面对上级领导和朋友们不断的索求，这等同于被当作仆从甚至是劳役。[61]

书法第一次作为精英自我表达的方式并与个性相连，是同蔡邕（132—192）有关。蔡邕是一个著名诗人、音乐家和散文家，他是第一个以上乘书法作品获得名望的人。[62]因为他把流畅自如的文笔和精湛的书法结合在了一起，便接到很多请求，希望由他来创作墓志并将之写于石碑之上，然后再由雕刻师把碑文雕刻出来。171年，蔡邕校书东观，他以同样的技法将五经的权威版本刻写于石碑之上。

此时，蔡邕卷入了“清议”运动的斗争中。169年，他为郭泰创作了他最为有名的碑刻。郭泰是反对朝廷无道一方的领袖，他也是第一批以赏鉴识人而闻名的人之一。在178年，汉灵帝建立了鸿都门学，替代已有的太学，来招募一些与既有的学者圈子无关的优秀文人。这个新的鸿都门学会训练辞赋创作、“鸟虫篆”的书法。“鸟虫篆”的笔画呈蜿蜒盘曲之状，与方正、呈几何状的官方字体不同。蔡邕谴责了这些人，并批判了这种脱离道德品行、只重写字技法的用人观念。他同样创作散文和辞赋赞颂传统隶书和篆书的效用及其神圣起源，将它们与大一统国家的建立相关联。因此，尽管蔡邕把文人的才华与高超的书法技艺联系在一起，他仍然认为书法是小道，只是用来为国家服务的。[63]

书法成为文人的艺术，部分是因为汉朝时行书与草书的发展。这使得用笔更加自由，书法的线条成为书写者身体动作的一种直接延展。如此一来，字迹就成为一个人的延展。这一点在写草书的时候特别明显，它开始于一种流动的、简洁的书写，下笔可以很快，但随后演化为一种灵活的、动态的艺术形式，让每个书写者都能够发展他或者她自己的风格。

关于书法的第一部理论著述是赵壹的《非草书》（公元2世纪晚期）：

> 余郡士有梁孔达、姜孟颖者，皆当世之彦哲也，然慕张生之草书过于希孔、颜焉。孔达写书以示孟颖，皆口诵其文，手楷其篇，无怠倦焉。于是后学之徒竞慕二贤，守令作篇，人撰一卷，以为秘玩。……凡人各殊气血，异筋骨，心有疏密，手有巧拙。书之好丑，在心于手，可强为哉？若人颜有美恶，岂可学而相若耶？[64]

赵壹认为书法是身体的延展，书法是独特个性的表达，因此无法通过模仿来掌握。

他的文章表明汉末的时候很多学者通过临摹漂亮的书法来掌握这门艺术，这种做法导致南北朝书法发展过程中一个关键问题的出现：复制与伪造。对这一时期的书法理论而言，这是一个独特的问题，要不就从诗歌、绘画和医书中借鉴（因为书法是身体的表达）。[65]如同赵壹文章中指出的，学习书法，临摹至关重要，所以仿写是文人日常生活的一部分。然而，南北朝时期的逸事表明，试图将仿写达到原本水平的做法被看作以“伪”代“真”。如同这一时代批评理论的其他方面，这些表达似乎来源自《庄子》，“真”表示真正的、与生俱来的品质，标志着人类的完美状态，而“伪”则代表虚假的或虚伪的。陶潜的诗作将“真”“伪”引入中国诗学之中，并把“真”当作他愿意为之奋斗的理想。

这种二分法第一次运用到书法上是虞龢（卒于366年）《论书表》中所记载的关于王羲之（303—361）的逸事。王羲之的字体已经成为一切书法的标准，因此一直以来都是模仿者的目标。有一则逸事讲述的是宗室成员刘义宗花费大量的金钱来购买杰出的书法作品：“新渝惠侯雅所爱重，悬金招买，不计贵贱。而轻薄之徒锐意摹学，以茅屋漏汁染变纸色，加以劳辱，使类久书，真伪相糅，莫之能别。故惠侯所蓄，多有非真。”[66]在最高层的圈子里，书法成为一种能带来名望的艺术，书法市场也因这种需求而产生。但是因为这样一个市场的存在，伪造书法作品也形成了一个产业，并有许多非常成熟的运作技巧。

“伪造”的概念本身就表明人们认为书法作品是有价值的。在一则逸事中，王羲之都没有一眼认出来面前摆着的是仿照自己作品而造的赝品，这表明即便是那些与“原作”无法用肉眼区分的书作，也会被看作假货。这意味着在鉴定评析书法作品时，最关键的要素就是人们认为书法作品是其作者个性的一种延展，书法作品之所以珍贵，就是因为它与写作者本人紧密相连。这是我们手中最明显的证据，来证明书法是如何由一种单纯的文书技能发展成一种高雅的艺术的。书法中的线条展现着书写者高贵的精神品质。书法作品能够展现精神气质，这也说明了为何《世说新语》会对王羲之和他的儿子王献之的书法甚至其人格品性进行如此诗意的叙述，也说明了为何王羲之的个性决定了他的作品能有如此高的价值。[67]

最后，书法与追求“真”之间的关系也可以从道教的形成过程中体现出来。在南方，以杨羲所受经典为基础，形成上清派，以其绚烂的诗歌与书法有别于他者。陶弘景为梁武帝进行书法判断，他在论著中曾讲述如何鉴别真迹，并运用此能力来辨别杨羲的书法，从而将真经从后来增写的经书中区分开来。因此，真伪书法间的区别能够将神圣的经典从伪经中辨别出来。在由真经编撰成的《真诰》的后记文中，陶弘景就指出了这一点。然而，杨羲记录的经文是潦草地以草书写成的，当时的书法家都受其影响，而后来却被仔细地以隶书转抄。这表明，仍然存在这样一种观念，认为严肃的

公共文本应该用正式的隶书来书写。[68]

《真诰》将书法划分为三个层次。最高级的存在于世界最初本源之中，它只能被仙人阅读与书写；次一级的被描述为“云篆”，它用来书写符箓来控制鬼神，它们无法为寻常凡人所阅读，而是修行的道教徒的特权；第三级别是普通人熟悉的寻常书写。不同于早期的形式，这些字被强制性地按固定、明确的形状书写，使之可以识别，但是却被剥夺了字形中超自然的力量。后世的道教经典有力地阐释了这一观念：自天地初始，字符便存；在某些叙述中，有形的世界便来自它们。字符具有神性，在道教经典形成过程中扮演鉴别经文真伪的角色，这种理论表明书法在这一时期的宗教史上具有重要地位。

叙述文

南北朝时期写作发展的最后一个方面是叙述文在形式与使用上的转型，这种转变从史书的撰写开始。撰写史书最重要的一个发展，就是它已经成为文献分类法中的一个独特类别。在汉代，这一时期的所有历史著作都看作经典著作《春秋》的衍生物。史学第一次被划分成一个单独的类别，是在曹魏王朝学者荀勖所编撰的《新簿》中，《新簿》采用了四部分类法，但是那时还没有正式使用“史”的名称。

“史”正式成为独立的一类文学，是在南朝的刘宋王朝时期。438年，刘宋重组了太学，将之划分为四学：儒学、玄学、史学和文学。从此，史学成为一门独立的学问，和讲究自发自治的文学有着类似的发展思路。史学作为一种不同的学科，也与对史学实践之性质的讨论有关系。这一方面第一个清楚的例子是谯周（卒于270年）的《古史考》。对史学实践的探讨在《文心雕龙》（约500年）有关史学的篇章中达到高潮。[69]

汉代宫廷所收文献的分类中，春秋类仅列12篇，而《隋书》（完成于656年）中史部列有874部，其中817部现在仍然存在。除清朝（1644—1912）之外，南北朝编撰的历史著述在历朝历代中都算得上是最多的。许多历史学家，特别是司马彪、袁宏和范晔，都写下了汉朝的历史，并以此解释汉朝是如何覆灭的。其他人也撰写了汉朝以后各个王朝的历史，既有私人撰述的，也有国家官修的。很多史学著述试图把汉王朝的正统继承人同纯粹的反贼逆臣区分开来。最著名的例子是陈寿的《三国志》、沈约的《宋书》、萧子显的《南齐书》和魏收的《魏书》。沈约和萧子显的历史撰述是由朝廷支持修订的，他们所撰写的与此朝紧挨着的上一个王朝的历史，成为后世中国官修史书的一种模式。[70]

这一时期史学的兴盛还表现在史书不仅仅把国家政权当作唯一的研究对

象。这时出现了有关于地方的史书，比如有《华阳国志》；还有宗教方面的历史，这些著作包括慧皎的《高僧传》，其描述庙宇和彰显神迹的雕像，描述撰文受到何种启示的文尾题署；还有像《洛阳伽蓝记》这样不同于常规的著述。很多作家也产生了其他兴趣，比如书写各种传记，或者收集各类逸事。这一类型的先导是裴启，他编撰的《语林》为《世说新语》提供了模范样本。这一著作，后来为中国乃至日本数个世纪以来的逸闻录提供了灵感。与其他一些对过往的记述一样，《世说新语》没有遵照政治历史学的模式写作，因此受到许多古代作家的贬低，通常被归类为“小说”，后来该词与英语单词“fiction”相对应。[71]

历史与小说逐渐区分开来，一个重要的表现是“志怪”这种新文体的繁盛。[72]这种体裁大部分是讲述有关鬼、怪物或奇异之事的故事。“志怪”一向被看作中国小说的源头，但是那些写“志怪”的人却认为他们是在进行纪实写作，而且这种写作是三种经典纪实模式的扩展：宇宙论、预兆记录、史学。中国早期的宇宙论（有关世界的结构的记录）包括《禹贡》《穆天子传》《山海经》这样的文献。[73]这些文献专注于偏远地区和高山野岭，讲述了一些能够帮助证实中央政府地位的奇闻逸事。预兆记录被收集到官方史书中，包括对数量众多的预示着世界大乱的怪异现象的记述。最后，像干宝这样的关键人物证明，这些预兆与鬼神的故事实为对传统史学的补充。[74]

作为对历史的补充，奇闻逸事重在强调“边缘性”，因为故事多来自偏远地区、高山野岭或隐秘的幽冥隐匿之处。这些故事大部分都在南朝控制的地域内流传，作者也多是南方人，相当大比重的异常事件发生在南方与西南地区。[75]这样一来，那些因中央政府向南或向深山扩张而被纳入帝国版图的地区，就有了留存至今的文字记录。有的时候这些故事帮助修复了中央与边缘地带的关系，也因而挑战了社会的层级结构。在某些文献中，作者表现出异于常人的技能，或者是对偏远地区深入的了解，这意味着只有他，而不是统治者，能够掌控边缘地区并将其纳入现世的世界。

这种把从人类世界中隐退的方士所具备的优势作为主题的现象，在收集奇闻逸事的道教文献中变得更加突出。这些志怪故事强调居住在世界边缘的人与物所拥有的自主性，甚至高出世俗统治者一筹。方士飞升到更高的地方，超越了显贵和君主的梦想，谁能到达人所能抵达的最遥远的地方，谁就拥有最至高无上的地位。在描述汉武帝与神仙会面的史料中，东方朔协调着统治者与这些来自世界边缘的神仙之间的关系，于是中间人，而非统治者，成了一切的主宰。仅有受佛教启发的文本不受此模式影响。因为受到异域起源的影响，这些文献坚持认为每个内心虔诚向佛的人都有创造奇迹的潜能。[76]尽管如此，那些记录下来的有关佛法显灵的文献也都强调了这些信徒来自边远的地区。

这一类型的主要著作反映了汉代对天人关系的看法得到了更宏观的延展。[77]在汉朝，人与神共处于道德化的世界之中，天是最高的权威，维护着传统价值观。然而，“志怪”延展了空间与道德的范围，将宇宙之中的每一事物都包括在内。以前统治者是天与人之间的唯一纽带，但现在神不仅与统治者联系，还与所有人乃至动物相联系。尽管“怪”的世界看起来非常混乱，但在这些看似无序的事件中，万物之间有种稳定的联系，也出现了固定的模式，能够体现出天地间可见与不可见的万物之间的关系。因此，这些文献所透露的终极含义，就是存在一种普遍的“跨越各种边界的相互作用关系”。以前汉代以礼仪为基础的秩序让位于一个新的世界规范，其中囊括了来自最边远地区的异怪、神仙居住的山巅与隐秘洞穴以及所有生者与死者的世界。

结语

在长达四个世纪的分裂之后，中国于589年由短命的隋朝完成统一，接下来的几个世纪处于唐朝的统治之下（618—907）。自汉朝灭亡后，中国社会发生了转型，隋唐王朝又重新对其实施统一的皇权统治。虽然隋唐王朝自称是汉室的正统后人，但是隋唐王朝所颁布的很多律令以及行事规范都沿袭了“胡人”先辈的传统，这些“胡人”先辈指的是公元5、6世纪统治着中国北方的魏、周与齐。

沿袭的南北朝的制度包括：均田制，即最后的对国有土地进行规范的制度；府兵，即世袭军衔的最后一种形式；征收粮食税和布税；国家支持的制度化的道教与佛教；与自汉代出现的、东方与南方更加偏远疆域的正常外交关系；非汉族可参与朝堂政事，因为隋唐两朝的皇室均与汉人以外的民族有大量的通婚。

主要的创新包括：废除帮助半世袭贵族崛起的以推举制为主的九品中正制；把长安和洛阳建造成别出心裁的都城；将拥有全境近40%人口的中国南方并入帝国；创立了国际关系的新模式，它既巩固了前几个世纪所发展的关系，也开启了帝国后期占主导地位的对外关系模式。

隋朝征服南方的过程很迅速。隋朝的建立者隋文帝（581—604年在位）于581年发动政变取代北周，从而拥有了前所未有的战略力量。552年时，四川已经被周的前身西魏所占领。两年以后，西魏又攻占了江陵一带，即长江中游的大部分地区。侯景之乱后出现的南陈，与周国联合，在575年联合攻打齐国。但是当齐国在577年覆灭之后，周军反攻他们之前的盟友，摧毁了他们大部分的军事力量，将他们赶回长江一线。这时南陈看上去马上就要灭亡，只是周朝内部的斗争及随后隋朝的夺权行动延缓了征服全境的脚步。

到587年时，隋文帝的处境已经安全了，他开始准备征服南方。之前阻止北方军队南征的主要障碍是他们缺乏一支强大的舰队。隋朝的将军们开始在四川组建并训练一支主要的水军，同样，在长江中游和沿海地区也开始组建较小规模的舰队。大量的陆上军事力量也在集结。588年，以皇子杨广（未来隋朝的第二任皇帝）为名义上的领袖，侵略开始了。经过了一系列的战斗后，隋军从水上横扫南陈的军事力量，并穿越长江，占领了都城建康。南陈统治者被俘虏，只得下令让自己的部队投降。南方的家族由于担心新政权会剥夺他们的特权，在589年领导了起义，但是被野蛮地镇压了，从此南方与北方之间的政治分裂结束了。当这两个地区关系持续紧张

时，杨广在南方实行仁政，使抵抗不断减少，直至消失。他部分重建了被摧毁的南陈都城，并将其重命名为丹阳。杨广还成为南方佛寺与文学集会的资助人，并经常对其进行赞助。[1]

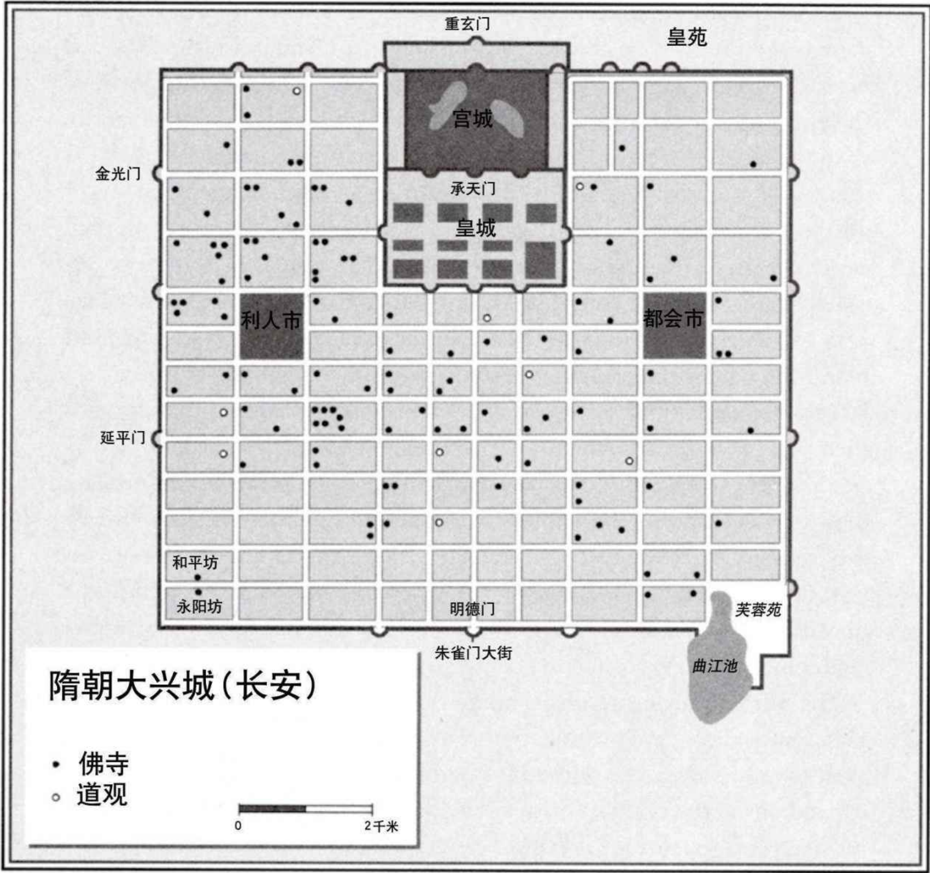
如同其他新兴的王朝，隋朝建立了一系列对帝国统治至关重要的制度。除了重新由国家出资，对经典文献进行学术研究，隋文帝还支持制度化的佛教与道教，而在此之前，即574年至578年间，这两者在北方一度成为被镇压的对象。隋王朝的宗教政策包括将主要的寺庙视作由国家支持的机构，允许一定量的剃度，向佛寺赠送礼物，以及在某些场合主办宴会等。隋文帝向帝国各主要城市分发舍利，并建立了一个合法的程序和一种税收结构，由国家控制，重新分配土地，他还根据北周府兵制建立了新的军事组织。最后，他与他的儿子沿袭自汉朝以来就形成的传统，继续与高丽国和中亚国家发展关系，还与现在东南亚的一些国家甚至和远在日本海的一些岛国发展双边关系。[2]

隋朝第一个重大改革是废除九品中正制，这一制度曾多次为追求官职的世家大族提供便利。隋朝在中央与地方发起了一系列的官僚制度改革，包括恢复汉爵、重新启用只设两级地方行政区划的制度。这些都是隋朝为重现统一汉王朝风范所采取的举措。然而，最重要的一个行政改革是废除中正官，以及不再依赖有家庭背景的人通过推举制来出任朝廷最低品的官员。几个世纪以来，这一制度都是保证某些家族获得官位并保持其社会主导地位的关键机制。虽然他们还没有形成一个封闭的贵族圈子，也没法在一个军阀林立的世界中获取政治方面的绝对主导权，但世家大族仍享有无法撼动的社会声望，短命王朝的统治者受其阻拦，也无法彻底掌握官员任免权。583年这一制度被废除，取代它的是由中央官僚机构中的吏部选曹，并且通过年度考课加强控制，这标志着皇权迈出了压倒世家大族、重申皇权的第一步。[3]

隋朝开始尝试引入一种新的科考制度，这一制度在宋代以后成为出仕的主要途径。587年，隋文帝下令，诸州应向中央岁贡三人，选拔人才所看重的应该是候选人的才华以及对经典的熟悉程度，选拔似乎是以地方考试的形式来进行的。隋文帝在601年大规模地取缔了地方的学堂，同时又在诸州中分发佛教舍利。他的继承人隋炀帝（605—618年在位）重新开设学校，并引入进士科，进士成为唐朝以及之后各代最高等的学位。除了地方与诸州的学校，晋朝及北魏时期还在都城设立了三个学院。零散的文字资料显示，各校学生先要通过地方组织的口试，再去参加自己所报政府机构组织的笔试。[4]

隋朝另一个伟大的创举是建造了新的都城——大兴城，就在汉长安城东南，地处渭河河谷。（地图13）尽管在过去的几个世纪里，汉长安古城已经衰落，但是它有利的地理位置还是让之前的很多统治者把这里当作安全

的大本营。它之前当过西北好几个短命王朝的都城，其中就包括北周。隋朝创始人本人也是最先在这里夺权。通过选择这里建立新的都城，隋朝明确地将他们统一中国的壮举与继承汉室联系在一起，汉朝是上一个能够长期稳定统治大一统的中国的王朝。



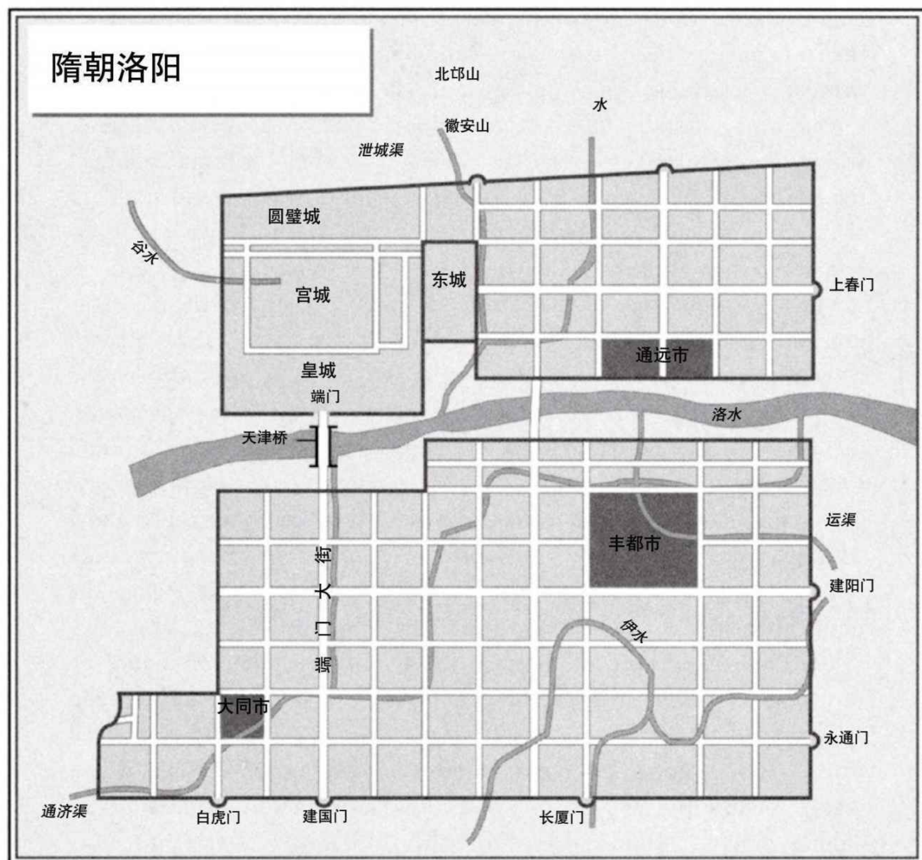
地图13

汉朝时代的长安城依河而建，是北方一座形状不规则的城市。新城市将会是一个巨大的、遵循经典的矩形城市，每条边有约8至9.6公里长。城市的北边有一个巨大的皇家园林。在城墙内，皇城的诸多宫殿就建在北城墙之下。在它的南面，是一个用围墙包围着的区划，所有的官府衙门都在其中。这是中华帝国都城设计的新特点。外城之内的其余区域，被分为了108个区域，都用围墙包围着，其中两个是市场，106个是居民街坊。在实际建筑过程中，外墙是最先建成的，接着是宫殿群落，所以在583年，

皇帝就迁入了巨大的空城。皇族成员随后在城市内建设了他们各自的王府。任何由捐款修建而成的佛寺都可以获赠天子题字的牌匾，因此很快就有超过百所寺庙拔地而起。攻陷南陈之后，大量的人口被强制重置在都城。尽管如此，直到隋唐易代时，这座城市的大部分地区仍然是空无一人。新的王朝将这个宗教性的、行政中心转变为一个具有活力、民声鼎沸的城市。[5]

隋朝创始人的继位者隋炀帝重建了汉朝的第二个政治中心——洛阳。洛阳曾是东汉的都城，同样也当过几十年北魏的都城。（地图14）重建计划在他继位的第一年即被执行。尽管这座城市只比大兴城的一半大一点，但是城里有很多复杂而昂贵的建筑，耗资巨大，而这种铺张奢侈的习惯也决定了隋朝没落的命运。由于城北被群山环绕，又有皇陵坐落于此，故而皇家园林建设在了城市的西面。宫殿群也被设置在城市的西北角，以便于出入。如同大兴城一样，新式的官僚机构建在宫殿群的南面。一条沿中轴线建成的大路从官府南门贯穿直至南城墙。因为宫城与官府布在了西边，故而沿着中轴线建成的大路无法像大兴城的主干道那样，将城市等分为两部分。

将洛阳分为南北两部分的是洛河，这种地形导致居住街坊与市场的不规则分布。洛河以北没有被宫殿或官衙占据的地区被分成了30个区域，其中两个区域合并起来组成了一个临河市场。洛河南边，紧紧挨着河并列成一条线的街坊只有正常大小的一半，这些街坊以南的区域按格子状被划分为66个正常大小的街区，其中四个合并起来组成了另一个市场，这个市场紧邻洛河以南，并通过运河与洛河相连。610年以后，洛阳西南角的一个与通济渠相连接的街坊被当作第三个市场。



地图14

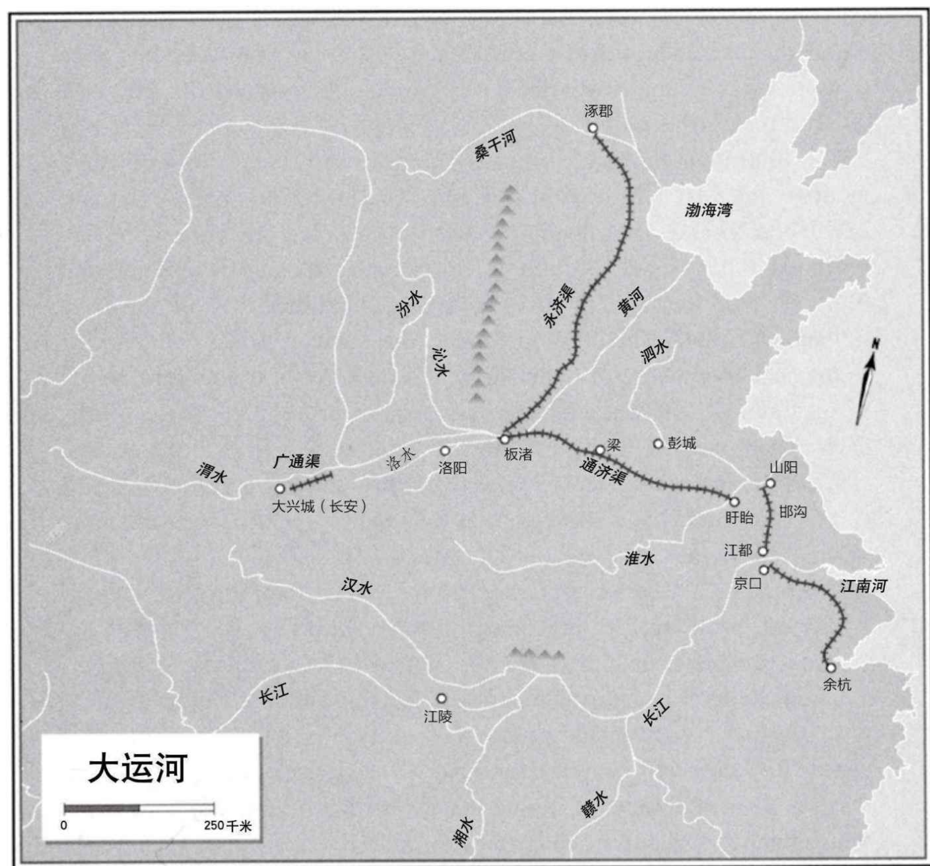
隋朝的东都洛阳在以下几个方面不同于大兴城。首先，官衙的分布不规则，由此造成了中轴线的偏斜。城内宗教建筑较少，事实上，隋炀帝在西部的都城还对佛寺进行了一定程度的清除。最为重要的是，在大兴城里有两个市场对称分布在宫殿群两侧，而与此不同，洛阳有三个市场，位置分布由是否临水来决定。这种根据实用程度设计的布局使洛阳城的这三个市场比大兴城的市场更加适合进行贸易，大兴城的市场分布则是根据宇宙观与政治模式来决定的。[6]贸易的中心性，特别是以水运为基础的水上贸易，在城市规划中成为一个非常重要的新特征，是中国城市格局变革过程中一个重要的进步。

隋朝最重要的创新体现在对水运的重视上，第一条大运河的修建为大宗商品从南到北、从东到西的高船运提供了便利。这一庞大工程旨在通过促进人员与货物的大规模流动，使中国两大河流流经的地区能够结合到一起。

这两个地区已经经历了长达四个世纪的分裂。最重要的是，这样一来粮食就可以从南方运到北方，因为南方现在是最重要的粮食产地，北方则通过不断征战与军事统治，成为国家的政治中心。

大运河的修建通常被归功于隋炀帝，但实际上584年的时候，隋炀帝的父皇隋文帝就已经开始了这项连接新老运河及水路的工程。隋文帝决定重建汉朝就有的一条运河（称为广通渠）。广通渠与渭河平行，渭河容易产生淤积并且水位会季节性地变浅。广通渠的开凿使包括粮食在内的大宗商品能够从东部更加肥沃的黄河冲积平原运向人口拥挤的关中京畿地区。（地图15）运河的第二个分支通济渠连接了洛阳与淮河，然后通过一条以前就存在的旧河道（称为邗沟）在江都（今扬州）附近汇入长江，这一工程开始于隋炀帝统治下的605年。大运河的第三部分，基本上遵循古运河的航线，从京口（今镇江）附近的长江流域出发，沿着江南运河抵达杭州湾尽头的余杭镇。京城几个主要的粮仓以及设在运河沿岸的粮仓都可以用来存储和转运粮食。

大运河的最后一部分开始于608年，从洛阳附近洛河与黄河的交汇处出发，向东北开凿到今天的北京附近。这是大运河中唯一需要进行大量新的开凿工作的一部分。[7]它使得东北能够与中部平原相连接，从而也和南方连接起来，这样就通过水道将中国的所有地方连接起来。它为对高句丽（朝鲜）的军事远征提供了后勤补给，但这场毁灭性的远征最终导致了隋朝的灭亡。



地图15

隋朝在隋炀帝的骄奢淫逸下崩溃，中国的历史学家粗暴地批评大运河的修建。但是，它对中国长期的政治统一起到了毫无半分夸张的重要作用。大运河与南方已经存在的运河网络一起使除四川以外中国每个粮食产地都能通过水道向首都进行船运。四川和长安之间陆路畅通，并通过河流与人口密集的长江下游连接。大运河既是一种象征，也是一种实际的交通方式，它把已经分裂了四个世纪的两个各自为政的地区重新纳入到一个政体当中。当经济与人口的增长让南方成为中国人口最稠密与生产最高效的地区时，这种连接变得更加重要，南方对成为军事、政治中心的北方提供供给与支持主要就依赖这条运河。北京之所以在元、明、清朝成为首都，也是隋炀帝决定将运河延伸到东北的结果。

尽管对后世发展产生了重要影响，但是对大运河的建造者而言，这却是一场灾难。它的修建耗费了大量的人力和财力。就其本身而言，这本来并不

会带来灾难，但是隋炀帝还在其他很多类似劳民伤财的工程上挥金如土。他在都城及其他地方建造了巨大的、装饰精致的宫殿，其中包括洛阳西部园林中富丽堂皇的宫殿群落，在运河几个关键港口、在北部边境、在江都和丹阳等南方重要城市及其邻近地区修建宫殿。当隋炀帝巡幸时，这些行宫为他提供舒适豪华的下榻之处。尽管它们在政治和战略上有存在的意义，但它们也代表了对国库的超常消耗。

这些建筑是隋炀帝“欲望迷宫”这一神话的现实灵感，他在江都，即“江边都城”，幻想出一种城市结构，在这里他可以在隐秘的深宫中放纵地享受每一种愉悦感官的活动。在帝国晚期的小说中，这一建筑及其居住者成为任性、淫荡的固有意象。[8]甚至当隋朝因这些巨大的工程建设而破产时，隋炀帝仍然发动了对高句丽的一系列远征，这些战争最后导致了隋朝的崩溃。

与运河系统的其他部分不一样，其东北分支旨在将供给从中部地区运送到前线的军队中，同时也将这个地区与帝国绑定在一起。东北的军队最初只是进行防御，但是外国的发展进步使其投入一系列毁灭性的进攻之中。当隋朝经过近30年的统治，政权逐渐稳固之后，他们试图恢复中国在东亚世界应有的中心地位。他们在南方发动了几场战争，虽然没有获胜，但也没带来灾难性的后果。他们在中亚取得更多的战争胜利，在那里，高昌及其他几个主要国家投降并对其朝贡，认可其宗主权。他们最开始在政治上成功地将当时控制中国北方广大地域的突厥划分为两个国家，并操纵着地处现今蒙古的东突厥内部的王位争夺战。[9]

然而，当隋炀帝与臣服的东突厥统治者在607年进行会面时，他遇见了一个来自高句丽的使团。因为担心这两个潜在的北方敌人会结成同盟，隋朝发令要求高句丽正式臣服于中华帝国。当这一要求被拒绝后，隋炀帝等到609年大运河的东北分支完工，随后组建军队，于初夏时征讨高句丽。但中国军队被沿着辽河的一系列坚固城池所阻挡，夏末雨季的到来也使其无法进一步向前进军。

613年的第二次远征激起隋帝国境内许多遭受洪灾的地区发动叛乱，这次征战因为在洛阳不远处爆发的起义大军而被迫中断。坚持远征似乎已成为隋炀帝的个人情结，于是他在614年又发动第三次远征，尽管这个时候国内已经因公开的叛乱而四分五裂。隋炀帝与他的军队抵达高句丽的首都，从高句丽王那里得到投降臣服的承诺。当这个承诺没有被兑现时，皇帝下令发动另一场远征，但是这个时候，全中国都陷入了公开的叛乱之中，没有军队响应皇帝的号召。国家崩溃，陷入内战，皇帝逃到了他心爱的南方。618年，他在江都被他所青睐的将军的儿子谋杀。尽管他也取得了真正的成就，但在历史的记载中，隋炀帝依然是一个残暴狂妄、毁灭自己王朝的暴君。[10]

隋炀帝的垮台与随之而来隋朝的覆灭，在一定程度上可以归咎于隋炀帝性格的缺陷，但见微知著，这也预示了帝国晚期社会基本架构所导致的一些矛盾。隋炀帝愿意遵循对突厥分而治之的经典战略，但又毫无理由地坚持对朝鲜北部进行实质上的征服，这可能是因为在他的观念中，游牧民仍保留着异质性，而定居族群则应当被囊括在中国领域之内。[11]然而，东北的各个民族同样具有这种心理和品性，已在中国北方建立过燕、魏、周、齐等国，并且在后来一再抵制中国将其纳入版图之内的尝试。因此，帝国晚期能够征服中国全境或者大部分地区的那几个朝代——辽、金、清——都起源于东北。这些族群与中华帝国之间的紧张军事关系致使靠近东北边境的北京成为最首要的帝国都城。

隋炀帝在不知不觉中为后世地处东北的政治中心打下了最初的基础，并认为他所统治的帝国最关键的就是要对那些区域进行直接的统治。他将自己的都城设置在运河与河流的交汇点洛阳，但明显他更喜欢繁华的、发展更先进的长江下游的生活，他在那里越待越久。他拒绝把在战略上具有更安全位置的大兴城当作都城，而大兴城是关中地区的中心，还是北周与隋朝统治精英的地方基础。隋炀帝不仅拒绝在旧的都城居住，他还从长江流域选拔人才任命为掌握此地实权的重臣，也是朝廷中的最高官职。隋朝末期，国家陷入分崩离析之中，官员们催促隋炀帝撤退到更加安全的关中地区，这里有他最好的将军与最忠诚的军队，但是他仍然拒绝了，并选择了江都，在这里面对命中注定的失败与死亡。[12]

尽管隋炀帝对南方的依赖主要基于个人情感，长江流域在随后的几个世纪里确实成了中国的人口、经济与文化中心。因此，隋炀帝个人与政治上的悲剧，这种对军事征服东北的执着和对南方个人生活的痴迷，造成了他整个人的一种分裂，这从小处体现了帝制中国晚期在地理布局方面产生的矛盾，疆域被划分为军事占主导的北方与经济、文化占主导的南方。然而，在隋朝的悲剧与帝制中国晚期基本元素的出现之间，唐朝复杂多变的历史也起到了一定的影响作用。

致谢

我想表达对所有其研究成果体现在这部南北朝历史著作中的学者们的感谢。他们的名字在注释与参考文献中都可以找到。我同样感谢卜正民（Timothy Brook）的帮助，他是帝制中国史的总编，给予我支持并进行了许多有益的对话；感谢哈佛大学出版社策划并资助这一系列的凯瑟琳·麦克德莫特（Kathleen McDermott）；感谢同一出版社的苏珊·华莱士·伯默尔（Susan Wallace Boehmer），她对如何修改这本书提出了许多建议。我要进一步特别感谢丁爱博（Albert Dien），他阅读了全部的手稿并提出了许多批评与评论，他的《六朝文明》对于了解这一时代的物质文化与可用图像范围方面提供了非常宝贵的帮助。最后，我想感谢我的夫人，克里斯汀·弗里克隆（Kristin Ingrid Fryklund），她为书稿做了准备工作并进行校对。所存在的任何错误以及全部的翻译，除非另有说明，都由我负责。

年表和朝代

南朝和北朝

196年 曹操始置屯田

208年 曹操败于赤壁，丧失了重新统一中国的可能性

220年 东汉最后一位统治者正式退位，魏朝建立；九品中正制建立

222年 吴国建立，开启三国时代

249年 司马氏政变

265年 魏晋嬗代

280年 晋灭吴，重新统一中国

300年 八王之乱开始

304年 刘渊自称“汉王”；十六国中第一个国家建立

311年 洛阳被劫掠；晋朝廷流亡到长安与南方

316年 长安被攻破

317年 晋朝在南方重建，开始了北方王朝与南方王朝并立的时代

322年 王敦对抗晋朝、发动叛乱；长江中游与下游第一次分裂

337年 燕国建立，第一个地处东北的“双重”国家

347年 桓温攻占四川

350年 冉闵于洛阳屠胡

354年 桓温入侵关中地区，被苻坚击退

356年 桓温占领洛阳，晋朝对洛阳的控制持续到365年

369年 桓温在最后一次北伐中失败，但是准备当皇帝

376年 谢氏家族建立北府兵

381年 苻坚完成对北中国的统一

383年 苻坚南征失败，他的国家随后瓦解

386年 拓跋珪在东北建立代国

398年 拓跋珪征服慕容氏，在平城建立北魏帝国都城

399年 孙恩的道教徒起义，蹂躏了长江下游地区

402年 桓玄占领建康，清洗北府兵将领

404年 刘裕打败桓玄，军人控制南方

404年 刘裕建立宋王朝，南朝开始

426年 北魏占领长安，有效地重新统一北方

439年 北魏占领甘肃走廊，完成北方的统一

442年 北魏建立“道教神权政治”

446年 北魏镇压佛教

450年 崔浩国史案后，北魏对朝廷中的汉族官员进行清洗

459年 北魏在云冈开始建设佛教石窟

479年 齐朝在南方取代了宋朝

485年 北魏开始实行均田制

493年 北魏孝文帝迁都洛阳，采用汉化政策

494年 北魏在龙门开始建设佛教石窟

502年 梁朝在南方取代了齐朝，梁武帝的统治时代开始

523年 北魏边境戍守部队的反叛开始

528年 尔朱荣占领洛阳，血洗朝廷

535年 北魏正式分裂为两个部分，分别建都于邺城与长安

548年 南方发生侯景之乱

549年 建康沦陷，梁武帝崩殂；西魏恢复拓跋姓氏

550年 北齐建立；西魏创建府兵制

557年 北周建立；南方的陈朝建立

574年 北周镇压佛教

577年 北周重新统一北中国

581年 在一次政变后，隋朝建立

589年 隋灭陈，重新统一中国

595年 废除九品中正制

610年 大运河完工

612年 首征高句丽

613年 二征高句丽；大规模的公开叛乱开始

617年 唐朝建立者李渊在太原起事

618年 唐朝取代隋朝

中国王朝

商 约前1600——前1027

周 前1027——前256

西周 前1027——前771

东周 前771——前256

春秋时期 前721——前481

秦 前221——前206

西（前）汉 前206——公元8

新 8—23

东（后）汉 23—220

三国（魏、蜀、吴） 220—280

晋 265—420

西晋 265—317

东晋 317—420

南北朝 420—589

隋 589—618

唐 618—907

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

导言

[1] 长期以来，在中国古代朝代分野和重要事件的时间界定等问题上，中西史学界存在诸多分歧，不同学者之间也多有争议。这些分歧和争议在本书中也有所体现。诸多分歧，追其原因，是由对于具体事件的判定标准不同而产生的分歧，代表了不同历史学者对于同一事件的不同观点。本书在翻译及编辑过程中，为了最大程度地呈现作者的学术观点和作品原貌，决定尊重作者关于朝代和事件的时间界定。特此说明。——编者注

[2] 关于楚，见罗覃（Thomas Lawton）编，《东周时期楚文化的新视角》（*New Perspectives on Chu Culture*）；李学勤，《东周与秦代文明》（*Eastern Zhou and Qin Civilizations*），第10—11章；柯鹤立（Constance A. Cook），约翰·S.梅杰（J. Major）编，《何为楚：古代中国的形象与现实》（*Defining Chu*：*Image and Reality in Ancient China*）。汉代人口数据，见毕汉斯（Hans Bielenstein），《王莽，汉之中兴，以及后汉》（“Wang Mang，the Restoration of the Han Dynasty，and Later Han”），见鲁惟一（Michael Loewe）编，《剑桥中国秦汉史》（*Cambridge History of Ancient China*）第一卷，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第240—242页。

第1章 南北中国的地理

[1] 施坚雅（William Skinner），《中国乡村的市场和社会结构》（“Marketing and Social Structures in Rural China”），《亚洲研究学刊》24：1（1964）；施坚雅，《19世纪中国地区城市化》（“Regional Urbanization in Nineteenth-Century China”），见施坚雅编，《中华帝国晚期城市》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1977年；施坚雅，《地方的城市和等级制度》（“Cities and the Hierarchy of Local Systems”），见施坚雅编，《中华帝国晚期的城市》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1977年。关于早期帝制中国的区域，见陆威仪（Mark Edward Lewis），《早期中国的空间建构》（*The Construction of Space in Early China*），第4章。关于南北朝晚期的区域，见罗伯特·M.萨默斯（Robert M. Somers），《唐朝在时间、空间和结构上的巩固》[“Time，Space and Structure in the Consolidation of the T’ang Dynasty（a.d. 617—700）”]，见丁爱博

（Albert E. Dien）编，《中国中世纪早期的国家和社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年。

[2] 段义孚（Tuan Yi-fu），《中国》（*China*），第85—86、88—89页；杨联陞，《晋代经济史释论》（“Notes on the Economic History of the Chin Dynasty”），《哈佛亚洲学报》9（1945—1947），第113页。关于东汉的长江流域，见张磊夫（Rafe de Crespigny），《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》（*Generals of the South: The Foundation and Early History of the Three Kingdoms State of Wu*），第1章。

[3] 文斯（Herold Wiens），《中国的进入热带的行程》（*China's March into the Tropics*），第100—104页；基斯·布坎南（Keith Buchanan），《中国土地的变化》（*The Transformation of the Chinese Earth*），第17—19页。后者在第27页有一个表格，表明中国南、北方户籍人口平衡的转换。

[4] 段义孚，《中国》，第1章；基斯·布坎南，《中国土地的变化》，第2、4章；瑞格（T. R. Tregear），《中国地理学》（*A Geography of China*），第1、2、4章；莱曼·P.冯·斯里克（Lyman P van Slyke），《扬子江：自然，历史与河流》（*Yangtze: Nature*，*History*，*and the River*），第1—3章。

[5] 汉代农业手册的碎片列举了十三种农作物：长有穗状花序的粟、黏性的粟、冬小麦、春小麦、稻谷、大豆、较小的豆、麻、葫芦、瓜、芋头、水葫芦、桑树。见段义孚，《中国》，第81页。其他文献谈及高粱、燕麦和大麦。见许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成 》（*Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy*），第81—91页。

[6] 许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成 》，第111—112页。

[7] 莱曼·P.冯·斯里克，《扬子江：自然，历史与河流》，第19—24页。

[8] 史蒂芬·F.赛格（Steven F. Sage），《古代四川和中国的统一》（*Ancient Sichuan and the Unification of China*）。

[9] 薛爱华（Edward H. Schafer），《朱雀鸟：唐代南方的景象》（*The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*）。

[10] 何肯（Charles Holcombe），《东亚创世纪：公元前221——公元

907》（*The Genesis of East Asia，221 b.c.——a.d. 907*），第13、18—21页。

[11] 崔瑞德（Denis Twitchett），《中世纪寺院和中国经济》（“Monasteries and China’s Economy in Medieval Times”），《东方和非洲学院研究通报》19：3（1957），第532—533页。关于灌溉的地区差异，见李约瑟（Joseph Needham），白馥兰（Francesca Bray），《中国科学技术史》（*Science and Civilisation in China*），第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第109—113页。

[12] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第46—58、311—312、316—317、319—323、377—378、383页。关于沿江的南方扩展的概况，见第373—375页。

[13] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第18—29、213、227、237、241—244、251—258、267—269、289—293、353—407页。

[14] 莱曼·P.冯·斯里克，《扬子江：自然，历史与河流》，第54—56页；瑞格，《中国地理学》，第58—61页；《李白集校注》，第199页。早期写蜀道之难的诗歌是曹操作的，作于3世纪早期。见白乐日（Etienne Balazs），《曹操的两首诗歌》（“Two Songs by Ts’’ao Tsao”），见芮沃寿编，《中国文明与官僚制》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1964年，第183—184页。关于侵略蜀地的困难，见张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第361—363、369、372、376—377、390—391、482—483、487页。

[15] 谢和耐（Jacques Gernet），《中国5—10世纪的寺院经济》（*Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*），第116—141页；崔瑞德，《中世纪寺院和中国经济》，第535—541页；许理和（Erik Zürcher），《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China*），第207—208页；陈观胜（Kenneth K. S. Ch’en），《中国佛教的变迁》（*The Chinese Transformation of Buddhism*），第125—132页，提供了这种现象的例子。

[16] 谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第142—152页；崔瑞德，《中世纪寺院和中国经济》，第533—535页；陈观胜，《中国佛教的变迁》，第131、138、151—158页。

[17] 陆威仪，《早期中国的空间建构》，第3—5章；陆威仪，《早期中国的写作与权力》（*Writing and Authority in Early China*），第8章。

[18] 伊佩霞（Patricia Ebrey），《后汉经济社会史》（“The Economic and Social History of Later Han”），见鲁惟一编，《剑桥中国秦汉史》，剑桥：剑桥大学出版社，1986年，第626—648页，特别是第643页之后；陆威仪，《早期中国的空间建构》，第212—234页。

[19] 裴士凯（Scott Pearce），《形式与内容：6世纪中国的复古改革》（“Form and Matter: Archaizing Reform in Sixth”-Century China），见裴士凯、司白乐（Audrey Spiro）和伊佩霞编，《200—600年间中国帝国在文化和权力的重组》（*Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm*，*200—600.Ed*），剑桥：哈佛大学出版社，2001年，特别是第173—177页；梅约翰（John Makeham），《“述”者与“作”者：〈论语〉的中国注释者及注释》（*Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*），第1—5章，特别是第156—167页。唯一对这一时期经典作注的是加贺荣治（Eiji Kaga），《中国古典解释史：魏晋篇》（*Chūgoku koten kaishaku shi*）。

[20] 林文月，《“风骨”的衰落和复兴：论建安至盛唐诗歌风格的转变》[“The Decline and Revival of*Feng-ku*（Wind and Bone）: On the Changing Poetic Styles from the Chien’an Era through the High T’ang Period”]，见林顺夫、宇文所安编，《抒情诗的生命力》（*The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T’ang*），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1986年，第135—145页；缪文杰（Ronald C. Miao），《王粲生平及其创作：中国中古诗歌研究》（*Early Medieval Chinese Poetry: The Life and Verses of Wang Ts’an*）；克里斯托弗·雷·康纳利（Christopher Leigh Connery），《建安诗歌语编》（“Jian’an Poetic Discourse”），普林斯顿大学博士论文，1991年。关于东汉有署名作者的抒情诗，见侯思孟（Donald Holzman），《中国诗歌中追溯出的最早期五言诗》（“Les premiers vers pentasyllabiques datés dans la poésie Chinoise”），见《献给戴密微先生的〈汉学杂编〉》（*Mélanges de sinologies offerts à Monsieur Paul Demiéville*），巴黎：法国联合大学出版社，1974年。

[21] 萧统，《文选》，卷一，第339页。同样见挚虞，《文章流别志论》；见黄兆杰，《中国古代文学批评》（*Early Chinese Literary Criticism*），第63—64页。

[22] 萧统，《文选》，第42章，第925页，引自司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》（*Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture*），第74—75页。给这位朋友更早的信件，见第924页。关于曹丕的理论著作，见宇文所安（Stephen Owen），《中国文学思想读本》（*Readings in Chinese Literary*

Thought），第57—72页；高德耀（Robert Joe Cutter），《以此方式出生？中国中世早期文学思想的本质与培育》（“To the Manner Born? Nature and Nurture in Early Medieval Chinese Literary Thought”），见裴士凯、司白乐、伊佩霞编，《汉人王朝重建中的文化与权力：200—600》（*Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm，200—600*），剑桥：哈佛大学出版社，2001年，第53—71页。

[23] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第6章。

[24] 马瑞志（Richard B. Mather）译，《世说新语全注》（*New Account*），第126页。罗吉伟（Paul Rouzer）使用这个故事介绍他的章节《竞争的社群》（“Competitive Community”），见《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》（*Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Literature*），第73—74页。

[25] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》（*The Matrix of Lyrical Transformation: Poetic Modes and Self-Presentation in Early Chinese Pentasyllabic Poetry*），第95—103页；高德耀，《曹植及其诗歌》[“Cao Zhi（192—232）and his Poetry”]，华盛顿大学博士论文，1983年，第1—4页。

[26] 马瑞志译，《世说新语全注》。作为例子，见第34、43、50、59、64、70、72、73、82、117、141—142、143、144、160、173、194—195、202、217、218、232、239、242—243、264、270—271、302、306—307、332、333、360、368、373、382、387、388、389、395、397、398、402—403、403—406、414、415（2）、418、424—425、434—435、437（2）、439、452页。

[27] 完整且具特质的对兰亭集的研究，见毕少夫（Friedrich Alexander Bischoff），《兰亭诗》（*The Songs of the Orchis Tower*）。

[28] 李约瑟、鲁桂珍和黄兴宗，《中国科学技术史》（*Science and Civilisation in China*），第六卷《生物和生物技术》，第一部分“植物学”，第111、114、359、381、385、445—459、488、520、531、541—542页；罗伯特·福特·凯帕尼（Robert Ford Campany），《奇异的写作：中古早期的反常记录》（*Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*），第49—52页；王罗杰（Roger Greatrex），《抱朴子译注》（*Bowu zhi*）。

[29] 周一良，《魏晋南北朝史论集》，第390—391页；吕谦举，《两晋六朝的史学》，杜维运、黄进兴编，《中国史学史论文选集》卷一，台

北：华世出版社，1976年，第351—352页。

[30] 祁泰履（Terry F. Kleeman），《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》（*Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*），第108—112页；史蒂芬·F.赛格，《古代四川和中国的统一》，第10—14、30、39—43、51—55、76、127、138、143、171、200页。与《水经注》相关，见韩禄伯（Richard E. Strassberg），《刻画景观：中国帝国的游记》（*Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China*），第77—90页；J. B.哈利（J. B. Harley）、伍德沃德（David Woodward）编，《地图学史卷二：传统东亚与东南亚的地图学》（*History of Cartography*，*Vol. 2*，*Book 2*），第92—95页；李约瑟、王玲，《中国科学技术史》，第3卷，第三部分“数学、天学与地学”，第514、609、615、620页；罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第31、44、187—198页。

[31] 陈世骧，《顾恺之传》（*Biography of Ku K'ai-chih*），关于顾恺之的风景画，见迈克尔·苏利文（Michael Sullivan），《中国艺术》（*Arts of China*），第90—95页。关于顾恺之作为清谈家、智者、诗人，见马瑞志译，《世说新语全注》，第542页。关于延续嵇康的诗歌路线，将之运用到绘画中，见第368页。关于顾恺之的影响以及随后的传说，见马啸鸿（Shane McCausland），《中国绘画第一精品：警世卷轴》（*First Masterpiece of Chinese Painting: The Admonitions Scroll*），以及苏利文，《中国山水画的诞生》（*The Birth of Landscape Painting in China*）。

[32] 关于顾恺之的绘画评论，见卜寿珊（Susan Bush）与时学颜编，《早期中国的绘画文本》（*Early Chinese Texts on Painting*），第28—29、32—36、39页，文章在第35页。与绘画有关的宗教信仰，见司白乐，《顾恺之的新光线：灵魂之窗》（“New Light on Gu Kaizhi: Windows on the Soul”），《中国宗教研究》16：1（1988年秋季），第1—16页；德罗绘（Hubert Delahaye），《中国初期的山水画：宗教性》（*Les Premières peintures de paysage en Chine: aspects religieux*），第6—73页。

[33] 马瑞志译，《世说新语全注》，第368页。

[34] 文青云（Aat Vervoorn），《岩穴之士：中国早期隐逸传统》（*Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremetic Tradition to the End of the Han Dynasty*）；柏士隐（Alan J. Berkowitz），《隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》（*Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*）。

[35] 英语学界缺乏对南北朝园林的研究，在亚洲语言学界，见大室幹雄

（MikioŌmuro），《园林都市：中世中国的世界像》（*Enrin toshi: chūsei Chūgoku no sekaizō*）；魏嘉瓒编，《苏州历代园林录》，第18—49页；吴功正，《六朝园林》；侯迺慧，《诗情与幽境——唐代文人的园林生活》，第15—36页。关于随后的时代，见杨晓山，《私人领域的变形：唐宋诗歌中的园林与玩好》（*Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry*）；侯迺慧，《唐宋时期的公园文化》；侯迺慧，《诗情与幽境——唐代文人的园林生活》。关于园林与精英文化，见柯律格（Craig Clunas），《明代中国的园林文化》（*Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China*）；萧驰，《中国园林作为诗意的归所：石头记通考》（*The Chinese Garden as Lyric Enclave: A Generic Study of the Story of the Stone*）。

[36] 贺碧来（Isabelle Robinet），《道教：一种宗教的成长》（*Taoism: Growth of a Religion*），第115—119、150—151、189、196页；司马虚（Michel Strickmann），《论陶弘景的炼丹》（“On the Alchemy of T’ao Hung-ching”），见尉迟酣，石秀娜编，《道教的面》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979年；司马虚，《茅山降经：道教和贵族》（“The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”），《通报》63（1977），第3—6、15—40页；司马虚，《茅山的道教：道经编年史》（*Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d’une Revelation*），第21—57、115—117页。

[37] 关于慧远与庐山，见陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》（*Buddhism in China: A Historical Survey*），第103—112页；许理和，《佛教征服中国》，第204—253、258—263页；冢本善隆（Zenryu Tsukamoto），《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》（*A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yuan*），共二卷，第759—898页；韩禄伯，《刻画景观：中国帝国的游记》，第67—71页。

[38] 关于道教和佛教对于山的宗教转化，见祁泰履，《中国的山神：山神的驯化与边缘的征服》（“Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”），《美国东方学会学报》114（1994年1—6月），第226—238页。关于佛教僧侣山林归隐，见宫川尚志（Hisayuki Miyakawa），《六朝史研究：政治社会篇》（*Rikuchō shi kenkyū: seiji shakai hen*），第279—288页；柏士隐，《隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》，第141—144、207—217、238—241页；万志英（Richard von Glahn），《旁门左道：中国宗教文化中的神与魔》（*The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*），第87—97页。关于将山脉作为神圣空间的诗

歌，见柯睿（Paul Kroll），《高处的诗句：登顶泰山》（“Verses from on High: The Ascent of T’ai Shan”），见林顺夫、宇文所安编，《抒情诗的生命力》（*The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T’ang*），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1986年。

[39] 司马虚，《茅山降经：道教和贵族》（“The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”），《通报》63（1977）：第1—64页；司马虚，《茅山的道教：道经编年史》。

[40] 关于法显，见陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第89—91页。布尔顿（Nancy Elizabeth Boulton），《作为文学流派的中国早期佛教的旅行记录》（“Early Chinese Buddhist Travel Records as a Literary Genre”），乔治城大学博士论文，1982年，第44—79页；理亚各（James Legge）译，《法显行传》[*A Record of Buddhistic Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon（a.d. 399—414）in Search of the Buddhist Books of Discipline*]，将北印度视作“中国”在第28页。关于使中国成为佛土见沈丹森（Tansen Sen），《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》（*Buddhism，Diplomacy，and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations，600—1400*），第1—101页。

[41] 宇文所安，《纪念：中国文学过往的经历》（*Remembrances: The Experience of the Past in Chinese Literature*），第2章。

[42] 宇文所安，《中国诗歌的黄金时代：盛唐》（*The Great Age of Chinese Poetry: The High T’ang*），第147—182页；宇文所安编译，《中国文学选集：从最初到1911》（*An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911*），第459—460页。关于妇女方面，见罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第175—200页；傅汉思（Hans H. Frankel），《蔡琰及其诗歌》（“Cai Yan and the Poems Attributed to Her”）；马约翰（John Marney），《江淹》（*Chiang Yen*），第132—134页。

[43] 见陆威仪，《早期中国的空间建构》，第387页注197；“吴地记”（“Record of Wu”），引自《太平御览》，卷一五六，第3a——b页；葛蓝（William T. Graham），《南方的哀叹：庾信＜哀江南赋＞》（*‘The Lament for the South”: Yü Hsins ‘Ai Chiang-nan fu’*），剑桥：剑桥大学出版社，1980年，第83、139页。

第2章 世家大族的兴起

[1] 伊佩霞，《后汉经济与社会史》，第630—637页；丁爱博（Albert Dien），《导论》，见丁爱博编，《中国中世早期的国家与社会》（*State and Society in Early Medieval China*），斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年。

[2] 陈启云，《荀悦与中古儒学》，第19—23页。对于中国的叙述，见张磊夫，《桓帝与灵帝》（*Emperor Huan and Emperor Ling*）。关于清议，见何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》（*In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*），第74、77—78页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》（"The Voices of Wei-Jin Scholars: A Study of 'Qingtan'"），第118—131页。

[3] 有关政治背景见陈启云，《荀悦与中古儒学》，第2—3章。对皇帝的优越感见陈启云，《荀爽易传中的革命思想》["A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsün Shuang's（a.d. 128—190）Interpretation of the Book of Changes"]，《通报》54：1—3（1968），第73—115页；余英时，《魏晋时期的个人主义与新道家运动》（"Individualism and the Neo-Taoist Movement in WeiChi"-n China），见孟旦（Donald Munro）编，《个人主义与集体主义：儒家与道家价值观研究》（*Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*），安娜堡：密歇根大学中国研究中心，1985年，第122—124页。东汉精英向其后世家大族的转变，见杨联陞，《东汉的豪族》（"Great Families of the Eastern Han"），见任以都和德范克编，《中国社会史：研究选译》，纽约：Octagon Books，1972年，特别是第125—133页。

[4] 伊佩霞，《后汉经济与社会史》，第637—648页；伊佩霞，《对后汉上层阶级的更好理解》（"Toward a Better Understanding of the Later Han Upper Class"），见丁爱博编，《中国中世纪早期的国家和社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年，同样见毛汉光，《中古世家性质的演化》（"The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families"），见丁爱博编，《中国中世早期的国家与社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年。

[5] 巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思想性》（*The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*）；刘怡玮（Cary F. Liu），李安敦（Anthony Barbieri-Low），《再现中华往昔：武氏祠的艺术、文物与建筑》（*Recarving China's Past Art*，*Archaeology*，*and Architecture of the "Wu Family Shrines"*）。

[6] 伊佩霞，《后汉经济与社会史》，第645—646页。

[7] 芭芭拉·亨德施克（Barbara Hendrischke），《早期道教运动》（“Early Daoist Movements”），见孔力维（Livia Kohn）编，《道教手册》（*Daoism Handbook*），莱顿：博睿学术出版社，2000年，第135—139、147—157页；保罗·米肖（Paul Michaud），《黄巾军》（“Yellow Turbans”），《华裔学志》17（1958），第47—127页；石泰安（Rolf A. Stein），《论公元2世纪政治宗教性的道教运动》（“Remarques sur les mouvements de tao”ïsme politico-religieux au Ile siècle ap. J. C.），《通报》50（1963）：第1—78页。

[8] 中文叙述，见张磊夫译，《建立和平：汉末编年史189—220，司马光＜资治通鉴＞卷五九——六九》（*To Establish Peace: Being the Chronicle of Later Han for the Years 189 to 220 a.d. as Recorded in Chapters 59 to 69 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*）。

[9] 陈启云，《荀悦与中古儒学》，第40—47页。

[10] 陈启云，《荀悦与中古儒学》，第47—58页，特别是第49、57页。

[11] 在欧洲的语言学界没有对曹操实质性研究的出版物。关于曹操的兴起，见卡尔·列班（Carl Leban），《曹操与魏的兴起：早期历史》（“Ts’’ao Tsao and the Rise of Wei: The Early Years”），哥伦比亚大学博士论文，1971年。柯睿，《曹操的肖像》（“Portraits of Ts’ao Ts’ao: Literary Studies on the Man and the Myth”），密歇根大学博士论文，1976年。关于他的诗歌，同样见张诵圣（Sung-sheng Yvonne Chang），《从乐府诗到古体诗的体裁嬗变：从曹操、曹丕到曹植》（“Generic Transformation from ‘Yuefu’ to ‘Gushi’:Poetry of Cao Cao，Cao Pi，and Cao Zhi”），斯坦福大学博士论文，1985年，第1章；斯泰那恩（Diether von den Steinen），《曹操诗歌》（“Poems of Ts’’ao Tsao”），《华裔学志》4（1939—1940），第135—181页。中文见王仲荦，《曹操》；郭沫若编，《曹操论集》。日语见竹田晃（Akira Takeda），《曹操：如此行动与文学》（*Sō Sō: sono kōdō to bungaku*）。

[12] 陈启云，《荀悦与中古儒学》，第8—65页；顾浩华（Howard L. Goodman），《曹丕的超越：汉末中国王朝建立的政治文化》（*Ts’ao P’i Transcendent: The Political Culture of DynastyFounding in China at the End of the Han*），第4—13页；张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第241—250页。

[13] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第4

章。关于北方人河流作战的困难，见第434—437页。

[14] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第5—6章。关于四川的道教国家，它被曹操击败，以及它在曹魏政治中的角色，见祁泰履，《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》，第65—81页；顾浩华，《曹丕的超越：汉末中国王朝建立的政治文化》，第4章。

[15] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第7章。

[16] 简要的总结见侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》（*Poetry and Politics:The Life and Works of Juan Chi*），第1章，特别是第7—18页。更加详细的解释见顾浩华，《曹丕的超越：汉末中国王朝建立的政治文化》，第45—55页。

[17] 张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第482—485页。

[18] 唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第3—29页；张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第493—513页。

[19] 宫崎市定（Ichisada Miyazaki），《九品官人法的研究》（*Kyūhin kanjinhō: kakyo zenshi*）；宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第263—338页；唐长孺，《九品中正制度试释》，见《魏晋南北朝史论丛》；侯思孟，《中世选官体系的创建：九品中正制》（“Les débuts du système medieval de choix et de classment des fonctionnaires: Les neuf catégories et l’Impartial et Juste”）”），《高等汉学研究所学刊》，卷1，巴黎：法国巴黎大学，1957年；葛涤风（Dennis Grafflin），《重塑中国：南朝早期的伪官僚主义》（“Reinventing China: Pseudobureaucracy in the Early Southern Dynasties”），见丁爱博编，《中国中世纪早期的国家和社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年；多米尼克·德克莱尔（Dominik Declercq），《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》（*Writing Against the State: Political Rhetorics in Third and Fourth Century China*），第134—151页；何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第78—84页。

[20] 钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》（*Spirit and Self in Medieval China: The Shih -shuo hsin -yü and Its Legacy*），第29—36页；柯睿，《曹操的肖像》，第17—24页。这些文章解释了“找寻价值”。

[21] 唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第116—132页。

[22] J. K.施罗克（J. K. Shyrock）译，《研究人的能力：刘劭的＜人物志＞》（*The Study of Human Abilities: The Jen wu chih of Liu Shao*），第95、98、99、120、132页。见钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第34、67—68、113—117、155—156页；司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第71—74页；牟宗三，《才性与玄理》，第43—66页。

[23] 钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第20—24、44—47页。

[24] 刘劭甚至使用"机"的术语，见《研究人的能力：刘劭的＜人物志＞》，第130、136—137页。关于"机"的早期传统，见陆威仪，《中国古代法定的暴力》（*Sanctioned Violence in Early China*），第117、119—121页，第291页注82。

[25] 钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第34—35页。

[26] 见第一章注释21、22。

[27] 《三国志》，引自司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第73—74页。其他与曹叡相关的见方志彤（Achilles Fang），《三国编年史（220—265）：＜资治通鉴＞卷六九至卷七八号》（*The Chronicle of the Three Kingdoms*（*220—265*）*:Chapters 69—78 from the Tzu chih tu'ng chien*），第314—316、533—538、562页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第140—145页。这些都显示了曹叡对"浮华"的敌意，见唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第94—99页。

[28] 何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第4—5、79—80页。

[29] 多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第120、123—124、175—178页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第173—174页；侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》，第9—25、34、48、51—53、61、88页；侯思孟，《嵇康的生平与思想（223—262）》[*La vie et la pensée de Hi K'ang*（*223—262 Ap. J.-C.*）]，第28—30、39—40、42—43、46—51页。

[30] 唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第118—126页。一篇写于290年后

的批判文章被翻译并讨论，见多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第4章。

[31] 多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第148—151、172—174页。

[32] 多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第171—174、178、220—224页。多米尼克·德克莱尔描述了皇甫谧拒绝察举征辟，夏侯湛在以门第入仕后举贤良，却被降品，仕途难以再进。

[33] 葛涤风，《重塑中国：南朝早期的伪官僚主义》，第150—154页。

[34] 见姜士彬（David Johnson），《中世纪中国的寡头政治》（*The Medieval Chinese Oligarchy*），第19页："没有什么主题能比官吏入仕来更好地理解中国社会的动力了。原因是显而易见的：中国不像英国或法国，英国法国那里的人们可以通过职业，比如法律、医药、商业、教会或军队来获得更高的社会地位。在中国，只有一个显著的职业阶层：官吏。并不存在另一条通路，使人能由此上升自己的社会地位。"

[35] 白乐日，《在虚无的反叛和神秘主义的逃避之间：公元3世纪中国的思潮》（"Nihilistic Revolt or Mystical Escapism: Currents of Thought in China During the Third Century a.d."），见芮沃寿（Arthur F. Wright）编，《中国文明与官僚制》（*Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*），纽黑文：耶鲁大学出版社，1964年。同样见吴伏生，《诗学的衰落：南朝和晚唐时期的中国诗歌》（*The Poetics of Decadence: Chinese Poetry of the Southern Dynasties and Late Tang Period*），第1—2章；徐幹，《中论》（*Balanced Discourses*），第xvii页；何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第3—42、87—93、127—129页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第11页宫崎市定的观点，第140—145页，轻浮颓废的做法存在于3世纪。积极的描述方式，如余英时，《发现个人》（"Discovery of the Individual"），将之视为个人情趣或道德特征。见《魏晋时期的个人主义与新道家运动》。通过使用文学比喻对这一时期"个人主义"的建构，见罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第3章，特别是第78—85页；桀溺（J.Diény），《王粲（177—217）》["Lecture de Wang Can（177—217）"]，《通报》73（1987），第286—312页。

[36] 何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第42—56页；谷川道雄（Michio Tanigawa），《中国中世社会与共同体》

（*Medieval Chinese Society and the Local "Community"*），第87—126页；姜士彬，中世纪中国的寡头政治》，第114—116页。

[37] J. K.施罗克译，《研究人的能力：刘劭的＜人物志＞》，第113—116、126—127页。关于《人物志》与九品中正制度的关系，见汤用彤，《读＜人物志＞》，载《魏晋玄学论稿》，第3—22页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第154—156页；司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第70—74页；钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第33—36页。

[38] 唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第289—297页。用英语讨论"清议"与"清谈"的见白乐日，《在虚无的反叛和神秘主义的逃避之间：公元3世纪中国的思潮》，第227—232页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第116—140页；钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第20—42页。

[39] 钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第3—8页。

[40] 马瑞志译，《世说新语全注》，第258页。

[41] 钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第3—4、44—60页。关于将魏晋精英看作"竞争性的社群"的观点，见罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第3章。竞争朗诵的例子，见司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第109页。

[42] 马瑞志译，《世说新语全注》，第458页。

[43] 《关于忍耐力的养成》（"Cultivated Tolerance"），见马瑞志译，《世说新语全注》，第179—195页；罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第101—110页。在另外一则逸事中，当一个男人被迫换上女装时，仍能保持平静。见马瑞志译，《世说新语全注》，第459页。

[44] 马瑞志译，《世说新语全注》，第190页。关于《世说新语》中以谢安、桓温对手关系为中心的记述，见司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第104—114页。又见桀溺，《谢安（320—385）：根据＜世说新语＞之琐言来观察一位中国士族文人》[*Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois*，*Xie An（320—385）d'après "Shishuo xinyu"*]。

[45] 关于这些不可靠的叙述，见侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》，第13—14页。对领袖人物的叙述，见唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第144—159页。

[46] 柏士隐，《隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》，第4章，特别是第128—130页。

[47] 这一体裁出现在汉朝，但是更多的幸存下来的例子则来自汉朝以后的时代。见多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写3至4世纪中国的政治修辞学》。

[48] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，特别是第75—86页；唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第160—173；侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》；侯思孟，《嵇康的生平与思想（223—262）》；侯思孟，《竹林七贤和当时的社会》（"Les Sept Sages de la Forêt des Bambous et la société de leur temps"），《通报》46（1956），第317—416页。

[49] 关于晋朝政治向精英与世家大族的发展，见多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第123—132页。关于清谈与玄学的复兴，见唐翼明，《魏晋士人的声音："清谈"研究》，第174—192页；多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第261—262、277、299—306页。关于这个时代的诗歌，见黎超密，《清流与汪洋：公元3世纪潘岳与陆机的诗歌》（"River and Ocean: The Third Century Verse of Pan Yue and Lu Ji"），华盛顿大学博士论文，1990年。

[50] 葛德威（David A. Graff），《中世纪中国的战争，300—900》（*Medieval Chinese Warfare，300—900*），第44—47页；多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第129—131页。

[51] 毛汉光，《中古世家性质的演化》（"The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families"），第90—93页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第76—79页。对领导家族的详尽研究，见杜桑卡（Dusanka D. Miscevic），《中国中古时期大家族研究》（"A Study of the Great Clans of Early Medieval China"），《远东博物院学报》，卷65（1993），第5—256页；毕汉斯，《六朝：卷一、卷二》（"The Six Dynasties: Vols. 1 and 2"），《远东博物院学报》，卷69（1997），第5—246页。

[52] 关于北方精英在北魏朝廷的顶峰存在，见丁爱博，《汉族著姓与拓跋贵族的调和——孝文帝太和十九年诏令研究》（“Elite Lineages and the T’o-pa Accommodation: A Study of the Edict of 495”），《东方经济与社会史学刊》19：1（1976），第61—88页。

第3章 军事王朝

[1] 孔为廉（William Gordon Crowell），《中华帝国早期的政府土地政策和系统》（“Government Land Policies and Systems in Early Imperial China”），第4章，华盛顿大学博士论文，1979年；唐长孺，《六朝时期的客与部曲》（“Clients and Bound Retainers in the Six Dynasties Period”），见丁爱博编，《中国中世纪早期的国家与社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年，第114—115页；唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第37—43页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第41—43、123—130页；张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第287、313—318、322、325、327、335、339、389、473—475页。

[2] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第39页。

[3] 陈寅恪，《桃花源记旁证》，《陈寅恪先生论文集》，卷2，台北：三人行出版社，1974年；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第38—39、320—321、326、331、462—463页；何肯，《在南北朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第42—49、56—57页；谷川道雄，《中国中世社会与共同体》，第102—110页；邝龑子，《陶潜与中国诗学传统：文化身份探求》，第3章；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第55—56、58、61、63、66、81、85页；川胜义雄（Yoshio Kawakatsu），《六朝贵族制社会研究》（*Rikuchō kizokusei shakai no kenkyu*），第120—127页；宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第437—471页。

[4] 唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第3—29页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第99—109页；张磊夫，《南方的将军：三国时代吴国的建立及其早期历史》，第463—524页；川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第157—164页。

[5] 《晋书》，引自唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第41页。

[6] 《三国志·吴志》，《抱朴子外篇》，引自唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第25页。同样见唐长孺，《六朝时期的客与部曲》，第114—117页。

[7] 杨中义，《“依赖”性职位的演化》（“Evolution of the Status of ‘Dependents’”），见任以都和德范克（John De Francis）编，《中国社会史：研究选译》（*Chinese Social History:Translations of Selected Studies*），纽约：Octagon Books，1972年，第143—155页。

[8] 唐长孺，《六朝时期的客与部曲》，第117—118页。

[9] 张磊夫，《北部边疆：后汉帝国的政策与战略》（*Northern Frontier*），第407—416页。

[10] 丁爱博，《早期中国铠甲研究》（“Study of Early Chinese Armor”），第37—38页；丁爱博，《六朝文明》（*Six Dynasties Civilization*），第6章；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第41—42页。

[11] 顾传习（Chauncey S. Goodrich），《中国古代的骑具与马鞍》（“Riding Astride and the Saddle in Ancient China”），第288、293—294、295、297、299—300、304页，图板3、8—10。具有清晰的马鞍结构的陶俑，其时间为公元186—219年。

[12] 丁爱博，《马镫及其对中国军事史的影响》（“The Stirrup and Its Effect on Chinese Military History”），第33—35、37页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第42—43页。

[13] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第41—42页。

[14] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第43—44页。

[15] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第79—80页；何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第25—29页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第318—330页；川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第22—28页。

[16] 唐长孺，《六朝时期的客与部曲》，第119页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第80—81页。

[17] 葛涤风，《中国中世南方的世家大族》（“The Great Family in Medieval South China”），《哈佛亚洲研究》41：1（1981年6月），第71—73页；司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第110—121页。

[18] 马瑞志译，《世说新语全注》，第45页。

[19] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第86、122—128页。同样见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第332—338页。

[20] 《晋书》，引自王仲荦，《魏晋南北朝史》，第341页注释13。

[21] 马瑞志译，《世说新语全注》，第139页："以温今日声势，似能有为，然在吾观之，必无成功。何则？晋室衰弱，温专制其国，晋之朝臣，未必皆与之同心，故温之得势，众所不愿矣，必将乖阻，以败其事。"见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第338页。

[22] 毛汉光，《中古世家性质的演化》，第92—95页；何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第56—58页；马瑞志译，《世说新语全注》，第304页。

[23] 马瑞志译，《世说新语全注》，第57、58、304、410—411页。

[24] 除了第二章末尾的逸事，他对谢安的钦佩在马瑞志译，《世说新语全注》中得到展示，第237、261页，他对礼仪学识的赞佩见第61页。

[25] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第117—119页。

[26] 唐长孺，《六朝时期的客与部曲》，第120—122页。

[27] 孔为廉，《北方移民与户籍问题》（"Northern Emigres and the Problems of Census Registration"），见丁爱博（Albert E. Dien）编，《中国中世早期的国家与社会》（*State and Society in Early Medieval China*），斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年；关于桓温的土断，见第191—193页。

[28] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第84—85页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第279、356—357页。

[29] 颜之推，《颜氏家训》，第129—130页。关于六朝旧门阀对军事事务的蔑视，见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第405页。

[30] 王仲荦，《魏晋南北朝史》，第277页。川胜义雄的《六朝贵族制社会研究》对《世说新语》中有关反对军事事务的动机进行了尖锐地说明，见第327—347页。

[31] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第82—83页。

[32] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第86—87页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第360—364页。关于宗教背景，见宫川尚志，《孙恩之乱时庐山周围的信仰》（“Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En’s Rebellion”），尉迟酣（Holmes Welch）、石秀娜（Anna Seidel）编，《道教的面》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979年。

[33] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第87—88、90—92页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第391—395、404—410页；第405—407页列举了南朝时期出身寒微的将领。宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第394—395页。

[34] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第124—126页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第88页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第404—418页；唐长孺，《魏晋南北朝史论丛续编》，第93—123页；宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第384—398页。

[35] 缺乏用英语进行的讨论，见宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第349—405页。韩国磐的《南北朝经济试探》对贸易的水平与形式并没有进行很好的探讨，见第154—179页。

[36] 王仲荦，《魏晋南北朝史》，第410—411页。

[37] 同样，这在英语世界中也没有被探讨。见川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第407—435页；川胜义雄，《中国的历史：卷三》（*Chūgoku no rekishi:Vol. 3*），第236—242页。同样见川胜义雄，《中国南朝贵族的衰退》（“La Décadence de l’aristocratie chinoise sous les Dynasties du Sud”），《亚洲学刊》21（1971），第13—38页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第479—480、487—496页。

[38] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第87—89页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第391—398、441—457页。在英语世界，缺乏对军队模式转变的研究，见川胜义雄，《中国的历史》，第239—240页；川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第354—357、380—395、425页；宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第555—584页。引自第582页。关于世家大族地方分支的军事化，见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第461—464页。

[39] 裴士凯，《侯景是谁？》（“Who，and What，was Hou Jing？”）；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第89页；沃拉

克（Benjamin E. Wallacker），《中古中国围城战研究：建康之围》（“Studies in Medieval Chinese Siegecraft: The Siege of Chien”-kang），《亚洲史杂志》5:1（1971），第35—54页。叙述见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第446—457页。关于社会经济背景，见川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第349—405、421—427页。

[40] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第89、121—122、125、132—135页。叙述见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第458—461、464—467页。同样见川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第427—432页。

[41] 关于中国人知道的最早游牧政体，见狄宇宙（Nicola Di Cosmo），《古代中国与其强邻——东亚历史上游牧力量的兴起》（*Ancient China and Its Enemies*:*The Rise of Nomadic Power in East Asian History*），第167—190页。关于晚近的例子，见米华健（James Millward），《清内陆亚洲帝国与土尔扈特的回归》（“Qing Inner Asian Empire and the Return of the Torghuts”），见米华健（James A. Millward）、邓如萍（Ruth W. Dunnell）、欧立德（Mark C. Elliott）、傅雷（Philippe Forêt）编，《新清帝国史：内陆亚洲帝国在承德的形成》（*New Qing Imperial History*:*The Making of Inner Asian Empires at Qing Chengde*），伦敦：Routledge Curzon出版社，2004年，第95—96页。关于十六国时期，见托马斯·巴菲尔德（Thomas Barfield），《危险的边疆：游牧帝国与中国》（*The Perilous Frontier*:*Nomadic Empires and China*），第97—118页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第54—69页。在非西方语言学界，见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第234—317页；唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第127—192页；谷川道雄，《隋唐帝国形成史论》（*Zui Tō teikoku keisei shi ron*），第25—67页。

[42] 希来伯尔（Gerhard Schreiber），《前燕王朝史》（“The History of the Former Yen Dynasty”），《华裔学志》15（1956），第1—141页；柯兰谷（Kenneth Douglas Klein），《4世纪鲜卑国家对于中华帝国重新统一的贡献》（“The Contributions of the Fourth Century Xianbei States to the Reunification of the Chinese Empire”），加州大学洛杉矶分校博士论文，1980年。

[43] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第64—66页。

[44] 韩大伟（David B. Honey），《汉化与合法化：刘渊、石勒与汉、赵的建立》（“Sinification and Legitimation: Liu Yüan，Shi Le，and Founding of Han and Chao”），加州大学伯克利分校博士论文，1988年。

[45] 罗杰斯（Michael C. Rogers），《淝水之战的历史：一个历史典型的案例》（*The Chronicle of Fu Chien:A Case of Exemplar History*）。对《晋书·苻坚载纪》的注释性翻译与批判性研究有实质上的学术内容，但并不总是可靠的。作者检查了政治性的重新书写，但是他的推论太远了，认为战役没有发生，所以苻坚帝国的快速瓦解仍然没有得到解释，除了从一开始便存在“内在紧张”。此外，罗杰斯假设了一个7世纪的“唐阶层”。无论如何，在假定的唐阶层中的所有元素都组成了《十六国春秋》中的片段，因为《十六国春秋》作于唐朝以前，那时唐阶层并不存在。

[46] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第55—61页。

[47] 对这一时期族群身份的区分困难，在最近几年得到充分地强调。见裴士凯、司白乐和伊佩霞，《导论》（“Introduction”），第14—20页；司白乐，《融合优势：5世纪佛教雕塑的记忆、摹仿与意义》（“Hybrid Vigor: Memory，Mimesis，and the Matching of Meanings in Fifth Century Buddhist Sculpture”），均见裴士凯，司白乐，伊佩霞编，《汉人王朝重建中的文化与权力：200—600》（*Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm，200-600*），剑桥：哈佛大学出版社，2001年；裴士凯，《形式与内容：6世纪中国的复古改革》，第151—156、177页；王静芬（Dorothy C. Wong），《种族与身份：南北朝时期作为佛教艺术赞助人的北方游牧者》（“Ethnicity and Identity: Northern Nomads as Buddhist Art Patrons during the Period of Northern and Southern Dynasties”），见狄宇宙（Nicola Di Cosmo）、韦栋（Don J. Wyatt）编，《中国历史上的政治边疆、民族边界和人文地理》（*Political Frontiers，Ethnic Boundaries，and Human Geographies in Chinese History*），伦敦：Routledge Curzon出版社，2003年。同样见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第468—475页，对南方也持同样的观点。

[48] 关于拓跋的胜利，见葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第69—73页。

[49] 在英语学界缺乏系统的研究。简短的讨论出现在托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第118—119页；艾博华（Wolfram Eberhard），《中国历史》（*A History of China*），第137—138页。在亚洲语言学界，见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第512—516页；唐长孺（Tang），《魏晋南北朝史论丛》，第203—227页；谷川道雄，《隋唐帝国形成史论》，第123—129页；川胜义雄，《中国的历史》，第304—309页。

[50] 在英语世界中没有讨论。在亚洲语言学界，见川胜义雄，《中国的历史》，第309—312页；谷川道雄，《隋唐帝国形成史论》，第129—

134、188—212页；严耕望，《中国地方行政制度史》卷三，第691—797页；周一良，《魏晋南北朝史论集》，第215—238页。

[51] 英语世界中的简短讨论见托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第124—125页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第97—99页。关于鲜卑贵族与汉族高门士族的关系，见丁爱博，《汉族著姓与拓跋贵族的调和——孝文帝太和十九年诏令研究》；《导论》（“Introduction”），第22—23页。在亚洲语言学界，王仲荦，《魏晋南北朝史》，第536—556页；唐长孺，《魏晋南北朝史论丛续编》，第132—154页。谷川道雄，《隋唐帝国形成史论》，第138—160页。

[52] 应该是“契”或“契胡”。——译者注

[53] W. F. J.詹纳尔（W. F. J. Jenner），《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》[*Memories of Loyang : Yang Hsüan -chih and the Lost Capital*（*493— 534*）]，第86页；唐长孺，《魏晋南北朝史论丛》，第414—426页。

[54] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第98—106页；W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第38—102页；王仲荦，《魏晋南北朝史》，第563—591页；谷川道雄，《隋唐帝国形成史论》，第177—217页。关于宇文政权及其军事力量，见裴士凯，《中国6世纪的宇文政权》（“The Yü-wen Regime in Sixth-Century China”），普林斯顿大学博士论文，1987年，然而缺乏与东魏、北齐的比较研究。

[55] 丁爱博，《西魏北周的军事职责》（“The Role of the Military in the Western Wei/Northern Chou State”），见丁爱博编，《中国中世纪早期的国家和社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年。

[56] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第108页。葛德威的讨论源自日本学术，见谷川道雄的总结，《隋唐帝国形成史论》，第219—257页。向汉族及其他非鲜卑族群赐鲜卑姓氏，见丁爱博，《西魏北周的赐姓》（“The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou: A Case of Counter-Acculturation”），《通报》63（1977），第137—177页。

[57] 中文与日文的二手文献在葛德威论著中得到总结，《中世纪中国的战争，300—900》，第108—111页。同样见王仲荦，《魏晋南北朝史》，第612—622页。

第4章 城市的变化

[1] 安妮·柏丽尔（Anne Birrell），《汉代民间歌谣》（*Popular Songs and Ballads of Han China*），第154页。关于另外的提到城市的诗歌，见第132、134、136—137、142、157、159—160、162—163、166—167、168页。

[2] 韦利（Arthur Waley），《汉语译文》（*Translations from the Chinese*），第37—48页；波顿·华兹生（Burton Watson），《中国抒情诗风：2至12世纪的诗》（*Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century*），第15—32页（省略了六首诗）。对此的研究，见蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第3章；桀溺，《古诗十九首》（*Les dix-neufs poèmes anciens*），第161—187页。桀溺同样将这些诗歌翻译成法语。

[3] 同样见宇文所安，《迷楼：诗与欲望之迷宫》（*Mi-lou: Poetry and the Labyrinth of Desire*），第19—24页。

[4] 桀溺，《古诗十九首》，第30—31页。

[5] 波顿·华兹生，《中国抒情诗风：2至12世纪的诗》，第24—25页。

[6] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第62—72页。

[7] 陆威仪，《早期中国的空间建构》，第240—243页。不同地区城市的考古证据，见丁爱博，《六朝文明》，第2章。

[8] 孙康宜，《六朝早期诗歌的景物描写》（“Description of Landscape in Early Six Dynasties Poetry”），见林顺夫、宇文所安编，《抒情诗的生命力》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1986年；孙康宜，《六朝诗歌研究》（*Six Dynasties Poetry*），第2—3章；侯思孟，《中国上古与中古早期的山水欣赏：山水诗的产生》（*Landscape Appreciation in Ancient and Early Medieval China: The Birth of Landscape Poetry*），特别是第4—5章；宇文所安，《中国文学思想读本》，第277—286页。

[9] 萧统，《文选》卷一，第373—375页。康达维（David R. Knechtges）译，《文选》，卷一，第373—374页。

[10] 萧统，《文选》卷一，第385、387、389、393、395、397、399—401、403、405—421、423、425页。

[11] 萧统，《文选》卷一，卷一，第429—433、456—465页。蜀都、吴都的有限野蛮本性被重申，见第471—475页。

[12] 萧统，《文选》卷一，卷一，第467—469页。

[13] 白乐日，《＜隋书·食货志＞译注》（*Le Traité économique du “Souei-chou”*），第267页；萧统，《文选》，第429—431页，更多细节见宫川尚志，《六朝史研究：政治社会篇》，第537—546页。

[14] 颜之推，《颜氏家训》，第18—19页。关于北齐邺城，见朱岩石，《东魏北齐的都城邺城》（“The Capital City Ye of the Eastern Wei and the Northern Qi”），见巫鸿编，《汉唐之间的视觉文化与物质文化》，北京：文物出版社，2003年，第111—114页。

[15] 《北史》，第八章，第302页。

[16] 杜朴（Robert L. Thorp）、文以诚（Richard Ellis Vinograd），《中国艺术与文化》（*Chinese Art and Culture*），第152—154页；夏南悉（Nancy S. Steinhardt），《中国都城规划》（*Chinese Imperial City Planning*），第80—82页；W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第40—42页。

[17] 李约瑟、孟席斯（Nicholas K. Menzies），《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第三部分“农业：甘蔗技术，农业和造林学”，第549—565页。几十年后，谢灵运讲述了会稽的山林，见弗朗西斯·韦斯特布鲁克（Francis Westbrook），《谢灵运抒情诗及＜山居赋＞中的风景描写》（“Landscape Description in the Lyric Poetry and ‘Fuh on Dwelling in the Mountains’ of Shieh Ling-yunn”），耶鲁大学博士论文，1972年，第302页。关于树的类型的名单，见第257—258页。

[18] 山林、别墅、园林的内在联系及其发展，是大室幹雄，《园林都市：中世中国的世界像》及其姊妹篇《桃园的梦想：古代中国的反剧场都市》（*Tōgen no musō: kodai Chūgoku no han gekijō toshi*）的主题，在英语学界缺乏研究。

[19] 柏士隐，《隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》，第238—241页。谢灵运的《山居赋》类比了传统隐士与原始人的条件，见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及山居赋＞中的风景描写》，第197页；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第167—174页。关于孔子的言论，见《“述”者与“作”者：〈论语〉的中国注释者及注释》，第91页。关于与禽兽为伍，见马瑞志译，《世说新语》，第60页。

[20] 关于知识背景及完整的注释翻译，见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋〉中的风景描写》，第3—4章。

[21] 见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋＞中的风景描写》，第186章。谢灵运所叙述的山中园林的种种优长，见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋〉中的风景描写》，第196—198、278页。《世说新语》中的一章着力叙述了将山居作为社会活动的一种方式，见马瑞志译，《世说新语》，第331—339页；同样见第115、288页。

[22] 见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋〉中的风景描写》，第239—244、270、307—309页。关于山丘与流水，见第253—255、287—297页。

[23] 见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋〉中的风景描写》，第270—286、304、312—316页。马瑞志，《5世纪诗人谢灵运的山水佛教》，（“The Landscape Buddhism of the Fifth-Century Poet Hsieh Ling-yun”），《亚洲研究期刊》18（1958—1959），第67—79页。

[24] 仲长统的议论被伊佩霞所翻译，《后汉经济社会史》，第624页；白乐日，《汉末的政治哲学与社会危机》（“Political Philosophy and Social Crisis at the End of the Han Dynasty”），见芮沃寿编，《中国文明与官僚制》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1964年，第215—216页；海陶玮（Hightower），《陶潜之赋》（“*Fu*of T’ao Ch’ien”），《哈佛亚洲研究》17（1954），第217—218。关于谢灵运对仲长统的探讨，见弗朗西斯·韦斯特布鲁克，《谢灵运抒情诗及＜山居赋〉中的风景描写》，第199—200页。

[25] 卫德明（Hellmut Wilhelm），《石崇及其金谷园》（“Shih Ch’ung and his Chin-ku-yüan”），《华裔学志》18（1959），第314—327页，对序的译文在第326页。马瑞志译，《世说新语》，第264—265页。关于石崇在《世说新语》中的描述，见罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第105—110页。关于著名的《兰亭集序》及其翻译，见马瑞志译，《世说新语》，第321—322页。关于这篇序，它的不同版本，及其翻译，见毕少夫，《兰亭诗》，第25—50页。

[26] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第104—119页；柏士隐，《隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》，第143页；唐翼明，《魏晋士人的声音：“清谈”研究》，第238—248、252—256页；桀溺，《谢安（320—385）：根据＜世说新语＞之琐言来观察

一位中国士族文人》。

[27] 园林在马瑞志译《世说新语》中被提到，第60、194页。这部文献中其他参引提到的园林、城市隐居、房屋周围的树木、竹林，见第205、235、388、398、426、455、456页。

[28] 托马斯·杰森（Thomas Jansen），《中国中世纪早期的宫廷社会：在萧子良王所设宴席上的辩论》（*Höische Öfentlichkeit im frühmittelalterlichen China:debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang*），第25—26、56—58、66—70、78—83页。关于沈约的城郊别墅，见马瑞志，《诗人沈约（441—513年）：缄默的侯爵》[*The Poet Shen Yüeh*（*441—513*）:*The Reticent Marquis*]，第8章。关于谢朓的《游后园赋》，见孙康宜，《六朝早期诗歌的景物描写》，第113—115页。关于庾信的诗，见波顿·华兹生，《汉魏六朝赋选》（*Chinese Rhyme-Prose: Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties*），第103—109页。除了这些园林，历史记录中还包括皇家园林，齐代所建的新的森林园林，还有梁代修建的十二座园林。

[29] 马瑞志译，《世说新语》，第398页。

[30] 原文为Jiang Shaoyu，疑有误。——编者注

[31] 关于戴逵与戴颙与佛教相关的艺术以及对竹林七贤的描述，见玛丽莲·瑞（Marilyn Martin Rhie），《中国与中亚的早期佛教艺术》（*Early Buddhist Art of China and Central Asia*），第2卷，第94—98、203—206页。

[32] 卜寿珊与时学颜，《早期中国的绘画文本》，第21—22、36—38、337—338页；德罗绘，《中国初期的山水画：宗教性》，第76—84页。

[33] 汪跃进（Eugene Wang），《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》（*Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*），第77页，第407页注释24。

[34] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第173页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第58—59页。

[35] 汉宝德（Pao-the Han），《外在形式与内在视野：中国景观设计的故事》（*External Forms and Internal Visions: The Story of Chinese Landscape Design*）收集并转述相关段落，第76—80页。关于宗室、外戚、姻亲们在龙门山修建园林的竞争，见W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛

阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第241—244页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第191—196页。

[36] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第189页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第92页。

[37] 何重华（Judy Chunghwa Ho），《汉唐之间对家庭伦理的描绘》（“Portraying the Family in the Metropolitan and Frontier Regions during the Transition between Han and Tang”），见巫鸿编，《汉唐之间文化艺术的互动与交融》（*Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*），北京：文物出版社，2001年，第478—479、490、492—493页。

[38] 何炳棣，《洛阳，495—534》（“Loyang. a.d. 495—534”），关于汉魏之间都城规划的演进，对佛教寺庙的强调，见杨泓，《汉唐间城市建筑、室内设计、生活方式的变化》（“Changes in Urban Architecture，Interior Design，and Lifestyles between the Han and Tang Dynasties”），见巫鸿编，《汉唐之间的视觉文化与物质文化》，北京：文物出版社，2003年，第27—28页。关于拓跋氏对洛阳汉式礼仪建筑的适应，见熊存瑞，《北魏的礼仪建筑式样》（“Ritual Architecture under the Northern Wei”），载巫鸿编，《汉唐之间的视觉文化与物质文化》，北京：文物出版社，2003年。

[39] 冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第二卷，第135、180页；玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第一卷，第107页。关于佛图澄的生涯，见陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第79—80页；玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第245—253页；芮沃寿（Arthur F. Wright），《佛图澄传》（“Fo-t’u-teng: A Biography”），《哈佛亚洲研究》11（1948），第322—370页。关于与他寺庙相关的记录，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第251—252页。

[40] 玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第16、18、252—253、304、310、363、404页。关于南方奇迹般的造像，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第41—59、83—176页；篠原亨一（Koichi Shinohara），《智顗传：中国天台宗第四任主持》（“Quanding’s Biography of Zhiyi，the Fourth Chinese Patriarch of the Tiantai Tradition”），见古兰诺夫（Phyllis Granoff）与篠原亨一（Shinohara，Koichi）编，《寻找僧侣：印度与中国的宗教传记》（*Speaking of Monks:Religious Biography in India and China*），安大略的奥克维尔：Mosaic出版社，1992年，第154—218页。与道安、慧远有关

的造像崇拜，见陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第100—101、106—108页；许理和，《佛教征服中国》，第194—195、212、219—229页；冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第753—756、844—869页。

[41] 见詹姆斯·O.卡斯威尔（James O. Caswell），《书写与非书写：新编云冈石窟史》（*Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*），第1章；素柏（Alexander C. Soper），《北朝的皇家石窟：捐赠人，受益人，日期》（“Imperial Cave-Chapels of the Northern Dynasties: Donors，Beneficiaries，Dates”），《亚洲艺术》28（1966），第241—270页；素柏，《中国早期佛教艺术中的文学证据》（*Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*），第123—139页。

[42] 关于《妙法莲华经》对中国佛教艺术及建筑的影响，见汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，关于《妙法莲华经》中形象的流行，见第3—11页。关于南朝的宝塔，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第67—69页；素柏，《六朝佛教艺术的南中国影响》（“South Chinese Influence on Buddhist Art of the Six Dynasties”）。关于北朝早期宝塔，同样还有永宁寺，见詹姆斯·O.卡斯威尔，《书写与非书写：新编云冈石窟史》，第17、19、32、33页；玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第一卷，第61—64；第二卷，第301页；黎惠伦（Whalen Lai），《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传说》（“Society and the Sacred in the Secular City: Temple Legends of the Loyang Ch’ieh-lan-chi”），见丁爱博编，《中国中世早期的国家与社会》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1990年，第240—242页。

[43] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第141—142页；杨之，《洛阳伽蓝记》，第5—6页。关于菩提达摩的研究，见W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第151页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第20—21页。关于胡僧将这座城市描述为佛土，见W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第208页。关于将中国转变为佛教之国，见沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第2章，关于胡僧的言论，引自第79—86页。

[44] 黎惠伦，《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传说》，第243—246页，引自服部克彦（Hattori Katsuhiko）的统计。

[45] 黎惠伦，《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传

说》，第231—235、262—264页。

[46] 黎惠伦，《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传说》，第245—246页。

[47] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第193页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第98—99页。

[48] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第171、240—241页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第55—56、189—190页。对这些雕像以及包括鬼、狐狸精的其他故事的叙述，见黎惠伦，《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传说》，第246—261页。关于南方创造奇迹的雕像与舍利塔，还有僧侣与信众的偶像崇拜，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第26—54、64—96、112—115、137—143、147—153页。关于雕像及其能力，见柯嘉豪（John Kieschnick），《佛教对中国物质文化的影响》（*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*），第52—80页。

[49] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第165页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第45—46页。

[50] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第208页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第126—127页。

[51] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第147—151页；杨之，《洛阳伽蓝记》，第13—20页。这表明它们有296米高，与埃菲尔铁塔相匹敌，在其他文献中更加可信的数据是146米高或118米高。

[52] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第151—163页；杨之，《洛阳伽蓝记》，第21—41页。

[53] 除了佛诞日与斋日需要洗浴佛像外，其他主要的吸引大量公众聚集参加的佛教节日是中元节，在农历的七月十五日。见太史文（Stephen F. Teiser），《中古中国的中元节》（*The Ghost Festival in Medieval China*），关于南北朝时期的仪式，见第48—58页。

[54] 对云冈石窟及其石刻有细节化叙述的是素柏，《中国早期佛教艺术中的文学证据》，第123—139页；素柏，《北朝的皇家石窟：捐赠人，受益人，日期》；詹姆斯·O.卡斯威尔，《书写与非书写：新编云冈石窟史》。与洛阳附近龙门石窟相关的，见詹姆斯·O.卡斯威尔，《书写与非书

写：新编云冈石窟史》，第33—38页，条目列在它的索引中。在中古中国的故事与诗歌中，反映了对《妙法莲华经》的使用与翻译是为了使得亲属更好地转世，见汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第xiv——xvi、xxi——xxii页。关于石刻证据，见王静芬，《中国石碑：一种象征仪式在佛教传入之前与之后的运用》（*Chinese Steles:Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*），第4—10章。关于大多数石碑的城市起源，见第73、91、106—107、135、153章。关于石碑的公共属性，以及与一个更广泛的赞助人阶层的关系，举例而言，见第178页。

[55] 马瑞志译，《世说新语》，第51、55、74、108、109、112、122、410页。

[56] 关于建康成千上万的慈善，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第71页。关于襄阳奇迹般的塑像，见第84页对南方寺庙、图像、大众信仰的研究，见第23—29、34—39、41—46、53—57、61—84、88—96、98—111、137—140、143—144页；许理和，《佛教征服中国》，第104—105、117、129、147—154、187—195、199—202。关于《高僧传》（*Biographies of Eminent Monks*）及其主题类型，见柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》（*The Eminent Monk:Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*）。

[57] 杨德（Andreas Janousch），《菩萨皇帝：梁武帝的菩萨戒与仪式》（“The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty”），见周绍明（Joseph 第McDermott）编，《中国国家与宫廷礼仪》（*State and Court Ritual in China*），剑桥：剑桥大学出版社，1999年；杨德，《梁武帝在位时期（502—549）的帝国礼仪改革》[“The Reform of Imperial Ritual during the Reign of Emperor Wu of the Liang Dynasty（502-549）”]，剑桥大学博士论文，1998年。同样见冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第二卷，第389—403页。

[58] 英语学界中对汉唐间土地政策进行系统研究，仅有孔为廉，《中华帝国早期的政府土地政策和系统》，但是如同一般的汉语著作一样，忽略了晋至北魏的中国北方的情况。

[59] 葛涤风，《重塑中国：南朝早期的伪官僚主义》，第163页。

[60] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第19—37、103—126页。关于平城的佛教建筑，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第300—302页。平城是日本

论著的主题，现在翻译成汉语，前田正名（Masana Maeda），《河西历史地理学研究》（*Heijō no rekishi chirigaku kenkyū*），最后三章是探讨经济的。对拓跋魏都城经济的探讨，见韩国磐，《南北朝经济试探》，第2部分，第4章；最后请参考宫川尚志的《六朝史研究：政治社会篇》，其调研了这一时期的都城。

[61] 刘淑芬，《建康与南朝的商业帝国》（“Jiankang and the Commercial Empire of the Southern Dynasties”），见裴士凯、司白乐、伊佩霞编，《汉人王朝重建中的文化与权力：200—600》，剑桥：哈佛大学出版社，2001年。该文基于刘淑芬，《六朝的城市与社会》。关于世家大族的毁灭，见川胜义雄，《六朝贵族制社会研究》，第三部分，第三章。

第5章 乡村生活

[1] 石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》（*A Preliminary Survey of the Book Ch'i Min Yao Shu:An Agricultural Encyclopedia of the 6th Century*）。同一作者同样做出最好的汉语版本。同样见李约瑟与白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”。《齐民要术》（*Essential Methods*）在第55—59页中被介绍。关于个人工具、植物种植及其技术的文献，散见于该书中。

[2] 石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第2页。同一文章的部分以及增加的部分的翻译，见白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第56页。

[3] 300汉亩相当于35英亩、50唐亩。北魏的亩被认为接近唐代的亩，但是处于二者之间。

[4] 孔为廉，《中华帝国早期的政府土地政策和系统》，第303—308页。将小型的中国农场与西方进行比较，同样见白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第429—432页。

[5] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第96—97页。

[6] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第190页；孔为廉，《中华帝国早期的政府土地政策和系统》，第298—299页。

[7] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第221—228、231—240页；石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第40—41、48页。

[8] 即“迭种”一节。——译者注

[9] 即“禾则早晚不均，舂复减而难熟”。——译者注

[10] 即“好穗纯色者”。——译者注

[11] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第288、329—330、343—345页。长时段的观察，见石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第42—43页。

[12] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第247—248、498页；石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第43—44页。

[13] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第254—256、263、270、272、276—277、308、443—446页。

[14] 白馥兰，《中国科学技术史》，第279—281、285—286、314、318页。

[15] 即篇。——译者注

[16] 《诗经·周颂》中有“荼蓼朽止，黍稷茂止”的诗句，说明西周时已认识到杂草腐烂后的肥田作用。——译者注

[17] 《诗经·周颂》，第291—294页；石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第44—46页。

[18] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第429—432、464页；石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第52—53页。

[19] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第378—400页；石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第53—54页。

[20] 石声汉，《从＜齐民要术＞看中国古代的农业科技知识：整理＜齐民要术＞的初步总结》，第23—27、49—63页；白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第510—552页。

[21] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第477—510页；白馥兰，《稻米经济：亚洲社会的技术与发展》（*The Rice Economies:Technology and Development in Asian Societies*）。关于早期其他的主要谷物，见白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第423、429—430、441—443、446—448、472、474页。

[22] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第495、497—498、504—505页。

[23] 白馥兰，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第二部分“农业”，第587—615页的叙述框架是，将中国农村的历史看作稻作农业的影响。尽管这夸大了中华帝国早期的农庄规模，实际上，它们在规模和由业主承担的劳动替代程度上都与欧洲农庄相似性，但该文献仍然提供了对稻作农业对以后农业社会影响的洞察。

[24] 谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第142—152页；陈观胜，《中国佛教的变迁》，第151—158页。

[25] 段义孚，《中国》，第90—91页。关于中国茶叶的过程及其农业基础，见李约瑟，唐立（Christian Daniels）与孟席斯，《中国科学技术史》，第六卷《生物和生物技术》，第三部分“农业：甘蔗技术，农业和造林学”，第477—478页。汉代文献中曾有“煮茶”，这引起争议，但是该命名的问题没有得到解决。见柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第262—265页。同一树种描述了茶文化的传播，及其与佛教的关系，见第265—275页。

[26] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第215页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第141—142页。

[27] 马瑞志译，《世说新语全注》，第72—73、407、422—423、481页。其他逸事中对比南北方的地形、语音、学术与政治，见第65、77、78、105、260、408、417页。

[28] 马瑞志译，《世说新语全注》，第473页。第407—408页讲述了王导是如何被嘲笑的，因为他唯一的技能是他能够说吴语（南方方言）。关于他语言活动的另一则逸事，见第86页。关于语言变化的重要性，见马瑞

志，《关于南朝时期洛阳与南京的方言的注释》（“Note on the Dialects of Lo-yang and Nanking”）。经典的研究是陈寅恪，《东晋南朝之吴语》。

[29] 颜之推，《颜氏家训》，第19页。

[30] 颜之推，《颜氏家训》，第189页。

[31] 陈寅恪，《从史实论切韵》与《东晋南朝之吴语》。

[32] 唐长孺，《门阀的形成及其衰落》与《魏晋南北朝隋唐史三论》，第159—178页；毛汉光，《中古世家性质的演化》，第100—103页。这个对比也在伊佩霞的著作中勾勒出，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》（*The Aristocratic Families of Early Imperial China:A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*），第24—27页。

[33] 《宋书》与《南史》，引自毛汉光，《中古世家性质的演化》，第102页。我遵循《宋书》。

[34] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第22页，第126页注释25。

[35] 《魏书》卷四七，第1062页；卷四八，第1089页；卷六八，第1520页。

[36] 对该处境的描述，见《魏书》，卷一一〇，第2855页；《晋书》，卷一二七，第2170页。

[37] 《魏书》，卷七一，第1571—1572页。

[38] 《太平广记》，卷二四七，第511页。关于一个北方著名家族的逸事，“有一美味，不集不食”，“一家之内，男女百口，缌服同爨，庭无间言”。见《魏书》，卷五八，第1302页。

[39] 《宋书》，卷八二，第2097页。对于亲属间分家并产生敌对的例子，见卷五九，第1609页；卷八九，第2229页。

[40] 唐长孺，《六朝时期的客与部曲》，以及杨中义，《“依赖”性职位的演化》。

[41] 关于南北军事的对比，见唐长孺，《门阀的形成及其衰落》，第7—10页。关于“士族”去军事化，见毛汉光，《中古世家性质的演化》，第92

—95页。

[42] 即宋隐。——译者注

[43] 《魏书》，卷三三，第773—774页。

[44] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第52—53、63—64页。

[45] 《魏书》，引自伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，p.第57页。

[46] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第55—61、64—65页。

[47] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第64—83页。

[48] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第55、83—86页。

[49] 即《新唐书》。——译者注

[50] 《新唐书》，卷一九九，第5679页；引自毛汉光，《中古世家性质的演化》，第101页。

[51] 在英语学界中唯一的详细研究，见孔为廉，《中华帝国早期的政府土地政策和系统》，第151—171页。

[52] 在英语学界中唯一的详细研究，见孔为廉，《中华帝国早期的政府土地政策和系统》，第183—216页。

[53] 关于南朝的土地政策，见上书，第235—273页。

[54] 唯一的详细研究，见佐久间吉也（Kichiya Sakuma），《魏晋南北朝水利史研究》（*Gi Shin Nanbokuchō suirishi kenkyū*），在这本书的后面有七页纸的英文摘要。

[55] 这个观点遵循陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第154—158页；谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第100—107、111—112、127—128页。

[56] 《魏书》，卷一一四，第3037页，引自谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第100页。

[57] 谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第98—100、103、112—126页。

[58] 此处的家庭，即编户。——译者注

[59] 即“盈者得卖其盈，不足者得买所不足，不得卖其分，亦不得买过所足”。——译者注

[60] 另外的讨论，见孔为廉，同样见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》（Emperor Yang of the Sui: His Life，Times，and Legacy），第180—182页。对于唐朝的制度，见熊存瑞，《唐代中国的土地使用系统：均地的研究和吐鲁番文献》（“The Land-tenure System of Tang China: A Study of the Equal-field System and the Turfan Documents”），《通报》85（1999），第328—390页。

[61] 陶潜田园生活的作品被邝龑子所研究，《陶潜与中国诗学传统：文化身份探求》，第7章。一个基于对不同文本的考证、更加批判性的评价是田晓菲，《尘几录——陶诗论稿》（*Tao Yuanming and Manuscript Culture*），第3章。全部作品的翻译，见戴伟士（A. R. Davis）译，《陶渊明》两卷（*T'ao Yüan*-ming，2 vols）。

[62] 同时代的人，比如谢灵运也写了乡村生活，但是主要是同情官员而不是同情农民的声音。见侯思孟，《谢灵运与永嘉》。

[63] 关于陶渊明的隐逸，见柏士隐，《 隐遁的模式：中国中古早期隐逸的实践与形象》，第205—226页；邝龑子，《陶潜与中国诗学传统：文化身份探求》，第一部分；孙康宜，《六朝诗歌研究》，第16—37页。田晓菲做了一个大致的勾勒，《尘几录——陶诗论稿》，第3章。

[64] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第58页。同样见第46页诗二：“常恐霜霰至，零落同草莽。”（“I always fear the coming of frost or hail，when my crops will be scattered like the weeds”）：第77、85、90页。我按照中华书局版《陶渊明集》修改了戴伟士的翻译。

[65] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第46页诗三。这吸取了汉代诗人杨恽的诗歌句子，因此更多是阅读的结果，而不是亲身经历的结果。见田晓菲，《尘几录——陶诗论稿》，第248页注释25。

[66] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第46页诗三。关于工作日的时间长

度，同样见第24页诗三，第93页。

[67] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第58页诗八，第132页。关于农作的辛劳与危险，同样见第93、94页。

[68] 邝龑子，《陶潜与中国诗学传统：文化身份探求》，第143—144页。关于钟嵘对陶潜诗的评价及他对陶潜田园诗的态度，见叶嘉莹与王健（Jan W. Walls），《钟嵘＜诗品＞诗歌评论的理论、标准与实践》（“Theory，Standards，and Practice of Criticizing Peotry in Chung Hung’s Shih-p’in”），第44页；萧统，《文选》，卷一，第40—41页。

[69] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第46页诗二。

[70] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第47页诗五；第64页诗一和诗二；第80、94、106页；第132页诗八。

[71] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第12页诗一与诗二；第14页诗二；第15页诗四；第49、57、60、63页；第64页诗二；第65、88、95—102（诗一至二十）；第106—107、108—110、114页；第154页诗一。

[72] 戴伟士，《陶渊明》，卷一，第67—68页诗一。

第6章 中国与外部世界

[1] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第2—3章；何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第109、119—133页。

[2] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第2—3章；何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第109、119—133页。

[3] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第96—99页。

[4] 韩大伟，《汉化与合法化：刘渊、石勒与汉、赵的建立》，第4—5章；巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第99、101—103页；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第56—63页。

[5] 希来伯尔，《前燕王朝史》；巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第106—114页。

[6] 辽东省是由东北人民政府1949年4月21日批准设立，由现辽宁省大连

市、丹东市、辽阳市、营口市、宽甸、桓仁、岫岩组成。——编者注

[7] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第111—112页；濮德培（Peter C. Perdue），《中国西进：清朝对欧亚大陆中部的征服》（*China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*），第285页。

[8] 《魏书》，卷三五，第817—818页，引自托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第122页。巴菲尔德认为该言论为“一位军人”反驳一位朝臣时所说，但这实际上是汉族高门崔浩所说，他后来因在国史中将早期拓跋统治者宣恶于外而被处死。

[9] 托马斯·巴菲尔德，《危险的边疆：游牧帝国与中国》，第131—150页；加布里埃拉·莫莱（Gabriella Molè），《北魏至五代时期的吐谷浑》（*The T'ü-yü-hun from the Northern Wei to the Time of the Five Dynasties*）；何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第114—115页；余太山，《两汉魏晋南北朝与西域关系史》（“A History of the Relationships between the Western and Eastern Han，Wei，Jin，Northern and Southern Dynasties and the Western Regions”），《中国——柏拉图杂志》131，2004年3月，第4—9章。对北魏与柔然之间的战争的总结，见第303—307页。同样见罗伊·安德鲁·米勒（Roy Andrew Miller），《周书·西域各国传》（*Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty*）。

[10] 《资治通鉴》，引自何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第23页。同样见第38—52页。中国作为一个“文明”，其一系列的典籍与礼仪为其他族群所采纳。

[11] 一个有用的、时有偏向性的讨论是梅维恒的《北部（西部）民族与“华夏”国家的周期性起源》[“The North（west）ern Peoples and the Recurrent Origins of the ‘Chinese’ State”]。

[12] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第56—60页。王贞平，《汉唐中日关系史》（*Ambassadors from the Islands of Immortals: China-Japan Relations in the Han-Tang Period*），第2章；吉纳·巴恩斯（Gina Barnes），《中国、朝鲜和日本：东亚文明的兴起》（*China，Korea，and Japan: The Rise of Civilization in East Asia*），第241—245页。关于卑弥呼（Himiko），见皮国特（Joan R. Piggott），《日本王权的出现》（*Emergence of Japanese Kingship*），第1章。

[13] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第165—170

页；余太山，《两汉魏晋南北朝与西域关系史》，第446—451页；吉纳·巴恩斯，《中国、朝鲜和日本：东亚文明的兴起》，第13章。

[14] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第173—175页。

[15] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第176—178页。关于日本任用中国人出使中国，见王贞平，《汉唐中日关系史》，第9章。

[16] 王贞平，《汉唐中日关系史》，第17—19、28—29、221—222页；何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》第190—191页。

[17] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第186—193页。

[18] 皮国特，《日本王权的出现》，第3、6章；何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第201—206页。中国观念在日本得到文化适应，反映了中国观念的影响，见珀莱克（David Pollack），《断裂的意义：从8世纪到18世纪日本对中国的综合》（*The Fracture of Meaning: Japan’s Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*）。

[19] 何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第194—196、206—214页。

[20] 参见何肯，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第6章；余太山，《两汉魏晋南北朝与西域关系史》，第451—457页。

[21] 使用汉字定义了一个文化圈的观点被何肯所研究，《东亚创世纪：公元前221——公元907年》，第60—77、192—197页。

[22] 被很好地记载的城市国家是龟兹，如刘茂材著作中所描述的，《公元2至6世纪龟兹与中国的关系二卷》，对焉耆的简短研究，见玛丽莲·瑞，《中国与中亚的早期佛教艺术》，第二卷，第578—600、720—731页。

[23] 例子是法显[见理亚各译，《法显行传》（*Record of Buddhistic Kingdoms*）]，宋云（见杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第205—206、215—248页）、玄奘[见《大唐西域记》（*The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*）；莎莉·哈维·芮根斯（Sally Hovey Wriggins），《玄奘丝路行》（*Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*）；艾可（Malcom David Eckel），《观佛：一个哲学家对于“空”的含义的疑问》

（*To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*），第4—6、11—21、51—65、131—143]和义净[义净，《南海寄归内法传》（*A Record of Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*）；义净，《大唐西域求法高僧传》（*Chinese Monks in India: Biographies of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty*）]。更加完全的名单，见冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第430—438页。关于唐代的朝圣者，见陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第233—240页。

[24] 刘欣如，《丝绸与宗教：公元600—1200年物质生活与人们思想的探索》（*Silk and Religion: An Exploration of Material Life and the Thought of People，ad 600—1200*），追踪了丝绸之路在佛教、基督教、伊斯兰教中的作用，以及它在国际贸易中的角色。

[25] 外来物种及其用途，被薛爱华所描述，见《撒马尔罕的金桃：唐朝的舶来品研究》（*The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*）。

[26] 柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第222—249页。

[27] 柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第164—185页；李约瑟，钱存训，《中国科学技术史》，第五卷《化学和化学技术》，第一部分"造纸和印刷"（"Paper and Printing"），第8—9、45—47、86—87、135—136、149—159页。

[28] 刘欣如，《古代印度与古代中国》（*Ancient India and Ancient China*）。

[29] 刘欣如，《古代印度与古代中国》（*Ancient India and Ancient China*），第88—92页。萧邦（Gregory Schopen）的论文集《佛骨，石头与佛教僧侣：关于印度佛教寺院的考古学、金石学、文献学的论文集》（*Bones，Stones，and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology，Epigraphy，and Texts of Monastic Buddhism in India*）；《佛教僧侣及其商业事务：印度佛教寺院的论文集》（*Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*）；以及《印度大乘佛教的虚构与片段：论文集》（*Figments and Fragments of Mahàyàna Buddhism in India: More Collected Papers*）。

[30] 刘欣如，《古代印度与古代中国》，第92—99页；刘欣如，《丝绸与宗教：公元600—1200年物质生活与人们思想的探索》，第41页；汪跃

进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第4、89、96、124、125—127、141、144—145、153、278、379页。同样见宁强，《早期敦煌石窟的赞助人：历史调查》（“Patrons of the Earliest Dunhuang Caves: A Historical Investigation”），见巫鸿编，《汉唐之间的宗教艺术与考古》，北京：文物出版社，2000年，第505—506页。

[31] 马瑞志译，《世说新语全注》，第462页。关于石崇佛教信仰的证据，见冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第177—179页。

[32] 刘欣如，《古代印度与古代中国》，第54—57页。

[33] 刘欣如，《古代印度与古代中国》，第57—64页。

[34] 刘欣如，《古代印度与古代中国》，第64—75页；刘欣如，《丝绸与宗教：公元600—1200年物质生活与人们思想的探索》，第2章。关于紫袍的象征，以及佛教论辩中对丝绸的使用，见柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第98—103页。关于棉花贸易，见沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第186页。

[35] 刘欣如，《古代印度与古代中国》，第84—85页。

[36] 刘欣如，《丝绸与宗教：公元600—1200年物质生活与人们思想的探索》，第69—72页。

[37] 引自沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第190页。

[38] 沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第44、190—192页；刘欣如，《丝绸与宗教：公元600—1200年物质生活与人们思想的探索》，第41—48页；柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第29—52页。

[39] 《高僧传》，引自许理和，《佛教征服中国》，第104页。关于尸梨蜜罗不能讲汉语，见马瑞志译，《世说新语全注》，第50页。关于他施法的名声，见柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》，第84、94页。以上几点均被冢本善隆所讨论，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第323—326页。

[40] 沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第6—12页；汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第125页。

[41] 许理和，《佛教征服中国》，第5章；孔丽维（Livia Kohn），《笑道：中国中古佛道论辩》（*Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*），《导论》；陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第137—144、184—185、191页。

[42] W. F. J.詹纳尔，《记忆中的洛阳：杨衒之与沦陷了的京城，493—534》，第249页；杨衒之，《洛阳伽蓝记》，第204页。

[43] 柏夷（Stephen R. Bokenkamp），《祖先与焦虑：中国的出生与重生》（*Ancestors and Anxiety: The Birth of Rebirth in China*），第40—41、99—101页。

[44] 柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》，第87—90页；司白乐，《融合优势：5世纪佛教雕塑的记忆、摹仿与意义》，第144—145页。

[45] 沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第160—165、169—176页；薛爱华，《撒马尔罕的金桃：唐朝的舶来品研究》，第20—21页；荣新江，《北朝隋唐的粟特移民及其聚落》（"The Migrations and Settlements of the Sogdians in the Northern Dynasties，Sui and Tang"），《中国考古与艺术摘要》4：1（2000年11月），第117—163页。

[46] 荣新江，《北朝隋唐的粟特移民及其聚落》；魏义天（Étienne de la Vaissière），《粟特商人史》（*Sogdian Traders: A History*）；魏义天，《粟特人在中国》（*Les Sogdiens en Chine*），卷三《僧侣与商人》（*Les Sogdiens en Chine*）；安妮特·L.利亚诺（Annette L. Juliano）与乐仲迪（Judith A. Lerner）编，《4至7世纪僧侣、商人与中国西北丝绸之路上的珍宝》（*Monks and Merchants: Silk Road Treasures from Northwest China，Gansu and Ningxia，4th——7th Century*），第三部分，第220—270页。在汉语学界，杰出的调查，是荣新江的《中古中国与外来文明》，第17—180页。

[47] 榎一雄（Kazuo Enoki），《嚈哒民族性》（"Nationality of the Ephtalites"），《东洋文科欧文纪要》18（1959），第1—58页；泽维尔·特蓝布赖（Xavier Tremblay），《西域史专题研究：据原始材料研究中亚民族和宗教中的摩尼教》（*Pour une histoire de la Sérinde: Le Manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*），第183—188页。

[48] 安妮特·L.利亚诺与乐仲迪编，《4至7世纪僧侣、商人与中国西北丝

绸之路上的珍宝》，第222—223页。

[49] 丁爱博，《萨宝问题再考》（“The ‘*Sa-pao*’ Problem Re-examined”），《美国东方学学会会刊》82（1962），第335—346页；荣新江，《中古中国与外来文明》，第169—180页。

[50] 英语学界缺乏好的研究，最好的叙述可能是川本芳昭（Yoshiaki Kawamoto），《魏晋南北朝时期的民族问题》（*Gi Shin Nanbokuchō jidai no minzoku mondai*），第413—442页；以及周一良，《南朝境内之各种人及政府对待之政策》，见《魏晋南北朝史论集》，第33—101页。

[51] 《中国：黄金时代的黎明，公元200—750年》（China: Dawn of a Golden Age，200—750 a.d.），第11、27—28、212—215页。

[52] 关于《周礼》（*Rituals of Zhou*）在这一历史时期政治上的使用，见裴士凯，《形式与内容：6世纪中国的复古改革》。关于它在汉族与非汉族之关系中的作用，见川本芳昭，《魏晋南北朝时期的民族问题》，第367—410页。

[53] 《4至7世纪僧侣、商人与中国西北丝绸之路上的珍宝》，第62—65、69—71、77—81、90—93、144—147、298—299页；裴士凯、司白乐与伊佩霞编，《汉人王朝重建中的文化与权力：200—600》，《导论》，第15页。

[54] 司白乐，《融合优势：5世纪佛教雕塑的记忆、摹仿与意义》。

第7章 重新定义的亲属关系

[1] 在这整个时期占主导地位的是个体家庭分割的继承权，更大的谱系下多个家庭生活在一起，见姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第112—116页。关于三代家庭，见何重华，《汉唐之间对家庭伦理的描绘》，第463—464、471—472页；南恺时（Keith N. Knapp），《无私的后代：中古中国的孝顺子女与社会秩序》（*Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*），第1章。

[2] 关于汉代家族墓地的发展，见巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》（*The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*），第33—37页；王仲殊，《汉文明》（*Han Civilization*），第210—211页；刘怡玮、戴梅可（Michael Nylan）、李安敦，《重塑中国历史：武梁祠的艺术、考古和建筑》，第561—577页；巫鸿，《中国古代美术和建筑中的纪念碑性》（*Monumentality in Early Chinese Art and*

Architecture），第4章。

[3] 安然（Annette Kieser），《东晋时期北方移民对南方墓葬影响的重新评估》（“Northern Influence in Tombs in Southern China after 317 CE?——A Reevalution”），见巫鸿编，《汉唐之间文化艺术的互动与交融》，北京：文物出版社，2001年；华国荣，《南京郊区的东晋王、谢、高氏墓葬》（*The Eastern Jin Tombs of the Wang*，*Xie*，*and Gao Families near Nanjing*），第292—293页。

[4] 何重华，《汉唐之间对家庭伦理的描绘》，第468页；郑岩，《河西魏晋壁画墓初论——河西与中原文化关系的一个视点》（“A Preliminary Study of Wei-Jin Tombs with Murals in the Hexi Region”），见巫鸿编，《汉唐之间文化艺术的互动与交融》，北京：文物出版社，2001年，第424页。

[5] 萧统，《文选》，卷三，第181页；戴伟士译，《陶渊明》，卷一，第56—57页。

[6] 陈观胜，《中国佛教的变迁》，第139—141页。

[7] 关于清明节，见伊佩霞，《宗祧群体发展的早期阶段》（“The Early States in the Development of Descent Group Organization”），第20—29页。关于它的前史以及起源，见侯思孟，《中国中古早期的寒食节》（“The Cold Food Festival in Early Medieval China”），《哈佛亚洲研究》46：1（1986），第51—79页。

[8] 译文见许倬云，《汉代农业：早期中国农业经济的形成》，第216页。

[9] 诺伯洛克（John Knoblock），王安国（Jeffrey Riegel）译，《吕氏春秋》（*Annals of Lü Buwei*），第78—79页。在夏至时对火与性的禁令，见卜德（Derk Bodde），《中国古代的节日：公元前206——公元220年汉朝的新年及其他年度节庆》（*Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty*，*206 b.c.——a.d.*），第289—316页。对火的禁忌在第290—291、294—302页，性禁忌在第292页。

[10] 伊佩霞，《宗祧群体发展的早期阶段》，第21页。

[11] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第97页。

[12] 伊佩霞，《宗祧群体发展的早期阶段》，第29—34页。

[13] 关于汉代的例子，见颜之推，《颜氏家训》，第x——xi页。关于颜之推，见颜之推，《颜氏家训》，第xiv——xxxii页；丁爱博，《颜之推（531—591）：一个崇佛的儒者》[“Yen Chih-t’ui（531—591）: A BuddhoCf”-onucian]，见芮沃寿、杜希德（Denis Twitchett）编，《儒家》（*Confucian Personalities*），斯坦福：斯坦福大学出版社，1962年。关于他的思想，见吉川忠夫（Tadao Yoshikawa），《六朝精神史研究》，第263—302页。

[14] 颜之推，《颜氏家训》，第2、5、8—9页。

[15] 颜之推，《颜氏家训》，第29页。另一个对于分离饯行习俗的叙述表明，南方人流泪，而北方人却感到轻松，甚至会笑，见第31页。关于这一时期对名字的忌讳，见第95页。

[16] 颜之推，《颜氏家训》，第29—30、32页。

[17] 颜之推，《颜氏家训》，第137页。

[18] 颜之推，《颜氏家训》，第22、74、92、96、111、126、128、198页。

[19] 颜之推，《颜氏家训》，第47、57、63、77、78、193、195—196页。

[20] 颜之推，《颜氏家训》，第52—55、61、64页。

[21] 颜之推，《颜氏家训》，第2页。

[22] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第104页。

[23] 马瑞志译，《世说新语全注》，第64、158—159、186—187、199—200、201、202—203、208、213、227、234、238、268、297、298—299、344、417页。

[24] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第100—101页。

[25] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第101—102页。

[26] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第98、103—104、110页。

[27] 姜士彬，《中世纪中国的寡头政治》，第118页。关于对高门士族定义形式化的尝试，见丁爱博，《汉族著姓与拓跋贵族的调和——孝文帝太

和十九年诏令研究》。

[28] 巫鸿，《早期中国艺术中的佛教因素》（“Buddhist Elements in Early Chinese Art”），《亚洲艺术》47:3—4（1986），第263—316页；巫鸿，《武梁祠：中国古代画像艺术的思考性》，第134—141页；阿部贤次（Stanley Abe），《寻常图像》（*Ordinary Images*），第2章；丁爱博，《从堆塑罐论六朝墓葬仪式的发展》（“Developments in Funerary Practices in the Six Dynasties Period: The ‘*Duisuguan*or Figured Jar’”），见巫鸿编，《汉唐间文化艺术的互动与交融》，北京：文物出版社，2001年，特别的是，第516、521—523、526—530、534页是关于将佛教图像运用到堆塑罐上的研究。在稍后的、位于今天朝鲜的墓葬中，也是用同样一种方式使用佛教图像，见李清泉，《墓葬中的佛教形象：长川1号壁画墓释读》（“Buddhist Images in Burials: The Murals from Changchuan Tomb No. 1”），见巫鸿编，《汉唐之间的视觉文化与物质文化》，北京：文物出版社，2003年，第502—505页。

[29] 素柏，《中国早期佛教艺术中的文学证据》，第9—10页。

[30] 阿部贤次，《寻常图像》，第110—123页。关于这一时期墓葬中的文本以及在幡旗、陶罐与其他事物上的位置，见宁强，《早期敦煌石窟的赞助人：历史调查》，第514—517页。

[31] 阿部贤次，《寻常图像》，第123—150页。

[32] 阿部贤次，《寻常图像》，第156—160、162—165、167—171页。

[33] 汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第29—46页；阿部贤次，《寻常图像》，第297—305页。

[34] 阿部贤次，《寻常图像》，第270—295页。佛教与道教的艺术结合，特别是以道教经典中的形象来描绘佛教天堂，这在汪跃进的著作中被讨论，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第154—170页。

[35] 宁强，《早期敦煌石窟的赞助人：历史调查》，第496—510、517—518页。

[36] 汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第24—27页。

[37] 詹姆斯·O.卡斯威尔，《书写与非书写：新编云冈石窟史》，第36—

39页；松原三郎（Saburō Matsubara），《增订中国佛教雕刻史研究》（*Chūgoku bukkyō cHokoku shi kenkyū*），面10—103a；蒋人和，《龙门石窟古阳洞重建中断裂的时间、文本与意象》（“Disjunctures of Time，Text，and Imagery in Reconstructions of the Guyang Cave at Longmen”），见巫鸿编，《汉唐之间的宗教艺术与考古》，北京：文物出版社，2000年，第319、321、323—324、343页。

[38] 刘淑芬，《艺术、仪式与社会：北朝乡村的佛教信仰》（“Art，Ritual，and Society: Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties”），《泰东》第三系列8：1（1995），第24—26、32—33页。

[39] 汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第75—77页。关于唐代石窟，见宁强，《中古中国的艺术、宗教与政治》（*Art，Religion，and Politics in Medieval China: The Dunhuang Cave of the Zhai Family*）。

[40] 夏南悉，《从高句丽到甘肃和新疆：公元4至7世纪北亚洲的墓葬和祭祀空间》（“From Koguryō to Gansu and Xinjiang: Funerary and Worship Space in North Asia 4th—7th Centuries”），见巫鸿编，《汉唐之间文化艺术的互动与交融》，北京：文物出版社，2001年；对于墓画影响佛教石窟的反向过程，见胡素馨（Sarah E. Fraser），《表演视觉：618-960年中国和中亚的佛教壁画实践》（*Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia，618—960*），第100—102页。

[41] 太史文，《中古中国的中元节》；寇爱伦（Alan Cole），《中国佛教中的母与子》（*Mothers and Sons in Chinese Buddhism*）。

[42] 太史文，《中古中国的中元节》，第48—56页。关于这个神话的背景，见第113—139页。

[43] 关于早期故事中母子关系的核心，见太史文，《中古中国的中元节》，第130—134页。关于故事的演变，见寇爱伦，《中国佛教中的母与子）；黎素芬，《天上的父亲和地狱里的母亲：目连母亲在性别政治中的创造和转变》（“Father in Heaven，Mother in Hell: Gender Politics in the Creation and Transformation of Mulian’s Mother”），见牟正蕴（Sherry J. Mou）编，《出席和引荐：中国文人传统中的妇女》（*Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*），伦敦：麦克米兰出版社，1999年。关于目连在当时道教仪式上保护不幸死亡亲属的离开，见劳格文（John Lagerwey），《中国社会与历史中的道教

仪式》（*Taoist Ritual in Chinese Society and History*），第13章。对于去与这个故事松散联系的地下世界，见艾米丽·爱亨（Emily Ahern），《一个中国乡村中的死亡教派》（*The Cult of the Dead in a Chinese Village*），第228—244页。关于仪式戏剧，见姜士彬编，《仪式戏曲与戏曲仪式：中国大众文化中的"目连救母"》（*Ritual Opera，Operatic Ritual: "Muli R"-enescues his Mother in Chinese Popular Culture*）；姜士彬，《宝卷中的目连：宝卷的文本表现与宗教意义》（"Mu-lien in Pao-chüan: The Performance Context and Religious Meaning of the Yu -ming Pao -ch 'uan"），见姜士彬编，《中国民间宗教的仪式与经典：五个研究》（*Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*），伯克利：中文大众文化出版项目，1995年。

[44] 何重华，《汉唐之间对家庭伦理的描绘》。

[45] 何重华，《汉唐之间对家庭伦理的描绘》，第472—479页。关于传统孝道故事为父权制服务，见南恺时，《无私的后代：中古中国的孝顺子女与社会秩序》。郭巨的故事也同样描绘在北魏漆棺上。

[46] 何重华，《汉唐之间对家庭伦理的描绘》，第479—494页。

[47] 关于北魏女性权力的文章是：珍尼弗·霍姆格伦（Jennifer Holmgren），《中国北方的婚姻，亲属与权力》（*Marriage，Kinship and Power in Northern China*）。对早一点的三国时代皇族女性的研究，见高德耀，孔为廉译，《皇后与嫔妃：陈寿〈三国志〉裴松之注选译》（*Empresses and Consorts:Selections from Chen Shou's Records of the Three States with Pei Songzhi's Commentary*）。

[48] 关于佛教尼姑，见蔡安妮（Kathryn Ann Tsai）译，《比丘尼生平：公元4至6世纪中国比丘尼传》（*Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*）。关于道姑和女祭司，见孔丽维，《中世纪道教的简朴克己的生活：交叉文化的观点》（*Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*），第80—86页；柯素芝（Suzanne Cahill），《宗教超越与神圣激情：中国中古时代的西王母》（*Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*），第6章；拉塞尔·柯克兰（Russell Kirkland），《道教：持续的传统》（*Taoism: The Enduring Tradition*），第135—142页。关于唐代的女祭司变为道姑，见查尔斯·D.本（Charles D. Benn），《洞穴中神秘事物的传播：711年一个道教圣职授予仪式》（*The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of a.d. 711*），第1章；柯素芝，《宗教超越与神圣激情：中国中古时代的西王母》，第216—218页。关于道教女性成为圣姑，见柯素芝，《闻起来很

好，并且得到一份工作：唐代道姑们的身份如何得到确认和合法化》["Smell Good and Get a Job: How Daoist Women Saints were Verified and Legitimatized during the Tang Dynasty（618-907）"]，见牟正蕴（Sherry J. Mou）编，《存在与表现：中国知识界传统中的妇女》（*Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*），伦敦：麦克米兰出版社，1999年。关于她们角色的各方面，包括创始血统，见戴思博（Catherine Despeux），《道教中的女性》（"Women in Daoism"），见孔丽维《道教手册》（*Daoism Handbook*），莱顿：博睿学术出版社，2000年，第384—391页。

[49] 柯素芝，《物质文化与道：鱼玄机诗歌中的纺织、船与筝》["Material Culture and the Dao: Textiles，Boats，and Zithers in the Poetry of Xu Xuanji（844—868）"]；伊维德（Wilt Idema）、管佩达（Beata Grant），《彤管：中国帝制时代妇女作品选》（*The RedBrush: Writing Women of Imperial China*），第153—163、189—195页。有篇幅巨大的道教诗歌用以赞誉这一时期所授受的经书如《真诰》中的女性神仙。

[50] 王静芬，《南北朝时期佛教艺术的女性赞助人》（"Women as Buddhist Art Patrons during the Northern and Southern Dynasties"），见巫鸿主编，《汉唐之间的宗教艺术与考古》，北京：文物出版社，2000年；刘淑芬，《艺术、仪式与社会：北朝乡村的佛教信仰》，第34—35页。

[51] 蔡安妮译，《比丘尼生平：公元4至6世纪中国比丘尼传》，第49—50页。

[52] 关于妙善，见杜德桥（Glen Dudbridge），《妙善传说》（*The Legend of Miaoshan*）。关于陈靖姑，见贝桂菊（Brigitte Berthier），《临水夫人：一种中国女性崇拜》（*The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*）。

[53] 关于"神秘女人"（"Mysterious Woman"），见柯素芝，《道教妇女团体的神迹》（*Divine Traces of the Daoist Sisterhood*），第70—75页。关于魏华存所授上清派经书，以及后世女性授经的例子，见贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第115—116页；拉塞尔·柯克兰，《道教：持续的传统》，第96、136—139页。

[54] 关于西王母作为家族女族长的神圣换位，见刘怡玮、戴梅可和李安敦，《重塑中国历史：武梁祠的艺术、考古和建筑》，第577页。

[55] 柯素芝，《宗教超越与神圣激情：中国中古时代的西王母》，第32—58页是关于她在南北朝时期的角色，第2—6章是关于唐代的角色，关于汉武帝的故事，见第43—58页；罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第318—321页；朱迪斯·G.史密斯（Judith G.Smith），《仪式与叙事的形成：汉武帝的传说》（“Ritual and the Shaping of Narrative: The Legend of the Han Emperor Wu”），密歇根大学博士论文，1992年。

[56] 罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第2章。

第8章 道教与佛教

[1] 苗建时（James Miller），《道教简介》（*Taoism: A Short Introduction*），第1章。

[2] 夏德安（Donald Harper），《早期中国医学文献：马王堆医书》（*Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*），第112—118、124—125页；普鸣（Michael J. Puett），《成神：早期中国的宇宙论、牺牲与自我神圣化》（*To Become a God: Cosmology，Sacrifice，and Self-Divinization in Early China*），第239—245页；侯思孟，《早期中国诗歌中的寻仙》（“Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry”），见裴德生（W. J. Peterson）、浦安迪（A. H. Plaks）、余英时编，《文化权力：中国文化史研究》（*The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*），香港：香港中文大学出版社，1994年；巫鸿，《武梁祠》（*Wu Liang Shrine*），第122—140页；鲁惟一（Michael Loewe），《升天之道：中国人对长生的探寻》（*Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*）；贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第48—50页。

[3] 齐思敏（Mark Csikszentmihàlyi），《汉代的传统目录学与授受经书》（“Traditional Taxonomies and Revealed Texts in the Han”），见孔丽维、罗浩编，《道教身份认同：历史、传承和仪式》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，2002年；陆威仪，《中国古代法定的暴力》，第98—103、112页；陆威仪，《早期中国的写作与权力》，第6章；石秀娜（Anna Seidel），《皇家宝藏和道教圣物》（“Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha”），见司马虚编，《密宗与道教研究》，卷二，布鲁塞尔：比利时中国高等教育研究协会，1983年，第291—323页；贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第70—74页。

[4] 石秀娜与蔡雾溪（Ursula-Angelika Cedzich）认为道教首次推出了中国的救赎范式。见石秀娜，《早期道教仪式》（“Early Taoist Ritual”），《远东亚洲丛刊》4（1988），第199—204页；石秀娜，《西方道教研究编年史》（“Chronicle of Taoist Studies in the West，1950—1990”），《远东亚洲丛刊》5（1990），第237页；蔡雾溪，《魂与鬼，法与令：镇墓文与早期道教仪式》（“Ghosts and Demons，Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Daoist Liturgy”），《道教资料》，4：2（1993）：第34—35页。倪辅乾（Peter Nickerson）修改了他们的观点，提出道教采纳了“镇墓文”的时间，但是用新的救赎仪式对其进行补充。见倪辅乾，《开启道路：早期道教殡殓实践中的驱邪、旅程与救赎及其来历》（“‘Opening the Way’: Exorcism，Travel，and Soteriology in Early Daoist Mortuary Practice and Its Antecedents”），见孔丽维，罗浩（Harold D. Roth），《道教身份认同：历史、传承和仪式》（*Daoist Identity: History，Lineage，and Ritual*），火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，2002年；以及《中国中古早期的道教、死亡与官僚》（“Taoism，Death，and Bureaucracy in Early Medieval China”），加州大学博士论文，1996年。

[5] 关于汉代文学艺术中的西王母及其信仰，见鲁惟一，《升天之道：中国人对长生的探寻》，第4章；柯素芝，《宗教超越与神圣激情：中国中古时代的西王母》，第11—32页。

[6] 康德谟（Max Kaltenmark），《＜太平经＞的思想》（“Ideology of the T’ai-p’ing ching”），见尉迟酣、石秀娜编，《道教的面》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979年；土屋昌明（Masaaki Tsuchiya），《＜太平经＞中的思过与首过》（“Confessions of Sins and Awareness of Self in the*Taiping jing*”），见孔丽维，罗浩编，《道教身份认同：历史、传承和仪式》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，2002年；贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第3章；芭芭拉·亨德施克，《早期道教运动》，第143—159页。

[7] 除了上述参考文献外，见祁泰履，《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》，第66—85页。

[8] 顾浩华，《曹丕的超越：汉末中国王朝建立的政治文化》，第4章。关于曹氏对待道教的态度，同样见侯思孟，《早期中国诗歌中的寻仙》，第111—114页；侯思孟，《曹植和神仙》（“Ts’ao Chih and the Immortals”），《亚洲专刊》第三辑1：1（1988），第15—57页。

[9] 祁泰履，《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》，第3章。

[10] 贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第4章；罗伯特·福特·凯帕尼，《与天地同寿：葛洪＜神仙传＞译注并研究》（*To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*），第18—97页。在英语学界，后者详细地研究了葛洪的著作。与长生不老相关的“内篇”的翻译，见魏楷（J. R. Ware），《公元320年中国炼丹术、医药和宗教：葛洪＜抱朴子·内篇＞》（*Alchemy*，*Medicine*，*and Religion in the China of a.d. 320: The Nei P'ien of Ke Hung*）。

[11] 罗伯特·福特·凯帕尼，《与天地同寿：葛洪＜神仙传＞译注并研究》，第75—80页。葛洪对其他长生不老立场的反对，见第82—85页。归隐山林与自我防卫的模式，在第60—75页中被描述。

[12] 夏德安，《早期中国医学文献：马王堆医书》，第110—147页；戴思博（Catherine Despeux），《导引：古代的传统》（“Gymnastics: The Ancient Tradition”），见孔丽维、安阿伯编，《道教医药与长生之术》（*Taoist Meditation and Longevity Techniques*），安娜堡：密歇根大学中国研究中心，1989年；罗伯特·福特·凯帕尼，《与天地同寿：葛洪＜神仙传＞译注并研究》，第21—31页。

[13] 关于各种炼丹的理论与程序，见罗伯特·福特·凯帕尼，《与天地同寿：葛洪＜神仙传＞译注并研究》，第31—47、81—82页；赤堀昭（Akira Akahori），《服药与长生》（“Drug Taking and Immortality”），见孔丽维、安阿伯编，《道教医药与长生之术》，安娜堡：密歇根大学中国研究中心，1989年；法布里齐奥·普雷加迪奥（Fabrizio Pregadio），《药剂与炼金》（“Elixirs and Alchemy”）；苗建时，《道教简介》，第6章；司马虚，《论陶弘景的炼丹》，见孔丽维《道教手册》，莱顿：博睿学术出版社，2000年。

[14] 司马虚，《茅山降经：道教和贵族》。关于“上清派”，见贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第5章；贺碧来《上清最高阐释》（“Sh”，——angqing——Highest Clarity），见孔丽维编，《道教手册》，莱顿：博睿学术出版社，2000年。

[15] 译文见柏夷，《早期道教经典》（*Early Daoist Scriptures*），第320页。

[16] 柏夷书中给出少数例子并进行分析，《祖先与焦虑：中国的出生与重生》，第4—5章。对道教治疗方法作全面验证的是司马虚，《中国的神奇医药》（*Chinese Magical Medicine*），第1章。

[17] 石泰安，《2至7世纪宗教化的道教与流行宗教》（“Religious Daoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”），见尉迟酣，石秀娜编，《道教的面》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979年；祁泰履，《邪神与血食：传统中国的牺牲，互惠与暴力》（“Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice，Reciprocity，and Violence in Traditional China”），《亚洲专刊》，第三系列7：1（1994），第185—211页。

[18] 马瑞志，《寇谦之与北魏朝廷中的道教政教合一：425—451年》（“K’ou Ch’ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court，425—451”），见尉迟酣、石秀娜编，《道教的面》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979年；孔丽维，《北天师》（“The Northern Celestial Masters”），见孔丽维编，《道教手册》，莱顿：博睿学术出版社，2000年；石泰安，《2至7世纪宗教化的道教与流行宗教》，第62—65页。

[19] 许理和，《佛教征服中国》，第1章；陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第2章；冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第2章；巫鸿，《早期中国艺术中的佛教因素》。

[20] 许理和，《佛教征服中国》，第3章；陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第3章；冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第6章。

[21] 许理和，《佛教征服中国》，第4章；陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第79—83、103—112页；冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第5、8章。

[22] 许理和，《佛教征服中国》，第104—113页；陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第73—77、121—124页；陈观胜，《中国佛教的变迁》，第65—81页；冢本善隆，《早期中国佛教史：从其传入到慧远之死》，第331—338、350—354页。

[23] 杨德，《菩萨皇帝：梁武帝的菩萨戒与仪式》；谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第266—267页。

[24] 福安敦（Antonino Forte），《7世纪末中国的政治宣传与思想意识》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*）。

[25] 陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第6章；陈观胜，《中国佛教的变迁》，第81—116页。

[26] 黎惠伦，《世俗之城中的社会与神圣：＜洛阳伽蓝记＞中的寺庙传说》，故事的引文在第252—253页。

[27] 陈观胜，《佛教在中国：一个历史的概述》，第165—177页；詹姆斯·O.卡斯威尔，《书写与非书写：新编云冈石窟史》，第21—39页；刘欣如，《古代印度与古代中国》，第162—167页。

[28] 阿部贤次，《寻常图像》；林格利（Kate Lingley），《遗孀、僧侣、官吏与妻妾：6世纪佛教艺术赞助者的社会维度》（“Widows，Monks，Magistrates，and Concubines: Social Dimensions of Sixth”-Century Buddhist Art Patronage），芝加哥大学博士论文，2004年；以及刘淑芬，《艺术、仪式与社会：北朝乡村的佛教信仰》。

[29] 黎惠伦，《中国最早的民间佛教》（“The Earliest Folk Buddhist Religion in China: T’i-wei Poli Ching and Its Historical Significance”），见大卫·查波（David W. Chappell）编，《中世纪中国社会的佛教和道教实践活动》（*Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies II*），火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1987年。

[30] 如下：谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第9页。

[31] 除了谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第259—277页，又见阿部贤次，《寻常图像》，第208—230页。

[32] 许理和，《佛教对早期道教的影响：对经典之证据的调查》（“Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”）；阿部贤次，《寻常图像》，第5章；汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第41—44页。同样见柏夷著作引用灵宝派。

[33] 许理和，《论月光王子》（“Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhismt”），第7页；许理和，《佛教对早期道教的影响：对经典之证据的调查》，第117、123、128页。

[34] 译文见郝理安（Leon Hurvitz）译，《妙法莲华经》（*Scripture of the Lotus Blossom*），第243页。

[35] 汪跃进，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第219—237页。这些篇章同样讨论了其他文献、其他图像中与末日场景

有关的情况。

[36] 那体慧（Jan Nattier），《弥勒神话的意义》（“Meanings of the Maitreya Myth”），见《弥勒佛：未来之佛》（*Maitreya: The Future Buddha*），剑桥：剑桥大学出版社，1988年，特别是第30—32页。同样，德野京子（Kyoko Tokuno），《中国佛经目录中的本土经典评价》（“The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues”），见巴斯威尔（Robert E. Buswell，Jr）编，《中国佛教伪经》（*Chinese Buddhist Apocrypha*），火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1990年，第41—42页。

[37] 许理和，《论月光王子》，关于“道教”的时间，见第21—22页。同样见司马虚，《中国的神奇医药》，第2章。

[38] 那体慧，《佛教预言研究》（*Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*），第四章聚焦于中国。关于对该教义在6世纪的主要传播，见梅弘理（Paul Magnin），《慧思之生平与著作：中国天台宗的源流》[*La vie et l'oeuvre de Huisi*（*515—577*）*: Les origins de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*]。关于早期的还愿佛塔，见阿部贤次，《寻常图像》，第141—145、158—160页。

[39] 雷德侯（Lothar Ledderose），《雷霆声洞》（“Thunder Sound Cave”），见巫鸿编，《汉唐之间的视觉文化与物质文化》，第240—246、255页。

[40] 查尔斯·D.奥彻（Charles D. Orzech），《政治与卓越的智慧：中国佛教创建中为世间君主服务的佛经》（*Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*）。关于王之心性，见第61—74、94—97、99—107页。关于密宗进入国家，见第160—167、170—174页。

[41] 霍巴德（Jamie Hubbard），《绝迷深误、至善佛性：中国异教的兴衰》（*Absolute Delusion，Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*）；陆威仪，《对三阶教派的镇压：作为政治议题的伪经》（“The Suppression of the Three Stages Sect: Apocrypha as a Political Issue”），见布斯韦尔编，《中国佛教伪经》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1990年。霍巴德著作的第三章阐述了道教思想对佛教教义的启示、影响。关于“无尽藏”，同样见谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第210—217页。

[42] 罗伯特·H.沙尔夫（Robert H. Scharf），《接受中国佛教：珍藏文献

读本》（*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*），《导论》，特别是第12页。

[43] 贺碧来，《道教：一种宗教的成长》，第6章；山田利明（Toshiaki Yamada），《灵宝派》（“The Lingbao School”），见孔丽维编，《道教手册》，莱顿：博睿学术出版社，2000年；柏夷，《灵宝经典的来源》（“Sources of the Ling”-pao Scriptures），见司马虚编，《特刊：密教与道教研究——纪念石泰安》，卷二，《中国佛教研究》21（1983），第434—486页。关于佛教对其术语的强烈影响，见许理和，《佛教对早期道教的影响：对经典之证据的调查》，关于投胎转世，见第135—141页。

[44] 柏夷，《祖先与焦虑：中国的出生与重生》，第6章；柏夷，《灵宝道教中的死亡与飞升》（“Death and Ascent in Ling”-pao Taoism），《道教资料》1：2（1989），第1—20页。

[45] 芮沃寿，《隋朝意识形态》（“The Formation of Sui Ideology，581-604”)，见费正清编，《中国的思想和制度》（*Chinese Thought and Institutions*），芝加哥：芝加哥大学出版社，1957年；芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581—617年》（*The Sui Dynasty: The Unification of China*，*a.d. 581—617*），第48—52、54—57、64—66、71—72、74、78—79、126—138页；芮沃寿，《隋朝（581—617年）》[“The Sui Dynasty（581—617）”]，见崔瑞德和费正清编，《剑桥中国史》第三卷，中国隋唐，第一部分，剑桥：剑桥大学出版社，1979年，第57、61—67、75—78、113—119页；沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第62—68、71、84、87、93—94页。

[46] 胡司德（Roel Sterckx），《中国早期的动物与妖怪》（*The Animal and the Daemon in Early China*），第4章。

[47] 这一主题在汪跃进著作中被阐释，《＜妙法莲华经＞的具象化：中古中国佛教的视觉文化》，第4章。

[48] 关于巴人与四川道教的关系，见祁泰履，《传统中国的族群认同与道教认同》（“Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China”），第24—30页；祁泰履，《大成：一个中国千年王国的宗教与种族》，第25—54、73—76、120页。关于对牺牲的批判，见祁泰履，《邪神与血食：传统中国的牺牲，互惠与暴力》，第197—205页。

[49] 祁泰履，《一个神灵自己的故事——梓潼文昌帝君化书》（*A God’s Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang*，*the Divine Lord of*

Zitong），第1—7页；祁泰履，《中国的山神：山神的驯化与边缘的征服》，第234—237页。

[50] 石泰安，《2至7世纪宗教化的道教与流行宗教》。

[51] 柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》，第85—86、90、91、97—99、108—109页。

[52] 引自谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第255页。这种将自己的身体来喂虎的行为是追随早期佛陀的生活。在其他故事中，僧侣以自己身体喂动物，以保护追随他的人们。还有将身体暴露以满足昆虫吸血。见柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》，第39—40页。关于早期的禅宗僧侣，"以制服地方神著称，以及如野生动物般的表现"，见佛雷（Bernard Faure），《当下的修辞：禅宗的文化评论》（*The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*），第99—100、103、109—110、112、258—261页。

[53] 沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第76—86页；柯嘉豪，《高僧：中国中古圣传里的佛教理想》，第105—107页；于君方，《普陀山：朝圣与中国普陀洛迦的创立》（"P'ut-'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka"），见《中国的朝圣者及圣址》（*Pilgrims and Sacred Sites in China*），伯克利：加州大学出版社，1992年。

[54] 姜士彬，《唐宋时期的城隍神信仰》（"The City'"-God Cults of Tang and Sung China），《哈佛亚洲研究》45（1985），第402—409页。

[55] 姜士彬，《唐宋时期的城隍神信仰》（"The City'"-God Cults of Tang and Sung China），第365—388页。

[56] 姜士彬，《唐宋时期的城隍神信仰》（"The City'"-God Cults of Tang and Sung China），第374—377、379—388页。

[57] 姜士彬，《唐宋时期的城隍神信仰》（"The City'"-God Cults of Tang and Sung China），第426—433页；宫川尚志，《六朝史研究：宗教篇》，第392—397页。

第9章 书写

[1] 这一观念来自鲁迅，形成于20世纪早期，并被广泛地接受。见蔡宗齐

编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》（*Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature*，*the Arts and the Universe in the Six Dynasties*）。

[2] 汤用彤，《魏晋玄学论稿》；汤用彤，任继愈，《魏晋玄学中的社会政治思想》，特别见第16—45页。在英语学界，见鲁道夫·G.瓦格纳（Rudolph G. Wagner），《中国的语言、本体论及政治哲学：王弼对“玄”的学术探讨》（*Language*，*Ontology*，*and Political Philosophy in China: Wang Bis' Scholarly Exporation of the Dark*）；鲁道夫·G.瓦格纳，《王弼＜老子注＞研究》（*The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*）；任博克（Brook Ziporyn），《不受拘束的半影：郭象的新道家哲学》（*The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*）；钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第2章关于钟会，见《钟会老子注》。

[3] 扬雄，《太玄经》（*Canon of Supreme Mystery*）。关于玄，见第2—5、429—464页。

[4] 何肯，《在汉朝的阴影下：南朝初期士大夫的思想与社会》，第88—92页。

[5] 汤用彤，《魏晋玄学论稿》，第111—116页。

[6] 关于王弼的本体论与语言观，见鲁道夫·G.瓦格纳，《中国的语言、本体论及政治哲学：王弼对“玄”的学术探讨》，第1—2章。

[7] 鲁道夫·G.瓦格纳，《中国的语言、本体论及政治哲学：王弼对“玄”的学术探讨》，第168页。

[8] 鲁道夫·G.瓦格纳，《中国的语言、本体论及政治哲学：王弼对“玄”的学术探讨》，第3章，特别是第213—215页。

[9] 鲁道夫·G.瓦格纳，《中国的语言、本体论及政治哲学：王弼对“玄”的学术探讨》，第58—64、198页。体现否定性的儒家观念是对汉代“无为之君”（king without attributes）观念的扩展。

[10] 侯思孟，《嵇康的生平与思想（223—262）》，第3章。翻译见韩禄伯，《中国3世纪的哲学与争论：嵇康文集》（*Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*）。

[11] 侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》，第4—5、10章。

[12] 司白乐，《拟古：中国早期人物画中的审美与社会主题》，第6章。关于竹林七贤的逸事，见第75—86页。

[13] 任博克，《不受拘束的半影：郭象的新道家哲学》，第25—30页。

[14] 任博克，《不受拘束的半影：郭象的新道家哲学》，第4、9章。

[15] 多米尼克·德克莱尔，《反对国家的书写：3至4世纪中国的政治修辞学》，第124、261—262、277、299—230页。

[16] 在“玄学”的背景下，出现了审美领域自觉的观念，见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，《序言》，第4—11、13页；卜寿珊，《王微（415—453）关于绘画的论说》[“The Essay on Painting by Wang Wei（415—453）in Context”]，见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第65—69页；林顺夫，《佳境岂应无何有：论六朝园林与乐园思想》（“A Good Place Need Not Be a Nowhere: The Garden and Utopian Thought in the Six Dynasties”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第135—145页；韩瑞亚（Rania Huntington），《跨越边界：六朝时期的超越与美学》（“Crossing Boundaries: Transcendents and Aesthetics in the Six Dynasties”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第191、194页；李惠仪，《＜世说新语＞与中国传统美学自我意识的出现》（“*Shishuo xinyu*and the Emergence of Aesthetic Self-Consciousness in the Chinese Tradition”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第241、243—249页；艾朗诺（Ronald Egan），《书法、音乐与绘画文献中的自然与更高的理念》（“Nature and Higher Ideals in Texts on Calligraphy，Music，and Painting”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第288—291、294—301、305页。同样见林理彰（Richard John Lynn），《王弼与刘勰的“＜文心雕龙＞》（Wang Bi and Liu Xie’s*Wenxin diaolong*: Terms and Concepts，Influence and Affiliations”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》。

[17] 宇文所安，《中国早期诗歌之形成》（*The Making of Early Classical Poetry*），第1章。

[18] 宇文所安，《中国文学选集：从最初到1911》，第240—243页。

[19] 宇文所安，《中国文学选集：从最初到1911》，第237—240页。

[20] 克里斯托弗·雷·康纳利，《建安诗歌语编》；张诵圣，《从乐府诗到古体诗的体裁嬗变：从曹操、曹丕到曹植》；缪文杰，《王粲生平及其创作：中国中古诗歌研究》。

[21] 孙筑谨（Cecile Chu-chin Sun），《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》（*Pearl from the Dragon's Mouth: Evocations of Feeling and Scene in Chinese Poetry*），第1—2章。

[22] 关于对他诗歌积极与否定的评价，其形成都是基于对他道德个性的判断。见蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第97—103页。

[23] 宇文所安，《中国古典诗歌与诗学：世界的预言》（*Traditonal Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*），特别是第12—27、34—40、56—68、117—121页。

[24] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第103—110、119—125页。

[25] 曹植同样写"古诗"（old poem），这是一种以弃妇或羁旅之人作为经典角色的诗歌类型。见蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第125—130页。

[26] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第110—119页。对于经典歌谣的翻译与评注，见安妮·柏丽尔，《汉代民间歌谣》，第169—173页。

[27] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第130—145页。关于宴会诗，见宇文所安，《中国文学选集：从最初到1911》，第274—283页。关于曹植的游仙诗，见侯思孟，《曹植和神仙》，第28—51页。侯思孟论文的第一部分和最后一部分讨论了曹植如同他父亲和兄弟，对长生不老持可能的态度。关于南北朝时期的游仙诗，见韩瑞亚，《跨越边界：六朝时期的超越与美学》。

[28] 侯思孟，《诗与政治：阮籍生平与作品》，第227—232页。

[29] 蔡宗齐，《抒情诗转化的基质：中国早期五言诗的诗歌形式与自我呈现》，第154—164页，这首诗在第158页。

[30] 对这些诗歌作品最近的完整翻译，见马瑞志，《永恒明照之世：永明时代（483—493）的三位诗人》[*The Age of Eternal Brilliance: Three Lyric Poets of the Yungming Era（483—493）*]。关于个人的诗歌，同样见马瑞

志，《诗人沈约（441-513年）：缄默的侯爵》；以及孙康宜，《六朝诗歌研究》，第4章。

[31] 吴妙慧（Goh Meow Hui），《在音律发明之光中的王融（467—493）诗学》[“Wang Rong’s（467—493）Poetics in the Light of the Invention of Tonal Prosody”]，威斯康星大学博士论文，2004年，吴妙慧通过调查三位诗人的实践，重建了超过五百首诗歌的发音。同样见吴妙慧，《王融三首诗歌中的声调韵律》（“Tonal Prosody in Three Poems by Wang Rong”），《美国东方学会会刊》124：1（2004），第59—68页。

[32] 引自吴妙慧，《王融三首诗歌中的声调韵律》，第60页。同样见李惠仪，《“文心”“雕龙”之间：《文心雕龙》中的秩序与超越》（“Between ‘Literary Mind’ and ‘Carving Dragons’: Order and Excess in” *Wenxin diaolong*），见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》（*A Chinese Literary Mind: Culture*，*Creativity*，*and Rhetoric in Wenxin Diaolong*），斯坦福：斯坦福大学出版社，2001年，第220页。

[33] 孙康宜，《六朝诗歌研究》，第117—120页。

[34] 梅维恒、梅祖麟（Tsu-lin Mei），《近体诗源于梵文考论》（“The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody”），《哈佛亚洲研究》51：2（1991年11月），第375—470页。

[35] 马约翰，《梁简文帝》（*Liang Chien-wen Ti*）；吴伏生，《诗学的衰落：南朝和晚唐时期的中国诗歌》，第2章；安妮·柏丽尔译，《玉台新咏》（*New Songs from a Jade Terrace*），《导论》。

[36] 吴伏生，《诗学的衰落：南朝和晚唐时期的中国诗歌》，第41—46页。在第47—55页，吴伏生考察了萧纲《美女篇》（“A Beautiful Woman”），认为它与早前曹植的同名诗作完全不同，曹植诗作是对更早的罗敷故事的重新书写。

[37] 对这些片段的翻译，见宇文所安，《中国文学思想读本》，第57—72页。

[38] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第68—69页。文学的最高任务是经国大业，这一看法被他的弟弟曹植所反对，曹植认为文学成就并非是其政治生涯的替代物。见《与杨德祖书》（“Letter to Yang Dezu”），载黄兆杰，《中国古代文学批评》，第29—30页。这种不同可能反映了这一事实，作为统治者的那一位，可以将政治角色当作是理所当然的，而另一

位则被放逐。在与王朗书中，曹丕将文学成就看作仅次于“立德”（“establishing virtue”）。见高德耀，《以此方式出生？中国中古早期文学思想的本质与培育》，第62—63页。

[39] 高德耀，《以此方式出生？中国中古早期文学思想的本质与培育》，第56—60页。

[40] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第73—181页。

[41] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第130—131页。

[42] 孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》，第66—69页。

[43] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第89—90页。

[44] 孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》，第70—85页，刘勰的文章引自第72页。

[45] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第98—99页。

[46] 孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》，第73—75页。

[47] 对钟嵘著作的介绍，译文见黄兆杰，《中国古代文学批评》，第89—114页。

[48] 孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》，第84—85页。关于这一时期诗歌的描述语言，见孙康宜，《六朝诗歌研究》，第62—73、89—102页。

[49] 孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感受与场景》，第86—87页。

[50] 关于这部著作在中国传统中的非比寻常的地位，见宇文所安，《中国文学思想读本》，第183—186页。关于佛教的影响，见梅维恒，《文学思想与华丽修辞中的佛教》（“Buddhism in The Literary Mind and Ornate Rhetoric”）。

[51] 宇文所安，《中国文学思想读本》，第202—204页。关于所引部分的译文，见第186—194、201—218、239—245、277—286页。关于刘勰对早期作家观念的阐释，见孙筑谨，《龙嘴中的珍珠：中国诗歌中的感

受与场景》，第69、75—76、78—81、84页。关于对《神思篇》（“Spirit Thought”）的研究，见艾朗诺，《诗人、思想与世界：＜文心雕龙·神思篇＞再探讨》（“Poet，Mind，and World: A Reconsideration of the ‘Shensi’ Chapter of *Wenxin diaolong*”），见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》，斯坦福：斯坦福大学出版社，2001年；林顺夫，《刘勰论想象》（“Liu Xie on Imagination”），见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》；蔡宗齐，《中国文学批评体系的建立：＜文心雕龙＞与早期文献中的文学观》（“The Making of a Critical System: Concepts of Literature in” *Wenxin diaolong*and Earlier Texts），见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》，第51—53页；李惠仪，《“文心”“雕龙”之间：《文心雕龙》中的秩序与超越》，见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》，第212—217页。

[52] 译文见宇文所安，《中国文学思想读本》，第194—201页。

[53] 陆威仪，《早期中国的写作与权力》，第325—332页。

[54] 孙康宜，《刘勰的正统观》（“Liu Xie’s Idea of Canonicity”），见蔡宗齐编，《一种中国文学思想：＜文心雕龙＞中的文化、创造力与修辞》。这些短语引自第18页。刘勰从未讨论文学是如何能够纠正人际关系、将人带入符合的精神之中的。这在蔡宗齐的著作中被关注，见《中国文学批评体系的建立：＜文心雕龙＞与早期文献中的文学观》，第54页。

[55] 文集在早期中华帝国时期对重新定义文学及作者的作用，有关探讨见陆威仪，《早期中国的写作与权力》，第172—192页。

[56] 康达维，《去芜存菁：中国中世早期的文集》（“Culling the Weeds and Selecting Fine Blossoms: The Anthology in Early Medieval China”），见裴士凯、司白乐、伊佩霞编，《汉人王朝重建中的文化与权力：200—600》（*Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm*，*200-600*. Ed），剑桥：哈佛大学出版社，2001年。

[57] 关于南北朝文集的编译，见宇文所安，《中国早期诗歌之形成》，第28—31、313—318页。

[58] 当荀勖（死于公元289年）使用“四部分类法”（four-divisions），他的第四部类既不能包括所有的纯文学（*belles lettres*），也不能排除其他类型的作品。只有在梁朝，有清楚的证据表明，有专门的部类用以保存纯文学。见康达维，《去芜存菁：中国中世早期的文集》，第215—217页。

[59] 柏丽尔，《玉台新咏》，第341—342页。这篇序言的译文在第339—343页。

[60] 关于序言中对朝臣地位的讨论，以及在该思路下对文集的编撰，见罗吉伟，《口齿伶俐的妇女：中国早期文本中的性别和男性社会》，第129—137页。

[61] 马瑞志译，《世说新语全注》，第364—365页；颜之推，《颜氏家训》，第198—201页。甚至著名的书法家王羲之对单纯的书写也表示了蔑视。见《世说新语全注》，第63页。

[62] 马克·洛朗·阿瑟林（Mark Laurent Asselin），《“一个显著的季节”：末世的文学：蔡邕及部分同时代的人》（“‘A Significant Season’: Literature in a Time of Endings:Cài Yōng and a Few Contemporaries”），华盛顿大学博士论文，1997年。

[63] 戴梅可，《书法，神圣的文本与文化的考验》（“Calligraphy，the Sacred Text and Test of Culture”），见刘怡玮（Cary F. Liu），经崇仪（Dora C. Y. Ching），史密斯（Judith G. Smith）编，《中国书法中的个性与内容》（*Character and Context in Chinese Calligraphy*），普林斯顿：普林斯顿大学艺术博物馆，1999年，第46—52页。

[64] 关于书法是书写着人体的扩展的观念，见毕来德（Jean Francis Billeter），《书写的中国艺术》（*Chinese Art of Writing*），第6—7章；韩庄（John Hay），《人体：书法宏观价值的微观来源》（“The Human Body as a Microcosmic Source of Macrocosmic Value in Calligraphy”），见卜寿珊与克利斯琴·莫克（Christian Murck）编，《中国艺术理论》（*Theories of the Arts in China*），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1983年。关于日趋重要的草书，见艾德里安娜·G.普鲁塞（Adriana G. Prosser），《道德特征：汉代中国的书法与官僚主义》[“Moral Characters: Calligraphy and Bureaucracy in Han China（206 b.c.e.——c.e. 220）”]，哥伦比亚大学博士论文，1995年，第5章。有关赵壹的引句，参见第159—160页。

[65] 韩文彬（Robert Harrist），《六朝时期书法中的摹写与伪造》（“Replication and Deception in Calligraphy of the Six Dynasties Period”），见蔡宗齐编，《中国的美学：六朝的文学秩序、艺术与宇宙》，第33—34页。不同艺术关键词汇的互相借用，在艾朗诺的著作中被探讨，见《书法、音乐与绘画文献中的自然与更高的理念》。

[66] 韩文彬，《六朝时期书法中的摹写与伪造》，第35—39页。引文见

第39页。

[67] 关于书法对书法家精神的表达，见艾朗诺，《书法、音乐与绘画文献中的自然与更高的理念》，第277—291页。对王羲之、王献之及其他书法家之书法与个性相交织的评价，见马瑞志译，《世说新语全注》，第192、230、231、235、261、269、315、321、364—365、365—366页。通过对保存在日本的、有明确传承的、更加精确的例子的分析，揭示王羲之的书法如何与个性相联，见汪跃进，《驯悍记：王羲之（303—361）与7世纪书法的士大夫化》[“Taming of the Shrew: Wang Hsihih[Xihi] （303361）”-cz——]，见刘怡玮、经崇仪、史密斯编，《中国书法中的个性与内容》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1999年。

[68] 关于陶弘景作为一位书法专家，见韩文彬，《六朝时期书法中的摹写与伪造》，第40—48。关于早期道教中的书法，见雷德侯，《六朝书法中的一些道教因素》（“Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties”）。关于杨羲的经书的影响及其以隶书转抄，见第257、269页。

[69] 康达维，《去芜存菁：中国中世早期的文集》，第215—216页；伍安祖（On-cho Ng），王晴佳，《世鉴：中国传统史学》（*Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China*），第99—100页。关于将历史作为一种文学形式的反映，见第99、103页。

[70] 伍安祖，王晴佳，《世鉴：中国传统史学》，第3章。关于汉朝的著作，见第90—98页。关于对各个王朝及其合法性的书写，见第80—90页。关于陈寿，同样见高德耀，孔为廉，《皇后与嫔妃：陈寿〈三国志〉裴松之注选译》，第61—81页。

[71] 关于《语林》（*Forest of Conversations*），见萧红（Lily Hsiao Hung Lee），《语林与郭子：世说新语的两部先导》（“Yü-lin and Ku”-tzu: Two Predecessors of Shi-shuo hsinyü），关于《世说新语》传统下的后世文本，见钱南秀，《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第三部分。关于对《世说新语》通行分类的争议，见《中古中国的精神与自我：＜世说新语＞及其遗产》，第三章。

[72] 罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》。

[73] 关于这些文本，见罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第一章、第三章。陆威仪，《早期中国的空间建构》，第5章。关于以“异常”来稳固对“正常”之界定边界的研究，见罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第6章。

[74] 罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第146—149页，翻译了干宝视其著作为历史之补充的叙述。同样见马瑞志译，《世说新语全注》，第409页，在这里，刘惔将干宝描述为记述幽灵世界的历史学家。

[75] 罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第169—173、199—201页。

[76] 罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第280—294页是关于玄奥方士的透视，第294—306页是关于道教的透视，第318—321页关于汉武帝，第321—334页是关于佛教的透视。

[77] 罗伯特·福特·凯帕尼，《奇异的写作：中古早期的反常记录》，第343—394页。

结语

[1] 葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第129—135页；芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581—617年》，第4章。关于杨广与南方的关系，见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第12—20页。

[2] 关于隋代的制度与对外关系，见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第6、9、10章。同样见芮沃寿，《隋朝意识形态的形成》。

[3] 芮沃寿，《隋朝（581—617年）》，第81—93页；芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581—617年》，第91—107页。对九品中正制及察举制的废除，见第98—103页。

[4] 熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第123—126页。关于隋文帝分舍利，见沈丹森，《佛教、外交和贸易：中印重新结盟，600—1400年》，第62—64页。

[5] 芮沃寿，《隋朝（581—617年）》，第78—81页；芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581617年》，第84—88页；熊存瑞，《隋唐长安》（*SuiT-'ang Chang'an*），第2章；熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第75—76、82—87、157—158页。

[6] 熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第75—84页。

[7] 关于运河，见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第86—93页；芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581—617年》，第177—181

页。关于粮仓，见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第175—180页。关于这条运河在以后中国历史中的作用，见莱曼·P.冯·斯里克，《扬子江：自然，历史与河流》，第6章；瑞格，《中国地理学》，第78—80页；冀朝鼎，《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》（*Key Economic Areas in Chinese History as Revealed in the Development of Public Works for Water-Control*），第113—121页。

[8] 宇文所安，《迷楼：诗与欲望之迷宫》，特别见序言。关于晚期帝国之小说的这种结构，见李前程，《启蒙小说：西游记、西游补和红楼梦》（*Fictions of Enlightenment: Journey to the West*，*Tower of Myriad Mirrors*，*and Dream of the Red Chamber*），第149、167页，第204页注98。

[9] 熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第10章。

[10] 关于隋朝的衰落，见芮沃寿，《隋朝：中国的统一，公元581—617年》，第9章；葛德威，《中世纪中国的战争，300—900》，第7章。关于隋炀帝的历史评价，见芮沃寿，《隋炀帝的个性和定型的言行》（“Sui Yang-ti: Personality and Stereotype”）。关于对其个性与功业的再评价，见熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》。

[11] 熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第218—220页。

[12] 熊存瑞，《隋炀帝：他的生活、时代和遗产》，第64—66、71、116—120、232—233页。

参考文献

Abe, Stanley. *Ordinary Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

Akahori, Akira. "Drug Taking and Immortality." In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. Livia Kohn. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1989.

Analects of Confucius, The. Tr. Simon Leys. New York: Norton, 1997.

Asselin, Mark Laurent. "'A Significant Season': Literature in a Time of Endings: Cài Yōng and a Few Contemporaries." Ph.D. diss., University of Washington, 1997.

Backus, Charles. *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Balazs, Etienne. "Nihilistic Revolt or Mystical Escapism: Currents of Thought in China During the Third Century A.D." In *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. Ed. Arthur F. Wright. Tr. H. M. Wright. New Haven: Yale University, 1964.

———. "Political Philosophy and Social Crisis at the End of the Han Dynasty." In *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. Ed. Arthur F. Wright. Tr. H. M. Wright. New Haven: Yale University Press, 1964.

———. *Le Traité économique du "Souei-chou."* Leiden: E. J. Brill, 1953.

———. "Two Songs by Ts'ao Ts'ao." In *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. Ed. Arthur F. Wright. Tr. H. M. Wright. New Haven: Yale University Press, 1964.

Baptandier, Brigitte. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Tr. Kristin Ingrid Fryklund. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Barfield, Thomas F. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Barnes, Gina. *China, Korea, and Japan: The Rise of Civilization in East Asia*. London: Thames and Hudson, 1993.

Benn, Charles D. *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991.
Berkowitz, Alan J. *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
Bielenstein, Hans. "The Six Dynasties: Vol. 1." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 68 (1996): 5–324.
———. "The Six Dynasties: Vol. 2." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 69 (1997): 5–246.
———. "Wang Mang, the Restoration of the Han Dynasty, and Later Han." In *Cambridge History of Ancient China*, Vol. 1: *The Ch'in and Han Empires*. Ed. Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Billeter, Jean François. *The Chinese Art of Writing*. New York: Rizzoli, 1990.
Birrell, Anne, tr. *New Songs from a Jade Terrace*. London: George Allen and Unwin, 1982.
———. *Popular Songs and Ballads of Han China*. London: Unwin Hyman, 1988.
Bischoff, Friedrich Alexander. *The Songs of the Orchis Tower*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985.
Blackmore, Michael. "The Rise of Nan-chao in Yunnan." *Journal of South-east Asian History* 1 (1960): 47–61.
Bodde, Derk. *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty, 206 B.C.–A.D. 220*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: The Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2007.
———. "Death and Ascent in Ling-pao Taoism." *Taoist Resources* 1:2 (1989): 1–20.
———. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.
———. "Sources of the Ling-pao Scriptures." In *Special Issue: Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2. Ed. Michel Strickmann. *Mélanges chinoises et bouddhiques* 21 (1983): 434–486.
———. "Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture." In *Chinese Buddhist Apocrypha*. Ed. Robert E. Buswell, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.
Boulton, Nancy Elizabeth. "Early Chinese Buddhist Travel Records as a Literary Genre." Ph.D. diss., Georgetown University, 1982.
Bray, Francesca. *The Rice Economies: Technology and Development in Asian Societies*. London: Basil Blackwell, 1986.
Buchanan, Keith. *The Transformation of the Chinese Earth*. London: G. Bell and Sons, 1970.
Bush, Susan. "The Essay on Painting by Wang Wei (415–453) in Context." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Bush, Susan, and Hsio-yen Shih, eds. *Early Chinese Texts on Painting*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Cahill, Suzanne. *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*. Magdalena, New Mexico: Three Pines Press, 2006.

———. "Material Culture and the Dao: Textiles, Boats, and Zithers in the Poetry of Xu Xuanji (844–868)." In *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Ed. Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

———. "Smell Good and Get a Job: How Daoist Women Saints were Verified and Legitimatized during the Tang Dynasty (618–907)." In *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

———. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Cai, Zong-qi, ed. *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

———. "The Making of a Critical System: Concepts of Literature in *Wenxin diaolong* and Earlier Texts." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

———. *The Matrix of Lyrical Transformation: Poetic Modes and Self-Presentation in Early Chinese Pentasyllabic Poetry*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1996.

Campany, Robert Ford. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press, 1996.

———. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Caswell, James O. *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1988.

Cedzich, Ursula-Angelika. "Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Daoist Liturgy." *Taoist Resources* 4:2 (1993): 34–35.

Chang, Kang-i Sun. "Description of Landscape in Early Six Dynasties Poetry." In *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Ed. Shuen-fu Lin and Stephen Owen. Princeton NJ: Princeton University Press, 1986.

———. "Liu Xie's Idea of Canonicity." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

———. *Six Dynasties Poetry*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Chang, Sung-sheng Yvonne. "Generic Transformation from 'Yuefu' to 'Gushi':

Poetry of Cao Cao, Cao Pi, and Cao Zhi." Ph.D. diss., Stanford University, 1985.
Chen, Chi-yun. "A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsün Shuang's (A.D. 128–190) Interpretation of the Book of Changes." *T'oung Pao* 54:1–3 (1968): 73–115.
———. *Hsün Yüeh: The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey.* Princeton: Princeton University Press, 1964.
———. *The Chinese Transformation of Buddhism.* Princeton: Princeton University Press, 1973.
Chen, Shih-hsiang. *Biography of Ku K'ai-chih.* Chinese Dynastic Histories Translations No. 2. Berkeley: University of California Press, 1953.
Chen, Yinke. "Cong shi shi lun *Qie yun.*" In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji.* 2 vols. Taipei: San Ren Xing, 1974.
———. "Dong Jin Nanchao Wu yu." In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji.* 2 vols. Taipei: San Ren Xing, 1974.
———. "'Tao hua yuan ji' pang zheng." In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji.* 2 vols. Taipei: San Ren Xing, 1974.
Chi, Ch'ao-ting. *Key Economic Areas in Chinese History as Revealed in the Development of Public Works for Water-Control.* London: George Allen and Unwin, 1936.
China: Dawn of a Golden Age, 200–750 A.D. Exhibition catalogue for the Metropolitan Museum of Art, edited by James C. Y. Wyatt. New Haven: Yale University Press, 2004.
Clunas, Craig. *Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China.* Durham: Duke University Press, 1996.
Cole, Alan. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism.* Stanford: Stanford University Press, 1998.
Connery, Christopher Leigh. "Jian'an Poetic Discourse." Ph.D. diss., Princeton University, 1991.
Cook, Constance A., and John S. Major, eds. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
Crowell, William G. "Government Land Policies and Systems in Early Imperial China." Ph.D. diss., University of Washington, 1979.
———. "Northern Emigres and the Problems of Census Registration." In *State and Society in Early Medieval China.* Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.
Csikszentmihàlyi, Mark. "Traditional Taxonomies and Revealed Texts in the Han." In *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual.* Ed. Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
Cutter, Robert Joe. "Cao'Zhi (192–232) and his Poetry." Ph.D. diss., University of Washington, 1983.

———. "To the Manner Born? Nature and Nurture in Early Medieval Chinese Literary Thought." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Cutter, Robert Joe, and William Gordon Crowell, tr. *Empresses and Consorts: Selections from Chen Shou's Records of the Three States with Pei Songzhi's Commentary*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Davis, A. R., tr. *T'ao Yüan-ming*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Declercq, Dominik. *Writing Against the State: Political Rhetorics in Third and Fourth Century China*. Leiden: E. J. Brill, 1998.

de Crespigny, Rafe, tr. *Emperor Huan and Emperor Ling: Being the Chronicle of Later Han for the Years 157 to 189 A.D. as Recorded in Chapters 54 to 59 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*. Canberra: Australian National University Press, 1989.

———. *Generals of the South: The Foundation and Early History of the Three Kingdoms State of Wu*. Canberra: Australian National University Press, 1990.

———, tr. *To Establish Peace: Being the Chronicle of Later Han for the Years 189 to 220 A.D. as Recorded in Chapters 59 to 69 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*. Canberra: Australian National University Press, 1997.

Delahaye, Hubert. *Les Premières peintures de paysage en Chine: aspects religieux*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1981.

de la Vaissière, Étienne. *Les Sogdiens en Chine*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 2005.

———. *Sogdian Traders: A History*. Tr. James Ward. Leiden: E. J. Brill, 2005.

Despeux, Catherine. "Gymnastics: The Ancient Tradition." In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. Livia Kohn. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1989.

———. "Women in Daoism." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Di Cosmo, Nicola. *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dien, Albert E. "The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou: A Case of Counter-Acculturation." *T'oung Pao* 63 (1977): 137–177.

———. "Developments in Funerary Practices in the Six Dynasties Period: The *Duisuguan* or 'Figured Jar.'" In *Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2001.

———. "Elite Lineages and the T'o-pa Accommodation: A Study of the Edict of 495." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 19:1 (1976): 61–88.

———. "Introduction." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

———. "A New Look at the Xianbei and Their Impact on Chinese Culture." In *Ancient Mortuary Traditions of China: Papers on Chinese Ceramic Funerary Sculptures*. Ed. George Kuwayama. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1991.

———. "The Role of the Military in the Western Wei/Northern Chou State." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

———. "The '*Sa-pao*' Problem Re-examined." *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962): 335–346.

———. "The Stirrup and Its Effect on Chinese Military History." *Ars Orientalis* 16 (1986): 33–56.

———. "A Study of Early Chinese Armor." *Artibus Asiae* 43 (1982): 5–66.

———. "Yen Chih-t'ui (531–591+): A Buddho-Confucian." In *Confucian Personalities*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. Stanford: Stanford University Press, 1962.

Diény, Jean-Pierre. *Les dix-neufs poèmes anciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

———. "Lecture de Wang Can (177–217)." *T'oung Pao* 73 (1987): 286–312.

———. *Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois, Xie An (320–385) d'après "Shishuo xinyu."* Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1993.

———. "Le saint ne rêve pas: De Zhuangzi à Michel Jouvet." *Études chinoises* 20:1–2 (Printemps-Automne 2001): 127–200.

Dudbridge, Glen. *The Legend of Miaoshan*. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

———. *The Tale of Li Wa: Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century.* Oxford: Ithaca Press, 1983.

Eberhard, Wolfram. *A History of China*. Rev., enl. ed. Berkeley: University of California Press, 1971.

———. *Das Toba-Reich Nordchinas: Eine soziologische Untersuchung*. Leiden: E. J. Brill, 1949.

Ebrey, Patricia B. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

———. "The Early States in the Development of Descent Group Organization." In *Kinship Organization in Late Imperial China*. Ed. Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson. Berkeley: University of California Press, 1986.

———. "The Economic and Social History of Later Han." In *Cambridge History of Ancient China,* Vol. 1: *The Ch'in and Han Empires*. Ed. Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———. "Toward a Better Understanding of the Later Han Upper Class." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Eckel, Malcom David. *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Egan, Ronald. "Nature and Higher Ideals in Texts on Calligraphy, Music, and Painting." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

———. "Poet, Mind, and World: A Reconsideration of the 'Shensi' Chapter of *Wenxin diaolong*." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Enoki, Kazuo. "On the Nationality of the Ephtalites." *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 18 (1959): 1–58.

Fang, Achilles, tr. *The Chronicle of the Three Kingdoms (220–265): Chapters 69–78 from the Tzu chih t'ung chien*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1976.

Frankel, Hans H. "Cai Yan and the Poems Attributed to Her." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 5 (1983): 133–156.

Frodsham, J. D. *The Murmuring Stream: The Life and Works of the Chinese Nature Poet Hsieh Ling-yün (385–433), Duke of K'ang-lo*. 2 vols. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1967.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. Tr. Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1995.

Goh, Meow Hui. "Tonal Prosody in Three Poems by Wang Rong." *Journal of the American Oriental Society* 124:1 (2004): 59–68.

———. "Wang Rong's (467–493) Poetics in the Light of the Invention of Tonal Prosody." Ph.D. diss., University of Wisconsin, 2004.

Goodman, Howard L. *Ts'ao P'i Transcendent: The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*. Seattle: Scripta Serica, 1998.

Goodrich, Chauncey S. "Riding Astride and the Saddle in Ancient China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44:2 (December 1984): 279–306.

Graff, David A. *Medieval Chinese Warfare, 300–900*. London: Routledge, 2002.

Grafflin, Dennis. "The Great Family in Medieval South China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41:1 (June 1981): 65–74.

———. "Reinventing China: Pseudobureaucracy in the Early Southern Dynasties." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Graham, William T., Jr. *'The Lament for the South,': Yü Hsin's 'Ai Chiang-nan fu.'* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Great Tang Dynasty Record of the Western Regions, The. Tr. Li Rongxi. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

Greatrex, Roger. *The Bowu zhi: An Annotated Translation*. Stockholm: Orientaliska Studier, 1987.

Guo, Moruo, ed. *Cao Cao lun ji*. Beijing: Sanlian, 1964.

Han, Guopan. *Nanbeichao jingji shi tan*. Shanghai: Shanghai Renmin, 1963.

Han, Pao-the. *External Forms and Internal Visions: The Story of Chinese Landscape Design*. Taipei: Youth Cultural Enterprises, 1992.

Harley, J. B., and David Woodward, eds. *The History of Cartography*, Vol. 2: *Book 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Harper, Donald. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. London: Kegan Paul, 1998.

Harrist, "Replication and Deception in Calligraphy of the Six Dynasties Period." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Hawes, Colin S. C. *The Social Circulation of Poetry in the Mid-Northern Song: Emotional Energy and Literati Self-Cultivation*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Hay, John. "The Human Body as a Microcosmic Source of Macrocosmic Value in Calligraphy." In *Theories of the Arts in China*. Ed. Susan Bush and Christian Murck. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Hendrischke, Barbara. "Early Daoist Movements." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Henricks, Robert G., tr. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Hightower, James Robert. "The *Fu* of T'ao Ch'ien." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17 (1954): 169–230. Rpt. in *Studies in Chinese Literature*. Ed. John L. Bishop. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

Ho, Judy Chunghwa. "Portraying the Family in the Metropolitan and Frontier Regions during the Transition between Han and Tang." In *Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2001.

Ho, Ping-ti. "Loyang. A.D. 495–534." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 26 (1966): 52–101.

Holcombe, Charles. *The Genesis of East Asia, 221 B.C.–A.D. 907*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

———. *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Holmgren, Jennifer. *Marriage, Kinship and Power in Northern China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1995.

Holzman, Donald. "The Cold Food Festival in Early Medieval China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46:1 (1986): 51–79. Rpt. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

———. "Les débuts du système medieval de choix et de classment des fonctionnaires: Les neuf catégories et l'Impartial et Juste." *Mélanges Publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, Vol. 1. Paris: University of Paris, 1957.

———. "Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry." In *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Ed. W. J. Peterson, A. H. Plaks, and Y.-s. Yü. Hong Kong: Chinese University, 1994. Rpt. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

———. *Landscape Appreciation in Ancient and Early Medieval China: The Birth of Landscape Poetry*. Xinzhu, Taiwan: National Tsing Hua University, 1996. Rpt. in *Chinese Literature in Transition from Antiquity to the Middle Ages*. Aldershot: Ashgate, Variorium Collected Studies Series, 1998.

———. "La poésie de Ji Kang." *Journal Asiatique* 248: 1/2, 3/4 (1980): 107–177, 323–378. Rpt. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

———. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi (A.D. 210–263)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

———. "Les premiers vers pentasyllabiques datés dans la poésie Chinoise." In *Mélanges de sinologies offerts à Monsieur Paul Demiéville*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. Rpt. in *Chinese Literature in Transition from Antiquity to the Middle Ages*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

———. "Les Sept Sages de la Forêt des Bambous et la société de leur temps." *T'oung Pao* 46 (1956): 317–416.

———. "Ts'ao Chih and the Immortals." *Asia Major, Third Series* 1:1 (1988): 15–57. Rpt. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

———. *La vie et la pensée de Hi K'ang (223–262 Ap. J.-C.)*. Leiden: E. J. Brill, 1957.

———. "Xie Lingyun et les paysans de Yongjia." In *Hommage à Kwong Hing Foon: Études d'histoire culturelle de la Chine*. Ed. J.-P. Diény. Paris: Institut des Hautes Études Chinoises, 1995. Rpt. in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China*. Aldershot: Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1998.

Honey, David B. "Sinification and Legitimation: Liu Yüan, Shi Le, and the

Founding of Han and Chao." Ph.D. diss., University of California at Berkeley, 1988.

———. "Sinification as Statecraft in Conquest Dynasties of China: Two Early Medieval Case Studies." *Journal of Asian History* 30:2 (1996): 115–151.

Hou, Naihui. *Shi qin yu you jing: Tang da wenren de yuanlin shenghuo*. Taipei: Dongda Tushu, 1991.

———. *Tang Song shiqi de gongyuan wenhua*. Taipei: Dongda Tushu, 1997.

Hsu, Cho-yun. *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy (206 B.C.–A.D. 220)*. Seattle: University of Washington Press, 1980.

Hua, Guorong. "The Eastern Jin Tombs of the Wang, Xie, and Gao Families near Nanjing." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.

Hubbard, Jamie. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Huntington, Rania. "Crossing Boundaries: Transcendents and Aesthetics in the Six Dynasties." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i, 2004.

Hurvitz, Leon, tr. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. New York: Columbia University Press, 1976.

I-ching. *Chinese Monks in India: Biographies of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty*. Tr. Latika Lahiri. Delhi: Motilal Banarsidas, 1986.

I-ching. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*. Tr. Takakusu Junjirō. Reprint ed. Dehli: Munshiram Manoharlal, 1966.

Janousch, Andreas. "The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty." In *State and Court Ritual in China*. Ed. Joseph P. McDermott. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. "The Reform of Imperial Ritual during the Reign of Emperor Wu of the Liang Dynasty (502–549)." Ph.D. diss., Cambridge University, 1998.

Jansen, Thomas. *Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China: debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2000.

Jenner, W. F. J. *Memories of Loyang: Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493–534)*. Oxford: Clarendon, 1981.

Johnson, David G. "The City-God Cults of T'ang and Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985): 363–457.

———. *The Medieval Chinese Oligarchy*. Boulder: Westview, 1977.

———. "Mu-lien in Pao-chüan: The Performance Context and Religious Meaning of the *Yu-ming Pao-ch'uan*. In *Ritual and Scripture in Chinese Popular*

Religion: Five Studies. Ed. David Johnson. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, 1995.
———, ed. *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues his Mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, 1989.
Johnson, Wallace. *The T'ang Code*, Vol. I: *General Principles*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
———. *The T'ang Code*, Vol. II: *Specific Articles*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
Kaga, Eiji. *Chūgoku koten kaishaku shi: Gi Kin hen*. Tokyo: Keisō Shobō, 1964.
Kaltenmark, Max. "The Ideology of the T'ai-p'ing ching." In *Facets of Taoism*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.
Kawakatsu, Yoshio. "L'Aristocratie et la société féodale au début des Six Dynasties." *Zinbun* 17 (1981): 107–160.
———. *Chūgoku no rekishi*: Vol. 4: *Gi Kin Nanbokuchō*. Tokyo: Kodansha, 1974.
———. "La Décadence de l'aristocratie chinoise sous les Dynasties du Sud." *Acta Asiatica* 21 (1971): 13–38.
———. *Rikuchō kizokusei shakai no kenkyū*. Tokyo: Iwanami, 1982.
Kawamoto, Yoshiaki. *Gi Shin Nanbokuchō jidai no minzoku mondai*. Tokyo: Kyuko Shoin, 1998.
Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
———. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Kieser, Annette. "Northern Influence in Tombs in Southern China after 317 CE?—A Reevalution." In *Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2001.
Kirkland, Russell. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York: Routledge, 2004.
Kleeman, Terry F. "Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China." In *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Ed. Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
———. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. Albany: State University of New York Press, 1994.
———. *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.
———. "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China." *Asia Major, Third Series* 7:1 (1994): 185–211.
———. "Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins." *Journal of the American Oriental Society* 114 (Jan.–June 1994): 226–238.
Klein, Kenneth Douglas. "The Contributions of the Fourth Century Xianbei

States to the Reunification of the Chinese Empire." Ph.D. diss., University of California at Los Angeles, 1980.

Knapp, Keith N. *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Knechtges, David N. "Culling the Weeds and Selecting Fine Blossoms: The Anthology in Early Medieval China." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

———, tr. *Wen xuan, or Selections of Refined Literature*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Knoblock, John, and Jeffrey Riegel, tr. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Kohn, Livia. *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

———. *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

———. "The Northern Celestial Masters." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Kroll, Paul. "Portraits of Ts'ao Ts'ao: Literary Studies on the Man and the Myth." Ph.D. diss., University of Michigan, 1976.

———. "Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan." In *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Ed. Shuen-fu Lin and Stephen Owen. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Kwong, Charles Yim-tze. *Tao Qian and the Chinese Poetic Tradition: The Quest for Cultural Identity*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.

Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: MacMillan, 1987.

Lai, Chiu-mi. "River and Ocean: The Third Century Verse of Pan Yue and Lu Ji." Ph.D. diss., University of Washington, 1990.

Lai, Sufen Sophia. "Father in Heaven, Mother in Hell: Gender Politics in the Creation and Transformation of Mulian's Mother." In *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

Lai, Whalen. "The Earliest Folk Buddhist Religion in China: *T'i-wei Po-li Ching* and Its Historical Significance." In *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies II*. Ed. David W. Chappell. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.

———. "Society and the Sacred in the Secular City: Temple Legends of the *Lo-yang Ch'ieh-lan-chi*." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Lawton, Thomas, ed. *New Perspectives on Chu Culture During the Eastern Zhou Period*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1991.

Leban, Carl. "Ts'ao Ts'ao and the Rise of Wei: The Early Years." Ph.D. diss., Columbia University, 1971.
Ledderose, Lothar. "Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties." *T'oung Pao* 70 (1984): 246–278.
———. "Thunder Sound Cave." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.
Lee, Lily Hsiao Hung. "Yü-lin and Ku-tzu: Two Predecessors of Shi-shuo hsin-yü." In *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-I on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies, 1993.
Legge, James, tr. *A Record of Buddhistic Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. New York: Dover, 1965.
Lewis, Mark Edward. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2006.
———. *Early Chinese Empires: Qin and Han*. In History of Imperial China, ed. Timothy Brook. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
———. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1990.
———. "The Suppression of the Three Stages Sect: Apocrypha as a Political Issue." In *Chinese Buddhist Apocrypha*. Ed. Robert E. Buswell, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.
———. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.
Li Bo ji jiao zhu [Collected Poems of Li Bo]. Shanghai: Guji, 1980.
Li, Qiancheng. *Fictions of Enlightenment: Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors, and Dream of the Red Chamber*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
Li, Qingchuan. "Buddhist Images in Burials: The Murals from Changchuan Tomb No. 1." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.
Li, Wai-yee. "Between 'Literary Mind' and 'Carving Dragons': Order and Excess in *Wenxin diaolong*." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.
———. "*Shishuo xinyu* and the Emergence of Aesthetic Self-Consciousness in the Chinese Tradition." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
Li, Xueqin. *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. Tr. K. C. Chang. New Haven: Yale University Press, 1985.
Lin, Shuen-fu. "A Good Place Need Not Be a Nowhere: The Garden and Utopian Thought in the Six Dynasties." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of*

Literature, the Arts, and the Universe in the Six Dynasties. Ed. Zong-qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

———. "Liu Xie on Imagination." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Lin, Wen-yüeh. "The Decline and Revival of *Feng-ku* (Wind and Bone): On the Changing Poetic Styles from the Chien'an Era through the High T'ang Period." In *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Ed. Shuen-fu Lin and Stephen Owen. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Lingley, Kate. "Widows, Monks, Magistrates, and Concubines: Social Dimensions of Sixth-Century Buddhist Art Patronage." Ph.D. diss., University of Chicago, 2004.

Liu, Mau-tsai. *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. bis zum 6. Jh. n. Chr.* 2 vols. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1969.

Liu, Shufen. "Art, Ritual, and Society: Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties." *Asia Major*, third series, 8:1 (1995): 19–47.

———. "Jiankang and the Commercial Empire of the Southern Dynasties." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

———. *Liuchao de chengshi yu shehui*. Taipei: Xuesheng, 1992.

Liu, Xinru. *Ancient India and Ancient China: Trade and Religious Exchanges, AD 1–600*. Delhi: Oxford University Press, 1988.

———. *Silk and Religion: An Exploration of Material Life and the Thought of People, AD 600–1200*. Delhi: Oxford University Press, 1996.

Loewe, Michael. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen and Unwin, 1979.

Lü, Qianju. "Liang Jin Liu Chao de shixue." In *Zhongguo shixue shi lunwen xuanji*. Vol. 1. Ed. Du Weiyun and Huang Jinxing. Taipei: Huashi, 1976.

Lynn, Richard John. "Wang Bi and Liu Xie's *Wenxin diaolong*: Terms and Concepts, Influence and Affiliations." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Maeda, Masana. *Heijō no rekishi chirigaku kenkyū*. Tokyo: Kazema Shobō, 1979.

Magnin, Paul. *La vie et l'oeuvre de Huisi (515–577): Les origins de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1979.

Mair, Victor H. "Buddhism in *The Literary Mind and Ornate Rhetoric*." In *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001.

———. *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to*

the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
———, tr. *Tun-huang Popular Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
———. "Xie He's 'Six Laws' of Painting and their Indian Parallels." In *Chinese Aesthetics: The Ordering of Literature, the Arts and the Universe in the Six Dynasties*. Ed. Zong-Qi Cai. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
Mair, Victor, and Tsu-lin Mei. "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51:2 (December 1991): 375–470.
Makeham, John. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
Mao, Han-kuang. "The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.
Marney, John. *Chiang Yen*. Boston: Twayne, 1981.
———. *Liang Chien-wen Ti*. Boston: Twayne, 1976.
Martin, François. "Les joutes poétiques dans la Chine médiévale." *Extrême Orient, Extrême Occident* 20 (1998): 87–109.
Mather, Richard B. *The Age of Eternal Brilliance: Three Lyric Poets of the Yung-ming Era (483–493)*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 2003.
———. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451." In *Facets of Taoism*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.
———. "The Landscape Buddhism of the Fifth-Century Poet Hsieh Ling-yun." *Journal of Asian Studies* 18 (1958–1959): 67–79.
———, tr. *A New Account of Tales of the World by Liu I-ch'ing with Commentary by Liu Chün*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.
———. "A Note on the Dialects of Lo-yang and Nanking during the Southern Dynasties." In *Wen-lin*. Ed. Chow Tse-chung. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
———. *The Poet Shen Yüeh (441–513): The Reticent Marquis*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
Matsubara, Saburō. *Chūgoku bukkyō chokoku shi kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1966.
Mazumdar, Sucheta. *Sugar and Society in China: Peasants, Technology, and the World Market*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
McCausland, Shane. *First Masterpiece of Chinese Painting: The Admonitions Scroll*. New York: George Braziller, 2003.
McKnight, Brian E. *The Quality of Mercy: Amnesties and Traditional Chinese Justice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.
Miao, Ronald C. *Early Medieval Chinese Poetry: The Life and Verses of Wang Ts'an (A.D. 177–217)*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

Michaud, Paul. "The Yellow Turbans." *Monumenta Serica* 17 (1958): 47–127.
Miller, James. *Taoism: A Short Introduction*. Oxford: One World, 2003.
Miller, Roy Andrew. *Accounts of Western Nations in the History of the North-*

Michaud, Paul. "The Yellow Turbans." *Monumenta Serica* 17 (1958): 47–127.
Miller, James. *Taoism: A Short Introduction*. Oxford: One World, 2003.
Miller, Roy Andrew. *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty*. Chinese Dynastic Histories Translations No. 6. Berkeley: University of California Press, 1959.
Millward, James A. "Qing Inner Asian Empire and the Return of the Torghuts." In *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empires at Qing Chengde*. Ed. James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt. London: RoutledgeCurzon, 2004.
Miscevic, Dusanka D. "A Study of the Great Clans of Early Medieval China." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 65 (1993): 5–256.
Miyakawa, Hisayuki. "Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.
———. *Rikuchō shi kenkyū: seiji shakai hen*. Kyoto: Heirakuji, 1964.
———. *Rikuchō shi kenkyū: shūkyō hen*. Kyoto: Heirakuji, 1964.
Miyazaki, Ichisada. *Kyūhin kanjinhō no kenkyū: kakyo zenshi*. Kyoto: Tōyōshi Kenkyūkai, 1956.
Molè, Gabriella. *The T'ü-yü-hun from the Northern Wei to the Time of the Five Dynasties*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970.
Monks and Merchants: Silk Road Treasures from Northwest China, Gansu and Ningxia, 4th–7th Century. Exhibition catalogue for the Asia Society Museum, edited by Annette L. Juliano and Judith A. Lerner. New York: Harry N. Abrams, 2001.
Morino, Shigeo. *Rikuchō shi no kenkyū: shūdan no bungaku to kojin no bungaku*. Tokyo: Daiichi Gakush, 1976.
Mou, Zongsan. *Caixing yu xuanli*. Taipei: Xuesheng, 1978.
Nattier, Jan. "The Meanings of the Maitreya Myth." In *Maitreya: The Future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
———. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.
Needham, Joseph, and Francesca Bray. *Science and Civilisation in China:* Vol. 6: *Biology and Biological Technology, Part II: Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Needham, Joseph, Christian Daniels, and Nicholas K. Menzies. *Science and Civilisation in China,* Vol. 6: *Biology and Biological Technology, Part III: Agro-Industries and Forestry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Needham, Joseph, Gwei-djen Lu, and Hsing-tsung Huang. *Science and Civilisation in China:* Vol. 6: *Biology and Biological Technology, Part I: Botany*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Needham, Joseph, and Ling Wang. *Science and Civilisation in China,* Vol. 3: *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Ng, On-cho, and Q. Edward Wang. *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Nickerson, Peter. "'Opening the Way': Exorcism, Travel, and Soteriology in Early Daoist Mortuary Practice and Its Antecedents." In *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Ed. Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

———. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China." Ph.D. diss., University of California, 1996.

Ning, Qiang. *Art, Religion, and Politics in Medieval China: The Dunhuang Cave of the Zhai Family*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

———. "Patrons of the Earliest Dunhuang Caves: A Historical Investigation." In *Between Han and Tang: Religious Art and Archaeology in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2000.

Nylan, Michael. "Calligraphy, the Sacred Text and Test of Culture." In *Character and Context in Chinese Calligraphy*. Ed. Cary F. Liu, Dora C. Y. Ching, Judith G. Smith. Princeton: The Art Museum, Princeton University, 1999.

Ōmuro, Mikio. *Enrin toshi: chūsei Chūgoku no sekaizō*. Tokyo: Sanseido, 1985.

———. *Tōgen no musō: kodai Chūgoku no han gekijō toshi*. Tokyo: Sanseido, 1984.

Orzech, Charles D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

Owen, Stephen, ed. and tr. *An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911*. New York: Norton, 1996.

———. *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang*. New Haven: Yale University Press, 1981.

———. *The Making of Early Chinese Classical Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

———. *Mi-lou: Poetry and the Labyrinth of Desire*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

———. *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

———. *Remembrances: The Experience of the Past in Chinese Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

———. *Traditonal Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Pan, Tianshou. *Gu Kaizhi*. Shanghai: Shanghai Renmin, 1958.

Pearce, Scott. "Form and Matter: Archaizing Reform in Sixth-Century China." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

———. "Who, and What, Was Hou Jing?" *Early Medieval China* 6 (2000): 1–31.

———. "The Yü-wen Regime in Sixth Century China." Ph.D. diss., Princeton University, 1987.

Pearce, Scott, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. "Introduction." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Perdue, Peter C. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Piggott, Joan R. *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Pollack, David. *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Pregadio, Fabrizio. "Elixirs and Alchemy." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Prosser, Adriana G. "Moral Characters: Calligraphy and Bureaucracy in Han China (206 B.C.E.–C.E. 220)." Ph.D. diss., Columbia University, 1995.

Puett, Michael J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Pulleyblank, E. G. *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*. London: Oxford University Press, 1955.

Qian, Nanxiu. *Spirit and Self in Medieval China: The Shih-shuo hsin-yü and Its Legacy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Reischauer, Edwin O., tr. *Ennin's Diary: The Records of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press, 1955.

———. *Ennin's Travels in T'ang China*. New York: Ronald Press, 1955.

Rhie, Marilyn Martin. *Early Buddhist Art of China and Central Asia*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1999–2002.

Robinet, Isabelle. "Shangqing—Highest Clarity." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

———. *Taoism: Growth of a Religion*. Tr. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Rogers, Michael C. *The Chronicle of Fu Chien: A Case of Exemplar History*. Chinese Dynastic Histories Translation No. 10. Berkeley: University of California Press, 1968.

Rong, Xinjiang. "The Migrations and Settlements of the Sogdians in the Northern Dynasties, Sui and Tang." *China Archaeology and Art Digest* 4:1 (December 2000): 117–163.

———. *Zhonggu Zhongguo yu wailai wenming*. Beijing: Sanlian, 2001.

Rouzer, Paul. *Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Sage, Steven F. *Ancient Sichuan and the Unification of China*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Sakuma, Kichiya. *Gi Shin Nanbokuchō suirishi kenkyū*. Tokyo: Kaimei, 1980.

Schafer, Edward H. *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley: University of California Press, 1963.

———. *The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Scharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

———. *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

———. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Schreiber, Gerhard. "The History of the Former Yen Dynasty." *Monumenta Serica* 15 (1956): 1–141.

Seidel, Anna K. "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950–1990." *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1990): 223–347.

———. "Early Taoist Ritual." *Cahiers d'Extrême-Asie* 4 (1988): 199–204.

———. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha." In *Tantric and Taoist Studies* 2. Ed. Michel Strickmann. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983.

Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Shih, Sheng-han. *A Preliminary Survey of the Book* Ch'i Min Yao Shu*: An Agricultural Encyclopedia of the 6th Century*. Peking: Science Press, 1974.

Shinohara, Koichi, "Quanding's Biography of Zhiyi, the Fourth Chinese Patriarch of the Tiantai Tradition." In *Speaking of Monks: Religious Biography in India and China*. Ed. Phyllis Granoff and Koichi Shinohara. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1992.

Shyrock, J. K., tr. *The Study of Human Abilities: The* Jen wu chih *of Liu Shao*. New Haven: American Oriental Society, 1937.

Skinner, G. William. "Cities and the Hierarchy of Local Systems." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977.

———. "Marketing and Social Structures in Rural China." 3 parts. *Journal of Asian Studies* 24:1 (1964): 3–44; 24:2 (1964): 195–228; 24:3 (1965): 363–399.

———. "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Smith, Thomas Eric. "Ritual and the Shaping of Narrative: The Legend of the Han Emperor Wu." Ph.D. diss., University of Michigan, 1992.

Somers, Robert M. "Time, Space and Structure in the Consolidation of the T'ang Dynasty (A.D. 617–700)." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Soper, Alexander C. "Imperial Cave-Chapels of the Northern Dynasties: Donors, Beneficiaries, Dates." *Artibus Asiae* 28 (1966): 241–270.

———. *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*. Ascona: Artibus Asiae, 1959.

———. "South Chinese Influence on Buddhist Art of the Six Dynasties." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 32 (1960): 47–112.

Spiro, Audrey. *Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture*. Berkeley: University of California Press, 1990.

———. "Hybrid Vigor: Memory, Mimesis, and the Matching of Meanings in Fifth-Century Buddhist Sculpture." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

———. "New Light on Gu Kaizhi: Windows on the Soul." *Journal of Chinese Religions* 16:1 (Fall 1988): 1–16.

Stein, Rolf A. "Religious Daoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." *Facets of Taoism*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.

———. "Remarques sur les mouvements de taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.C." *T'oung Pao* 50 (1963): 1–78.

Steinhardt, Nancy S. *Chinese Imperial City Planning*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

———. "From Koguryŏ to Gansu and Xinjiang: Funerary and Worship Space in North Asia 4th–7th Centuries." In *Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2001.

Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Strassberg, Richard E. *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Strickmann, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.

———. *Chinese Magical Medicine*. Ed. Bernard Faure. Stanford: Stanford University Press, 2002.

———. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Pao* 63 (1977): 1–64.

———. *Le Taoïsme du Mao chan: chronique d'une revelation*. Paris: Collège de France, Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. 17, 1981.

Sullivan, Michael. *The Arts of China*. 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1984.

———. *The Birth of Landscape Painting in China*. Berkeley: University of California Press, 1961.

Sun, Cecile Chu-chin. *Pearl from the Dragon's Mouth: Evocations of Feeling and Scene in Chinese Poetry*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1995.

Takeda, Akira. *Sō Sō: sono kōdō to bungaku*. Tokyo: Hyōron Shakai, 1973.

Tang, Yiming. "The Voices of Wei-Jin Scholars: A Study of 'Qingtan.'" Ph.D. diss., Columbia University, 1991.

Tang, Yongtong. *Wei Jin xuanxue lun gao*. Rpt. in *Tang Yongtong quan ji*. Shijiazhuang: Hebei Renmin, 2000.

Tang, Zhangru. "Clients and Bound Retainers in the Six Dynasties Period." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

———. "Menfa de xingcheng ji qi shuailuo." *Wuhan Daxue Renwen Kexue Xuebao* 8 (1959): 1–24.

———. *Wei Jin Nanbeichao shi luncong*. Beijing: Sanlian, 1955.

———. *Wei Jin Nanbeichao shi luncong xu bian*. Beijing: Sanlian, 1959.

———. *Wei Jin Nanbeichao Sui Tang shi san lun*. Wuhan: Wuhan Daxue, 1992.

Tanigawa, Michio. *Medieval Chinese Society and the Local "Community."* Tr. and intr. Joshua A. Fogel. Berkeley: University of California Press, 1985.

———. *Zui Tō teikoku keisei shi ron*. Tokyo: Chikuma Shobo, 1971.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

———. *The Scripture of the Ten Kings of Hell and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Thorp, Robert L., and Richard Ellis Vinograd. *Chinese Art and Culture*. New York: Harry N. Abrams, 2001.

Tian, Xiaofei. *Tao Yuanming and Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Tokuno, Kyoko. "The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues." In *Chinese Buddhist Apocrypha*. Ed. Robert E. Buswell, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Tregear, T. R. *A Geography of China*. Chicago: Aldine, 1965.

Tremblay, Xavier. *Pour une histoire de la Sérinde: Le Manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

Tsai, Kathryn Ann, tr. *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Tsiang, Katherine R. "Disjunctures of Time, Text, and Imagery in Reconstructions of the Guyang Cave at Longmen." In *Between Han and Tang: Religious Art and Archaeology in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2000.

Tsuchiya, Masaaki. "Confessions of Sins and Awareness of Self in the *Taiping jing*." In *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. Ed. Livia Kohn and Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Tsukamoto, Zenryū. *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*. 2 vols. Tr. Leon Hurvitz. Tokyo: Kodansha International, 1985.

Tuan, Yi-fu. *China*. Chicago: Aldine, 1969.

Twitchett, D. C. "The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang." In *Perspectives on the T'ang*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

———. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

———. "Monasteries and China's Economy in Medieval Times." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19:3 (1957): 526–549.

Van Slyke, Lyman P. *Yangtze: Nature, History, and the River*. Reading: Addison-Wesley, 1988.

Vervoorn, Aat. *Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremetic Tradition to the End of the Han Dynasty*. Hong Kong: Chinese University, 1990.

von den Steinen, Diether. "Poems of Ts'ao Ts'ao." *Monumenta Serica* 4 (1939–1940): 135–181.

von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Wagner, Rudolph G. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press, 2000.

———. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exporation of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Waley, Arthur. *Translations from the Chinese*. New York: A. A. Knopf, 1941.

Wallacker, Benjamin E. "Studies in Medieval Chinese Siegecraft: The Siege of Chien-k'ang." *Journal of Asian History* 5:1 (1971): 35–54.

Wang, Eugene. *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

———. "The Taming of the Shrew: Wang Hsi-chih [Xizhi] (303–361) and Calligraphic Gentrification in the Seventh Century." In *Character and Context in Chinese Calligraphy*. Ed. Cary F. Liu, Dora C. Y. Ching, and Judith G. Smith. Princeton: The Art Museum, Princeton University, 1999.

Wang, Ling. *Tea and Chinese Culture*. San Francisco: Long River, 2005.

Wang, Siu-kit, tr. *Early Chinese Literary Criticism*. Hong Kong: Joint Publishing, 1983.

Wang, Zhenping. *Ambassadors from the Islands of Immortals: China-Japan Relations in the Han-Tang Period*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Wang, Zhongluo. *Cao Cao*. Shanghai: Renmin, 1956.
———. *Wei Jin Nanbeichao shi*. 2 vols. 2nd ed., rev. and expanded. Shanghai: Shanghai Renmin, 1979.
Wang, Zongshu. *Han Civilization*. Tr. K. C. Chang et al. New Haven: Yale University Press, 1982.
Ware, J. R. *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ke Hung*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1981.
Watson, Burton. *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century*. New York: Columbia University Press, 1971.
———. *Chinese Rhyme-Prose: Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties*. New York: Columbia University Press, 1971.
Wechsler, Howard J. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press, 1985.
Wei, Jiazan, ed., *Suzhou lidai yuanlin lu*. Beijing: Yanshan, 1992.
Westbrook, Francis. "Landscape Description in the Lyric Poetry and 'Fuh on Dwelling in the Mountains' of Shieh Ling-yunn." Ph.D. diss., Yale University, 1972.
Wiens, Herold. *China's March into the Tropics*. Washington, DC: Office of Naval Research, U.S. Navy, 1952.
Wilhelm, Hellmut. "Shih Ch'ung and his Chin-ku-yüan." *Monumenta Serica* 18 (1959): 314–327.
Wong, Dorothy C. *Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
———. "Ethnicity and Identity: Northern Nomads as Buddhist Art Patrons during the Period of Northern and Southern Dynasties." In *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*. Ed. Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt. London: RoutledgeCurzon, 2003.
———. "Women as Buddhist Art Patrons during the Northern and Southern Dynasties." In *Between Han and Tang: Religious Art and Archaeology in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2000.
Wriggins, Sally Hovey. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder: Westview, 1996.
Wright, Arthur F. "The Formation of Sui Ideology, 581–604." In *Chinese Thought and Institutions*. Ed. John K. Fairbank. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
———. "Fo-t'u-teng: A Biography." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 11 (1948): 322–370.
———. "The Sui Dynasty (581–617)." In *The Cambridge History of China*, Vol. 4: *Sui and T'ang China, 589–906, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
———. *The Sui Dynasty: The Unification of China, A.D. 581–617*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

———. "Sui Yang-ti: Personality and Stereotype." In *The Confucian Persuasion*. Ed. Arthur F. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1960.

Wu, Fusheng. *The Poetics of Decadence: Chinese Poetry of the Southern Dynasties and Late Tang Period*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Wu, Gongzheng. *Liu chao yuan lin*. Nanjing: Nanjing Chubanshe, 1992.

Wu, Hung. "Buddhist Elements in Early Chinese Art." *Artibus Asiae* 47:3–4 (1986): 263–316.

———. *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

———. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Xiao, Chi. *The Chinese Garden as Lyric Enclave: A Generic Study of the Story of the Stone*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2001.

Xiao, Tong. *Wen xuan or Selections of Refined Literature*, Vols. 1–3. Tr. David R. Knechtges. Princeton: Princeton University Press, 1982–1996.

Xiong, Victor Cunrui. *Emperor Yang of the Sui: His Life, Times, and Legacy*. Albany: State University of New York Press, 2006.

———. "*Ji*-Entertainers in Tang Chang'an." In *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

———. "The Land-tenure System of Tang China: A Study of the Equal-field System and the Turfan Documents." *T'oung Pao* 85 (1999): 328–390.

———. "Ritual Architecture under the Northern Wei." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.

———. *Sui-Tang Chang'an*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2000.

Xu, Gan. *Balanced Discourses*. Tr. John Makeham. Intr. John Makeham and Dang Shengyuan. New Haven: Yale University Press, 2002.

Yamada, Toshiaki. "The Lingbao School." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Yan, Gengwang. *Zhongguo difang xingzheng zhidu shi*, Vol. 3. Nangang: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo, 1963.

Yan, Zhitui. *See* Yen Chih-t'ui.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961.

Yang, Chung-i. "Evolution of the Status of 'Dependents.'" In *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*. Ed. E-tu Zen Sun and John De Francis. New York: Octagon Books, 1972.

Yang, Hong. "Changes in Urban Architecture, Interior Design, and Lifestyles between the Han and Tang Dynasties." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.

Yang, Hsiung [Xiong]. *The Canon of Supreme Mystery.* Tr. Michael Nylan. Albany: State University of New York Press, 1993.

Yang, Hsüan-chih. *A Record of the Buddhist Monasteries in Lo-yang*. Tr. Wang Yi-t'ung. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Yang, Lien-sheng. "Great Families of the Eastern Han." In *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*. Ed. E-tu Zen Sun and John De Francis. New York: Octagon Books, 1972.

———. "Notes on the Economic History of the Chin Dynasty." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 9 (1945–1947): 107–185. Rpt. in *Studies in Chinese Institutional History.* Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Yang, Xiaoshan. *Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry.* Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Yeh, Chia-ying and Jan W. Walls. "Theory, Standards, and Practice of Criticizing Poetry in Chung Hung's *Shih-p'in*." In *Studies in Chinese Poetry and Poetics*. Vol. 1. Ed. Ronald C. Miao. San Francisco: Chinese Materials Center, 1978.

Yen, Chih-t'ui. *Family Instructions for the Yen Clan*. Tr. Teng Ssu-yü. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Yoshikawa, Tadao. *Rikuchō seishin shi kenkyū*. Kyoto: Doshosha. 1984.

Yü, Chün-fang. "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Yu, Taishan. "A History of the Relationships between the Western and Eastern Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties and the Western Regions." *Sino-Platonic Papers* 131, March, 2004.

Yü, Ying-shih. "Han Foreign Relations." In *Cambridge History of Ancient China,* Vol. 1: *The Ch'in and Han Empires*. Ed. Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———. "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China." In *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ed. Donald Munro. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1985.

Zheng, Yan. "A Preliminary Study of Wei-Jin Tombs with Murals in the Hexi Region." In *Between Han and Tang: Cultural and Artistic Interaction in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2001.

Zhou, Yiliang. *Wei Jin Nanbeichao shi lunji.* Beijing: Beijing Daxue, 1997.

Zhu, Yanshi. "The Capital City Ye of the Eastern Wei and the Northern Qi." In *Between Han and Tang: Visual and Material Culture in a Transformative Period*. Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu, 2003.

Ziporyn, Brook. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: State University of New York Press, 2003.
Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1959.
———. "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 66 (1980): 84–147.
———. "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." *Toung Pao* 68 (1982): 1–75.

图书在版编目（**CIP**）数据

分裂的帝国：南北朝 / (美) 陆威仪著；李磊译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties
ISBN 978–7–5086–6435–4
I . ①分… II . ①陆… ②李… III . ①中国历史 - 南北朝时代 IV . ① K239
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第153621号

分裂的帝国：南北朝
著者：[美] 陆威仪
译者：李磊
校译：周媛
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



世界性的帝国

唐朝

China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty

[加] 卜正民 - 主编　[美] 陆威仪 - 著　张晓东 冯世明 - 译　方宇 - 校



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

哈佛中国史3

世界性的帝国：唐朝

[美] 陆威仪 著
张晓东 冯世明 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 帝国的地理环境

第2章 从开国到内乱

第3章 藩镇与专使

第4章 城市生活

第5章 乡村社会

第6章 外部世界

第7章 宗族关系

第8章 宗教

第9章 写作

结语

致谢

年表和朝代

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“只几个石头磨过，小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人’‘齐人’‘楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E．A．Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L.Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题："你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。"

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的"文革一代"同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

大多数中国人把唐朝（618—907）视为中国帝制时代政治与文化发展的高峰期。唐帝国的疆域之大仅次于清王朝，是一个通过宗教、文字以及经济和政治制度联系在一起的东亚世界的中心。此外，唐朝作家创作出了中国传统文学中最优美的诗篇，诗歌一直是中国文学史上最重要的文学体裁。但如同其他持续了几百年的王朝，唐朝也是中国的一个转型时期。自唐朝开始到其结束，中国经历了很大的变化，这个王朝在历史上之所以重要，正是因为当时所发生的巨大变革。

唐朝前期强大的军事力量和灿烂的诗歌文化被中国人歌颂至今。但是在8世纪中叶发生一场激烈的叛乱后，帝国政权未能重振，而在之后几十年里，中国的官员和文人已经开始描述一个仍对其生活有所遗泽的黄金时代。之后的朝代继续对唐朝早期的政治和艺术成就赞美歌颂。在唐朝之后中华帝国延续的历史上，北方游牧民族控制了全中国或至少是其北半部，因此唐朝成为最后一个强大的“中华”王朝。这一观念（抹杀了军事上软弱的明朝）忽视了唐皇室在血统上和文化上都是在5—6世纪统治华北的边疆“蛮夷”的文化产物这一事实。

对历史学者，特别是西方的历史学家而言，唐朝后半期比前半期更能引发兴趣。以756年“安史之乱”为标志的历史断裂不仅对王朝命运而言，对中国历史发展的整个轨迹来说，也是至关重要的转折点。日本历史学家内藤湖南主张从唐到宋的长期变革始于8世纪中叶，标志着中国从“中古”到“近世”的转变。虽然把西方历史分期加诸中国历史很危险，但内藤之后的众多学者证实了他的基本假设。“安史之乱”后唐朝对重要的经济、军事和社会制度的废弃，帝国文化地理的重构，与外部世界贸易关系的扩展，针对变化中的世界而出现的新文学艺术形式等举措和现象，是开始区别中华帝国晚期与之前历史阶段的第一步。

这一变革的第一个要素是对可以把起源追溯到公元220年汉朝崩溃时的一系列制度的废弃。唐朝建立之初，官方土地制度是均田制（至少在北方如此），要求周期性地将国有土地分配给农户耕种。和土地所有制相联系的是根据固定标准从所有得到土地的农户那里以粮食、布匹、劳役的形式征税。军事制度把北方游牧民武装和世袭军户组织成拱卫都城长安的府兵。都城本身，如同其他大城市，被分隔为有围墙的里坊，贸易活动被限制在专门的市场里。社会被少数门第最高的世家大族和一些地位相对较低的地方豪强统治，他们在全国范围内享有持续了几百年的特权。所有这些传承下来的制度在王朝后半期被终结了，只有大族们的统治是在10世纪初随着

唐王朝自身的灭亡而结束的。

这些变化最主要的共同点是国家丧失了对财产和臣民的控制，同时伴随着日益增长的商业化和城市化。在“安史之乱”后，国家放弃了前期控制土地所有权的努力，并且在很大程度上用募兵制取代了以家族为基础的军事制度。城市里对贸易的空间管制被打破，城市生活向帝制时代晚期的模式转化，在喧闹的城市街道上商业设施和居住区混杂在一起。遍布农村地区的新兴市镇成长起来，加速了由新兴的中间商阶层掌控的农业商业化体系的形成。同时，通过科举制度，精英家族的地位和生活与国运紧密相连，他们最终随着唐朝的崩溃而消亡。然而，科举制度在之后的朝代被保存下来并有重大发展。

唐朝后期与以前王朝不同的第二个要素是新文化地理格局的出现。在汉朝结束和589年隋朝兴起之间的几百年里，几个政权已经大规模地开发了长江流域平原以及更南的地区。沼泽低地被排干后，这一新开发的降水充沛的区域，开始获得比已成为古代中国心脏地带的北方黄河流域更大的农业生产能力。长江也更适于大宗货物的漕运，这有利于跨地区贸易的发展，因此促进了地域间的分工。开挖大运河是短命的隋朝最大的成就，通过大运河可以把以大米为主的粮食从遥远的南方运往位于西北的都城长安。虽然唐后期的南方人口仍旧略少于北方，但“安史之乱”后政府丧失了对黄河流域大部分地区的控制，导致长江流域成为帝国的经济中心与主要财源。出于战略原因而设在北方的首都控制着在人口、文化和经济上占据优势的南方，这在中华帝国晚期成为常态。

向中华帝国晚期体制转变的第三个要素是唐朝商人重构了和外部世界的贸易关系。在北方和西方，唐代中国继续和游牧部族联盟在政治上打交道，沿着古代“丝绸之路”断断续续进行的跨境贸易取得进展，当时这些贸易路线没有因吐蕃的崛起而被打断。但真正推动晚唐海外贸易的是南方大量的天然港口。如同之前几百年，大部分贸易活动是与朝鲜半岛和日本开展的，但是与东南亚、印度和波斯湾地区之间的大量新兴海上贸易活动也得到了发展。这一海上大宗商品贸易把中国和一个新生的世界经济体系相连接，尽管后来明朝停止了由国家资助的远航活动，这一贸易模式仍在中华帝国历史上得以延续。新的商业机遇引来很多胡商定居中国大城市，同时也促进了中国人向东南亚和更远地区的移民活动。

城市里增长的贸易活动和商业化促成唐代第四个转变，即重要的文学新流派的出现。王朝前半期文学创作的顶点是以王维、李白和杜甫的作品为代表的诗歌的黄金时代。文学艺术创作的中心从偏好浮夸、矫揉诗风的宫廷转移到都城和其他大城市，这使得初唐诗人有了更大的创作自由，而且也可以采取更严肃的道德立场。诗歌的地理范围在晚唐时继续扩大，长安等地的妓院和娱乐区中出现了描写城市生活的喜悦和悲伤的新流派。

在同一时期，一些作者把散文发展成为一种重要的文学形式。最具代表性的文章是由儒家学者兼哲学家韩愈以及和他有关的作者创作的。他们大多从都城被贬至地方，并在那里度过了很长时间。在唐朝最后一个世纪里，作家们开始创作虚构的传奇故事，以此来探索唐代的男女关系和他们的内心世界，这也成了文人们在日益复杂的世界里的自处之道。

第1章 帝国的地理环境

有唐一代，中华帝国经历的最大变革之一是对地理空间的再定义。在其头一个半世纪里（618—756），当唐朝以长安和东都洛阳为基础对外扩张时，大多数人口生活在中国北方最大河流黄河及其主要支流渭河和汾河流域。黄河流经西北的鄂尔多斯高原，穿越函谷关以东肥沃的中原大地，流向东北方向的海滨冲积平原，勾勒出自早期秦汉帝国以来中国生产能力最强、人口最多的地区。

到唐朝灭亡之际，一切都改变了。旧有的都城遭到破坏，这两座都城再也没能成为帝国首都。一直是中国核心区域的西北地区开始了漫长的经济和生态衰退，今天它成了穷困的、半沙漠化的边远地带。中原地区失去了作为华夏文化缩影的光辉及其在人口和经济上的优势。东北部地区（今天的河北和山东）[1]成为一个半胡化的边疆，其中一部分领土与中国分离达几个世纪之久。其余地区将一直是非汉族“征服王朝”的根据地。逐步取代黄河流域成为中国人口与经济中心的是南方的长江下游流域，那里拥有充足的降水、茂密的植被和便利的水上交通，曾在南方各政权的统治下持续发展了四个世纪，在唐朝成了中国新的心脏地带。[2]

中国古代的心脏地带——关中

历史上唐帝国的政治中心是首都长安及其周边的关中地区（环绕着渭河）。这是过去首次统一中国的秦帝国（前221——前206）与其政治文化继承者西汉帝国（前206——公元8）的心脏地带。“关中”一词强调了环绕它的山脉和丘陵所提供的天然防御作用。

在秦朝和西汉，长安的朝廷所制定的法律和经济政策均有利于关中的发展，而排斥隔着山脉的关外的广大平原地带，即古时所说的“关东”（函谷关以东）。朝廷借用法律力量压制帝国其他地域有势力的大族，很多大族被强制迁徙到首都附近，从全国征收上来的钱财被用于改善水利，使这个地区的生产力最大化。[3]在秦代，郑国渠使西北地区变成了中国最肥沃的农业区。

西汉继续用关中本位的方式建造帝国的基础设施。当关中的农产品最终被证明不足以满足朝廷的需要时，汉朝政府就从东北部地区更富饶的下游冲积平原漕运谷物到首都。这是帝国历史上的一个重要发展，因为它标志着

中国的政治中心和经济中心首次明确地分离。大规模的农产品运输只能以漕运的方式完成，然而在旱季，黄河不可能通航，连接黄河和长安的渭河航运效率极低且不可靠。汉武帝（前140——前87在位）耗费巨资和大量劳力来修建绕开渭河直接连接长安和黄河的运河，之后又开凿了另一条可以方便地从肥沃的汾河谷地漕运的运河。[4]

虽然两条漕运线的主要功能是从生产力更高的东北部地区和东部地区运粮进京，但是它们也有助于改善灌溉条件。公元前111年汉武帝开凿了六辅渠以灌溉郑国渠力所不及的高地。次年他试图改善靠近洛阳的黄河支流洛水流域的灌溉。这一计划失败后，汉武帝把他的心思转向未及时处理的东部下游平原臣民的灾难，黄河瓠子决口导致了那片区域数年的大洪水。在最终堵上决口、控制了河流之后，武帝作诗自矜，然后又重新把几乎所有注意力放到了关中。他修复了损坏的郑国渠（重命名为白渠），在长安周边修筑三条新的灌溉渠，把首都和华阴城用另一条运河连接起来，着手兴建西北偏远地区的灌溉工程。他修筑的水利设施集中服务于京畿，只有在淮河流域的灌溉渠是唯一的例外。[5]

经历了一段时期的动荡之后，重建起来的东汉王朝（25—220）于公元25年把新首都建立在中原的洛阳。投降的胡族多次被迁徙到关中，再加上中央政府无力抵御那里的叛乱，导致原来秦朝的心脏地带“胡化”。长安的地位衰落，周边的灌溉渠和运河由于缺乏维护而逐渐丧失功能。洛阳周边的黄河堤坝得到良好的维护，再往东，地方官员组织修建了小规模的灌溉工程。东汉放弃了为首都提供穿越黄河流域的长途运输，恢复了较旧的模式，使首都和其他城市一样，需就近获得物资来满足需求。[6]

汉朝衰落后的400年里，中国分裂成几个分处南北方的短命王朝，依靠邻近地域供粮的办法继续实施。北方政权（包括三国时期的魏国、晋朝、十六国、北魏、北齐、北周和隋）照例迁徙大量汉族农民和游牧民到首都附近，以满足朝廷和城市居民的需求。317年，晋朝朝廷向南逃奔到长江下游地区后，同样依靠近郊的农地向新都城建康（今天的南京）供应所需的大部分粮食，而由刺史管辖的长江中游地区亦是如此。南方的劳动力由大量来自北方的难民和被掳掠或压迫的土著提供。[7]

589年隋朝重新统一中国后，王朝创始人定新都大兴于长安废墟之侧，主要是因为他和他最紧密的同盟者均是西北地区半胡化的精英。然而，在关中建立一座首都是困难的，因为中国的经济中心在当时正不可逆转地向东部和南部移动。一些谷物可以先沿黄河，再沿依渭河重建的运河运到大兴城。但是大量粮食必须由几条把黄河及其支流和南方连接起来的重修的运河来输送。这项雄心勃勃的工程计划，把首都和除四川之外的帝国的每一个产粮区连接起来，并以“大运河”之名为世人所熟知。

和隋朝的皇室一样，唐朝创立者也出身于一个西北地区的军事世家，并且同样把老关中的大兴城作为首都，重新以古城长安之名命名。[8]然而，在唐朝建立后的几十年里，帝国官僚体系的膨胀和需要供养人口的增加要求政府周期性地迁都洛阳，因为在那里可以更容易地获得食物和其他必需品。7世纪后半叶唐朝在武后的统治下陷入了与关中精英的持续对抗中，因此宣布洛阳为陪都，也是帝国的神都。武后从权力舞台上跌落之后，玄宗皇帝指定裴耀卿为转运使，负责恢复大运河及转运仓。这一工作的顺利完成使唐朝朝廷在736年得以迁回长安。

由于接近都城和易于漕运，富饶的汾河谷地及其支流流域在唐代集中了35个灌溉工程，其数量之多在全国各地区中位居第三。但是供养一个“在重重关隘中”的朝廷的难度仍然在上升，这是由诸如砍伐森林、地表侵蚀、沟壑化、水源短缺以及运河淤塞等问题造成的。[9]中国北方的森林几个世纪以来一直在消减，原因是取暖和建筑用材的需求造成的过度开发。首都的宫殿、庙宇、官署和住宅对木材的需求特别巨大。首都所在，人口增长，导致越来越多的木材被烧掉。政府开凿了一条运河把木材运进都城，进一步加速了森林植被的减少。最后，政府试图在西北地区养马，以取代被吐蕃夺走的牧地资源，再加上牧民砍伐树木来盖房子、取暖，导致本就不多的草场被破坏以及坡地的水土流失。

花粉含量的考古学证据显示，森林植被稳步地从河流谷地退到了山地边缘，而在京畿地区北部则完全消失了。砍伐森林引起的水土流失使向都城运送粮食的运河淤塞。因此，定都长安，集中资财和人口，适得其反地恶化环境并搞垮经济。9世纪初，诗人、散文家柳宗元在《行路难》其二中这样描述普遍发生的情景：

虞衡斤斧罗千山，工命采斫杙与椽。

深林土翦十取一，百牛连鞅摧双辕。

万围千寻妨道路，东西蹶倒山火焚。

遗余毫末不见保，躏跞硼壑何当存。

群材未成质已夭，突兀硣豁空岩峦。[10]

显然这是一篇政论诗，被砍伐的树木象征着命运被腐败朝廷左右的才子。但森林被破坏的场景迅速出现在文人头脑中并被拿来表达一种隐喻，这暗示出在唐代青山被剥去植被是多么普遍的景象。

函谷关以东黄河长长的河段，水流放慢，河道变宽，因此挟带泥沙的能力下降，泥沙沿着河床底部不断沉积，致使水面上升冲破堤坝。随着冲蚀的继续，沉淀率上升，即使堤坝越修越高，溃堤仍然频繁发生。历代王朝记载的洪灾频度变化显示出西北地区发生的土地冲蚀的速度。[11]在西汉最后的几十年，当关中粮食生产能力达到顶峰时，下流溃堤的频率却加快了。东汉时期，当西北地区的部分土地被抛荒，灾害发生的频率逐渐下降，并随着王朝的垮台而迅速减少。但在5世纪早期北魏重新统一华北，溃堤的频率再次开始上升。唐朝中期溃堤频度（每十年一次）只比西汉九年一次的记录稍低，但在接下来的两个世纪里骤增至三四年一次的程度。这些数据表明，不仅西北的肥沃土壤大量流失，而且东北部地区破坏性的洪水频发，带来了巨大灾害。

唐朝建立的时候，东北部地区的生产能力已经超过中原地区，这归因于其在北魏帝国及随后将帝国分裂为东西两半的内战期间的相对稳定。因此，在最初的百年里，唐朝在那里建立了两个粮仓用来储存余粮运往京师。永济渠（隋朝开凿的大运河的东北延伸段），主要服务于把东北部地区的粮食运回长安。唐朝为永济渠开辟了若干支流以改善灌溉，并从生产者那里把粮食运到主运河，还因此提高了运河水位。除了取得这些进步，农业生产还向北扩展至燕山山脉，而农牧业混合的经济形态在更远的地方取得发展。[12]边区土地的耕种将最终导致水土流失和土壤沙化，但在唐朝，这些地区保持了生产的势头。

“安史之乱”爆发后，唐朝廷失去了对东北部的大部分地区的控制权，不再能从当地征收税粮。另外，东北部地区大规模的职业军人消耗了当地过多的资源，即使是那些忠于朝廷的藩镇也不能再将大量钱粮上缴长安，朝廷只能依靠富裕的南方提供的补给勉力维持。正如杜牧（803—853）所述：“今天下以江淮为国命。”[13]

8世纪中叶以后，一个从西北到东南的新的地理政治轴心明确界定了唐帝国的结构。在边远的西北，朝廷控制的主要藩镇阻挡了吐蕃与回鹘持续不断的侵袭。关中与都城比邻于其东南。沿轴线向更远的东南则是肥沃的长江下游，那里为朝廷和西北地区提供了大部分的粮食和赋税。粮食和其他可能以布帛形式上缴的税赋，沿大运河向北和西北运往朝廷。在这一地缘结构中，富有而相对非武装化的南方在物资和财政上支持着因为战略原因而设在北方的首都，确定了中华帝国后期的架构。唯一的不同是后继的王朝定都在东北部地区而非西北地区。

东北部、中原和四川

在西晋于316年灭亡和晋室南迁之后，很多留在关东的汉人聚族避难于山

野中的坞堡。北魏于439年完成了中国北方的统一，社会更加和平安定，但很多逃亡的汉人继续避难于坞堡，在那里女人和男人一样习于骑射。与汉朝“关中出将，关东出相”形成鲜明对比的是，北魏武将中来自东部的和来自西部的比例是五比一。534年，北魏王朝分裂为东西二国，东魏与继承它的北齐继续从关东招募武将。武装的坞堡成了地方权力的主要保障，在隋末内战时尤其明显。[14]

东北部地区的军事化特征也和在4世纪晋室南渡后大量非汉族人定居当地有关。在营帐和坞堡中，出身于军事家庭的汉人与包括契丹、奚等其他民族战士混居在一起。在唐朝开国之战中，以关中为基础的唐皇室最强的一个对手是出身于东北部地区富裕家庭的鲜卑后裔窦建德。窦建德曾是乡村首领，他依照讲义气、重承诺的传统侠义精神行事，这也是当时很多绿林好汉共奉的准则。621年，当窦建德的势力被彻底打败后，他的部下奉以前的骑兵将领刘黑闼为名义上的首领，继续对抗唐朝廷一年多。因此，唐朝创立者“想要完全杀灭窦建德的集团，使山东完全空虚”[15]。“安史之乱”后独立的藩镇节度使的崛起使东北部地区成为永久对抗唐王朝的中心。

黄河中游（今天的山西南部和河南北部），以东都洛阳为中心，经历了和关中类似的遭遇：砍伐树林，水土流失，河流淤塞，农田变成沟壑。黄河以南有的地方很富饶，但那里的几座大城市消耗了区域内大量农产品。因为区域内可供输往外地的粮食少于东南地区，朝廷严重忽视当地的灌溉水利，集中精力维持从东南运粮进京的运河。“安史之乱”以后，藩镇节度使成为重要的政治力量，黄河中游灌溉与运输之间的紧张状态加剧。为了供养军队，节度使拒缴税粮给朝廷，把更大量的水源转作灌溉之用。有时这种行为令运河水平面降低以致无法行船运输。而且，由于灌溉工程没有得到有效维护，很多水从工程漏洞流失了，进一步减少了整体的可利用量。在朝廷和藩镇间围绕这种稀缺资源而进行的斗争成为理解9世纪政治的关键。[16]

中原地区虽然在政治和经济上对朝廷来说只处于次要地位，但在唐代始终保有文化上的优势。作为古代东周王朝（前770——前256）和东汉的都城，洛阳保持着帝国非军事首都的令名，以中国东部文学文化的自然中心之姿，迥异于过去秦朝设在关中的军事堡垒般的都城。几百年来，学者和诗人把洛阳作为中国和世界真正的中心来赞颂。“中原”一词狭义上指洛阳周边，但也能指代整个中国，象征文化上的“中心”。作为精神上的首都，洛阳拥有长安无法与之匹敌的特殊地位。

上述主张在9世纪一场关于在四个世纪的分裂中真正的中华帝国在南方还是在北方的争论中被表达了出来：“今天的历史学者都把东晋（南方政权）看成非正统，这是一个大谬误。对于那些坚持拓跋（北魏）拥有‘中

国’地位的人，我的回答是风俗礼乐构成了中国的特征，缺乏这些特征则是夷狄。怎么能完全依赖地理位置呢？”[17]尽管站在不同的立场上，这位作者也承认当时大多数学者都认为一个王朝是否具有正统性取决于它能否控制以洛阳为中心的中原地区。

四川，西南部一个封闭、群山环绕的地区，对唐朝而言在经济上不像长江下游东南地区那样重要，但随着7世纪后半叶吐蕃和南诏的兴起而成为一个重要的军事中心。四川始终作为南方的一翼，配合来自鄂尔多斯高原的军队对在西域，即今天新疆的吐蕃军队进行钳形攻击。在“安史之乱”中，四川为逃亡的唐玄宗提供了一个避难的天堂，而在唐朝后期又迎来了德宗和僖宗（图1）。

但是出入四川是困难的。如同以前的王朝，唐朝维持了一个以长安和洛阳为中心向外辐射的道路网络，以便于帝国内部官员的往来和公文的传送。这些两侧种有树木的驰道由夯土筑成，其中间隆起以便把雨水排到两边。其中三分之二的驰道从首都延伸到北方边疆。然而，唐朝把这个道路网广泛地扩展到了南方，四川成为一个关键地区。穿过四川的道路把今天西南部的云南和贵州与帝国其他部分连接起来，并一直延伸到东南沿海。依靠沿这些道路和长江的贸易，四川凭自身的优势成为一个富裕的贸易中心，如同诗人杜甫所云：

蜀客多积货，边人易封侯。[18]

四川以供应贵族女性精美纺织品而著称，此外还有贵重的乐器、纸张和印刷品。[19]

除了扩展跨地域的交通和贸易网络，唐朝建立了一个快速的邮驿系统，沿道路十里一站，总共拥有1297个驿站。驿站备有马队随时做好准备，可快速换马，如果马匹缺乏，也会有受过训练的善走信差。从长安到帝国最远的地方需要8—14天的时间，于是即使是曾经封闭的四川也能定期和其他地方联系。快速的邮驿是如此重要，以至于延误期限一天就会被重打八十大板，递送公文延误六天会被责罚服苦役两年。延误紧急的军事公文可能会被处以斩刑，特别是当公文延误造成前方人员死亡之时。[20]

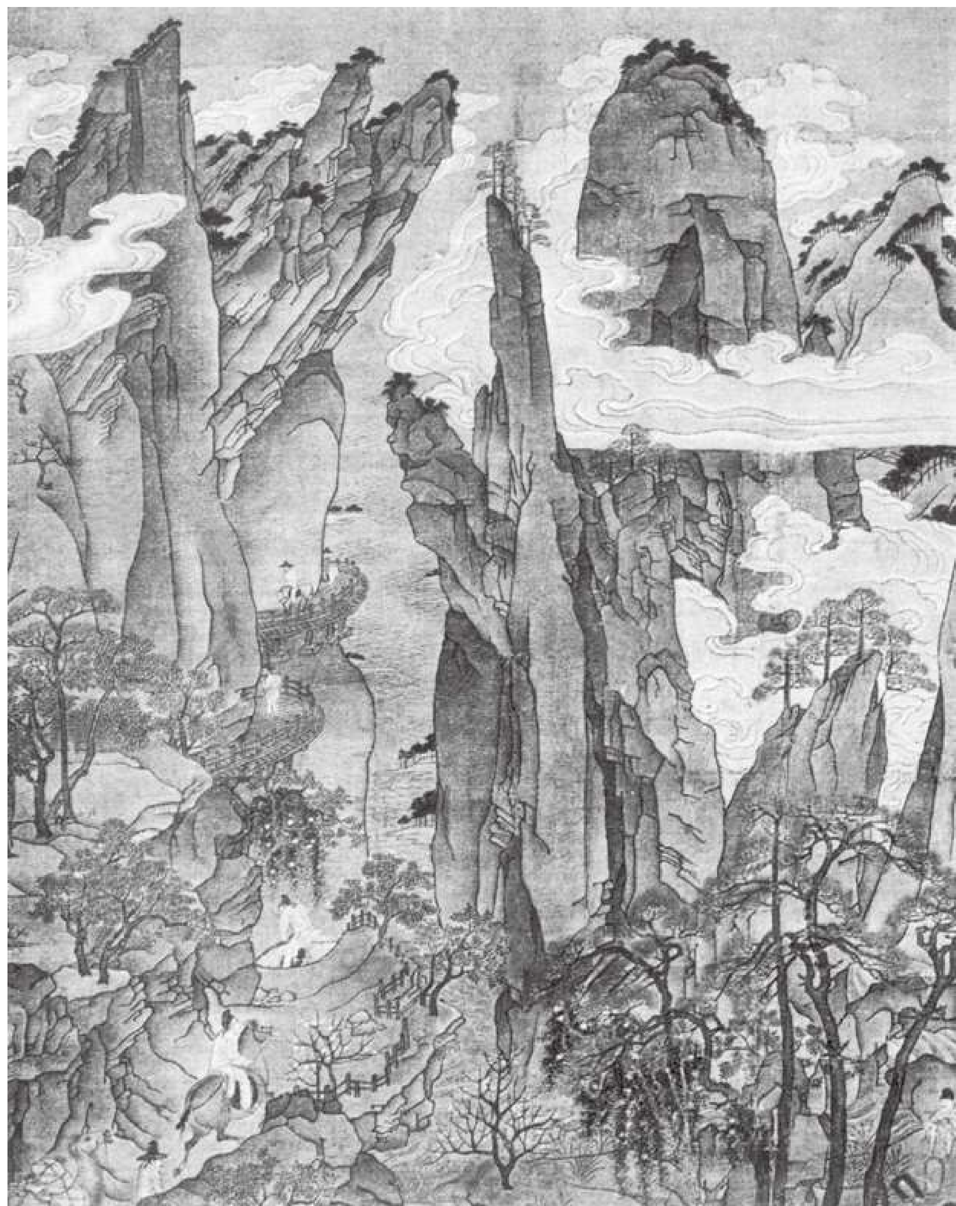


图1 玄宗皇帝逃往四川（台北“故宫博物院”藏）

秦代修筑的成都都江堰灌溉工程，使四川能生产大量粮食，养活大量人口。如同帝国其他地区，这些人口的建房和取暖导致对森林的大规模砍伐。到唐朝，覆盖四川盆地与周边山地的原始森林已经砍伐殆尽，以致农民只得种植桤木和其他速生林来做薪柴。这种情景被8世纪60年代生活在

成都的著名诗人杜甫记录了下来，他在《凭何十一少府邕觅桤木栽》中写道：

草堂堑西无树林，非子谁复见幽心？

饱闻桤木三年大，与致溪边十亩阴。

数年后他在另一首诗《堂成》中写道：

桤林碍日吟风叶，笼竹和烟滴露梢。[21]

在四川最高的山上进行的森林砍伐迫使负责修护地区脆弱的木桥和栈道的士兵走更远的距离去找合适的木材。像农民一样，士兵被鼓励多多种植能满足需要的树种。[22]

砍伐森林也发生在草木繁盛的东南地区。5世纪一名南方官员书写的奏折中提到了位于长江下游的东晋故都建康周围山上的植被被彻底地烧毁，荒地被用于栽培竹林和果树，尽管自366年起，针对这种行为的刑罚一直存在，犯人甚至可能被公开问斩。

南方

唐朝最重要的发展之一是南方稳步成为中国经济与人口的中心。这一地区兴盛的重要性与当地特殊的地理条件和气候有关。在唐代，“南方”包括长江流域及其四个主要的支流流域（湖北、湖南、江西、秦岭山脉以南的陕西、安徽南部、江苏南部、浙江北部）。这一地区多山，但降水频繁，河湖溪流很多。南方与寒冷的北方相比作物生长期长得多，适合复种。因为这些优越的自然条件，一旦南方引进最先进的农业技术和排水设施，其单位产量要比北方高得多。

在唐代，除四川之外，长江两岸的人口和农业集中在中下游。长江中游以洞庭湖和鄱阳湖为地理标志，沿江还有很多小一些的湖泊和沼泽湿地储蓄过度降水产生的径流。长江三条大支流注入这些湖泊：汉水、湘江、赣江。过赣江后，长江流速放慢，变得开阔，以致对面的河岸都看不到。江水入海口处的沉积物形成了巨大的三角洲，并继续以每70年1.6公里的速度向东海移动。[23]冲积而至的土壤中的水一旦完全排干，就会变得极为肥沃。唐朝长江流域的农业可能只集中在河谷、下游三角洲以及中部低地

大湖周围的沼泽地，而不是山坡。

如同长江流域，遥远的东南沿海（大约相当于今天的福建省）虽然多山，但其河谷土地肥沃。当地首次受中原影响是由于汉朝崩溃后有许多迁移到此的移民，但当地直到唐代都人烟稀少。直到8世纪当地都不受唐朝廷的重视。如同四川，这个区域与世隔绝，与帝国其他省份之间被山脉分隔，唐朝末年福建地区脱离中央控制成为独立的闽国。[24]因为富有天然良港，这一东南沿海地区比中国其他地区更依赖于渔业和国际贸易。最终这里建立了和日本以及东南亚的紧密联系，在中国与外部世界的贸易中扮演了重要角色。在唐将亡之际，这种贸易变得尤为重要，在其后的几个世纪里一直如此。

西南地区，包括今天的云南省和贵州省，只在18世纪和19世纪才有汉人移居。在唐代，当地逐步被新兴国家南诏统一，并在唐帝国和吐蕃之间持续不断的外交与军事冲突中成为一支重要力量。[25]这个区域多山，其低地覆盖着热带丛林。唐代数十个不同部族分据当地，其中很多直到今天仍是中国的少数民族。

及至唐朝，“南方”在中国文学作品中通常被描绘为遍布丛林、沼泽、瘟疫、毒草、野兽的危险奇异之地，是众多被贬黜的官员一去不复返的流放之地。虽然在唐代这些意象依旧不变，但“南方”一词所指代的地域范围稳定地向赤道移动。在汉代，这一词语主要指长江流域，到唐末则相当于今天的福建、广东、广西。这一转变反映了汉人几百年来持续南移以及他们带来的地形景观的改变。[26]

南方主要的环境问题不是干旱和洪水，而是蚊虫滋生的低地过度潮湿，不适于耕种。随着更多的汉人移居当地，他们修筑大大小小的排水工程，经历了几个世纪之后把广阔的湿地变成农田。朝廷听任地方的大地主控制排干的沼泽和灌溉农田，只是有时对水利工程提供建议，或为定居沼泽地带的人免税，后者是为了帮助在朝廷上有权势的大族分担风险。结果，南方的地主在引进开发新土地和改进生产的农业技术上发挥了更大的作用，建立了更大的、生产能力更高的庄园。与北方地主相比，他们对地方社会的影响力更大，这种区域性差异在中华帝国晚期一直持续。

南方地主的地位之所以高，与当地特殊的治水方式有关。在北方，国家通过修筑和维护大坝来控制洪水，而当地灌溉系统的水源来自河流支流和农夫挖的井。介于黄河和长江之间的淮泗流域与长江中下游流域的生态环境迥异，因此需用完全不同的方式控制水利。在中部，缓慢流动的河水通常被堤坝拦住，形成水库，那里水闸放水进入小一些的运河，再利用重力作用让水流入田地。相反，在长江流域，最重要的技术是把过多的水排到人工水池，需要时可再从水池中抽出。堤坝不仅用来控制洪水，也用来开垦

低地。在地方大族主导的大规模私人组织的管理下，这样的工程可以依靠小到几十人、大到几千人的集体劳动轻易修建。

唐代文献主要记录社会最高层的活动，关于地方豪族部曲对南方的持续开发的记录付之阙如。即使如此，仍有少数证据被保留下来。唐代人口数据主要反映了都市人口的状况，而且受限于当地受国家控制的程度。即便如此，长江下游的入籍人口在唐朝前半期增长了几倍，据此推测农村人口应该也有巨大增长。这种情况只有在更多的土地被开垦为耕地的条件下才有可能出现。唐代史书也罗列了遍布长江下游的几十个水利工程；在唐朝的前半期它们增长的速度很可观，在唐朝后半期甚至发展更快。虽然其中的大型水利设施是由国家组织兴建，但提到的小型设施也很多，而且大多肯定是由地方主导修建的。政府对东南地区粮食的依赖日益增长是另一个可以表明本地生产力不断提高的证据，虽然越来越多的粮食被运往北方，南方地区仍然可以养活本地人口。[27]

地方大族对发展南方经济起核心作用的最明显的证据来自“安史之乱”后的时期。在中央政权比以前更加虚弱和困顿的时期，南方兴修水利的速度反而加快了，尤其是太湖周边区域。当地多沼泽，多河流，适于建设受地主欢迎的复合型小规模水利设施。在被大运河穿越的长江下游与淮河流域，政府官员想要集中所有可能的水源供应运河，以保证向北方的粮食运输，而当地农业经营者期望把尽可能多的水用于灌溉，他们之间经常发生争执。这种利益冲突再一次显示出政府优先考虑满足漕运系统的需要，而南方灌溉系统的维护主要是地方豪族的工作。[28]

随着唐代生活在南方的人口数量增加，稻米成为帝国主要的粮食作物。虽然北方培育了可在旱地栽培的品种，稻米生长的最佳环境仍然是南方潮湿的水田。水稻种植的特性至少以两种方式对社会秩序造成了影响。首先，因为水为农作物输送养分，相比于土壤质量，种植的成败更取决于水的质与量以及用水的时机。因此即使在水源丰富的南方，也必须要建造、操作和维护复杂的灌溉工程和水利设施。这一必要性鼓励了地方精英勇于创新和实验，并且要求他们具有相当的领导能力。其次，水稻种植要消耗大量劳动力，因此高度依靠农民的勤劳与技巧。保持水深一致、整地、养护水堤需要持续的劳作。插秧最为费力，因为要求农民对插秧时间和秧苗间距有精确的掌握。因此，在唐代，经验丰富且生产力高的农民对南方农业经济来说价值巨大。[29]

漕运

在唐代若想以可接受的成本来远距离运输粮食和其他大宗货物，除漕运之外别无他途。在北方，主要的河流系统数量很少，且需要经常挖去淤泥。

但即使通过疏浚，运河仍然是如此曲折浅狭，以致要挖掘人工运河来代替天然河道。北方的降水并不充足，当更多的水流入灌溉渠以种植粮食，更少的水流入河中承载装满货物的驳船，结果便是唐朝前半期北方水运发展有限。

这种限制的一个后果是降低了军队大规模移动的能力。唐初与唐末的流寇能够在地域间大规模转移，抢光一地后再移至下一地，官军则不能如此。为了供应一支由多达几万甚至10万名士兵组成的军队，需要来自粮仓和其他储备设施的定期粮食运输。军队规模越大，越需要停留在漕运所及的范围内，因而机动性也就越弱。[30]

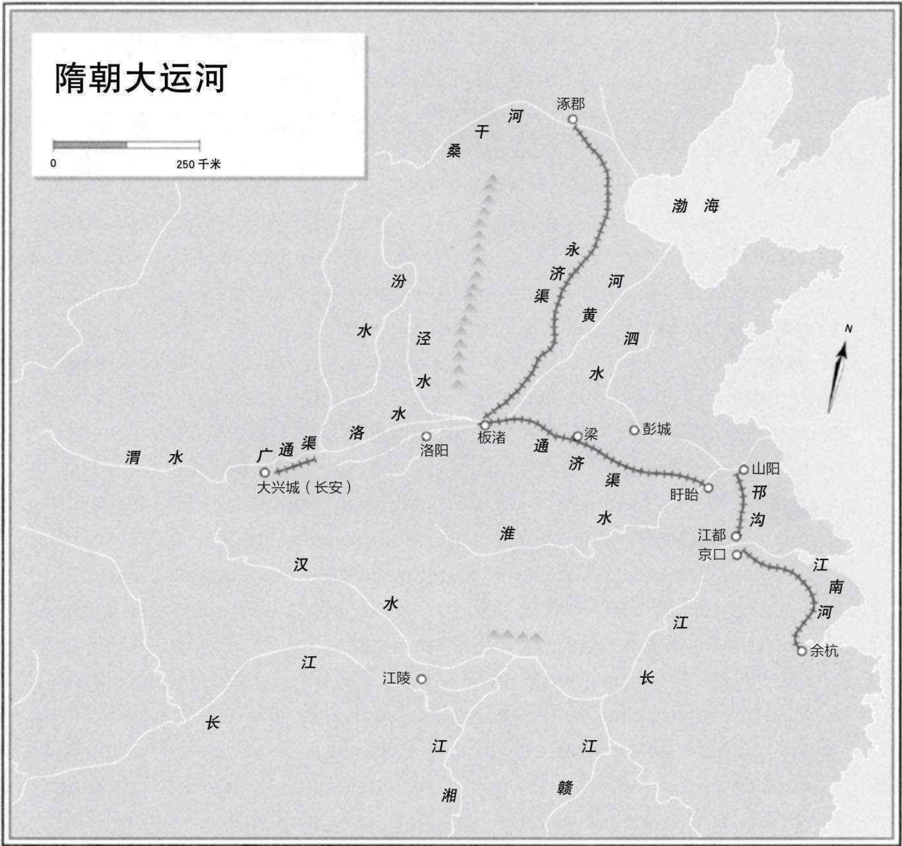
但是受限的漕运造成的最重要影响是各个城市只能依靠其周边地区生产的农产品，这延缓了农业专业化的发展。唐以前的帝国基本都只重视区域性发展，每个地区致力于满足其自身的需求。长途运输的对象只有运往中央的贡品或是满足精英需求的奢侈品。然而，随着大宗货物远距离运输的兴起，一个地区可以致力于生产其他地区缺乏的产品，通过贸易获得高额利润，之后再用获得的利润购买谷物和布匹等必需品。漕运的改善是大规模生产的前提条件。这一时期内商品生产空前繁荣，有学者将这一时期内发生的经济增长称为“中古经济革命”。[31]

为了改善北方水上交通，供应大兴城（长安）的朝廷之需，隋朝皇帝花费了大量精力和财力开凿大运河，并在漕运线的关键位置设转运仓。转运仓既可存储粮食，又可在河水和劳动力充足之时进行季节性输送。584年隋朝开国皇帝杨坚为了将富饶的黄河平原的物产输送到人口过多的首都（见地图1），疏通了一条汉代的旧运河。该运河与渭河平行，但很容易淤塞，还会季节性断流。大运河的第二段通过通济渠将洛水和淮河相连，再由邗沟连接淮河和江都（今扬州）附近的长江。作为隋朝第二位统治者隋炀帝杨广重建洛阳的努力的一部分，开通通济渠的工程自605年开始。运河第三段很大程度上也是沿着前代运河路线，始于京口（现代镇江）附近的长江，沿江南河到杭州湾头的余杭。

大运河的最后一段为永济渠，起于洛阳附近的洛水、黄河交汇处，向东北流往今天北京近郊。永济渠开凿于608年，大运河各段中唯有永济渠包含有重要的新开凿的渠道。它把东北部地区与中原连接起来，再和南方连通。[32]因为永济渠通过东北部干燥地区时，一直保持适合航行的水位是很困难的。开挖新运河灌入更多的水，在夏季会由于径流作用导致更严重的土壤流失，同时也会加速泥沙淤积。几个世纪以来，人们修筑了水库和补给水道以避免运河堵塞，但是难以预知的洪流持续对北方冲积平原的生态造成严重破坏。[33]

大运河因此连接了中国几乎每个区域，诚如7世纪官员崔融所描述的：“且

如天下诸津，舟航所聚，旁通巴汉。前指闽越，七泽十薮，三江五湖，控引河洛，兼包淮海，弘舸巨舰，千轴万艘，交贸往还，昧旦永日……一朝失利，则万商废业；万商废业，则人不聊生。”[34]



地图1

唐玄宗下令对大运河大力修整，并于736年完成。此后20年间，黄河冲积平原多余的粮食大量输往长安以供京师之需。这种供应模式与西汉时的类似。然而，在“安史之乱”后，东北部地区被独立或半独立的节度使控制，他们扣留进京税粮，而中原地区忠于朝廷的地方官员及其军队消费了当地所有的粮食，唯有东南地区有余粮（主要是大米）可供输出。因此，在“安史之乱”之前只是作为一种有益的补充手段的大运河，突然成了不可或缺的生命线。763年之后，所有中华帝国都城，除了南宋这一例外，都通过内河航道进行漕运来获得供应。

长途大宗贸易的兴起给行商们带来了新的生活方式。他们生活在自己的船上，沿着运河游走，四处寻找获利的良机。这种生活方式在那个时期成了诗歌的题材，甚至成了行商的典型形象。很多晚唐有名诗人都写过以类似于“贾客乐”为题的讽刺诗。张籍的《贾客乐》即为其中一例：

金陵向西贾客多，船中生长乐风波。

欲发移船近江口，船头祭神各浇酒。

……

秋江初月猩猩语，孤帆夜发潇湘渚。

水工持楫防暗滩，直过山边及前侣。

年年逐利西复东，姓名不在县籍中。

元稹和刘禹锡都写过同名诗篇，但最知名的例子是白居易作于808年题为“盐商妇”的叙事诗：

盐商妇，多金帛，不事田农与蚕绩。

南北东西不失家，风水为乡船作宅。

这些诗有着共同的主题，即商人为逐利往返于帝国各地的水上冒险活动与农夫扎根于当地面朝黄土辛苦工作而勉强糊口之间的对比。[35]

除了催生拥有独特生活方式的新社会阶层，长途水运的发展使很多城市繁荣起来。这些城市为上千艘大船的移动增加新船坞码头和其他设施而发生重组。此方面的典范是长江下游的江都。江都以前是一座中等规模的城市，后来一跃成为大运河的枢纽和全国的经济中心，晚唐有“扬一益（四川益州）二”的说法，即可证明这一点。经过江都的船只来自帝国各地，包括四川、广东、福建和今天的越南。甚至自长安去四川的旅行者也经常先到江都，然后溯江而上。远洋船只来到此地，把唐代庞大的内航水路和外部世界连接起来。[36]

“内部”领域与“外部”领域

从秦朝于公元前221年统一中国之后，帝国的统治区域基本可由两条大河的水利系统确定边界。在“内部”区域，人们过着以农业和城市贸易为基础的定居生活。这一地区外面，北方和极西的部落（今天的内蒙古、甘肃和苏联的中亚部分）依靠游牧迁徙过活，新疆地区从事绿洲农业和贸易，东北部的部族采取农牧业混合经济，并进行山林采集。中华帝国经济结构的核心是一个依赖于粮食和布匹税收收入的城市网络，这意味着“外部”绝不会和“内部”牢固地结合。朝廷不能从这些非农业地区获取足够的收入以支持驻军和管理的成本。

很早就有文章描述中国本土与外部世界之间的差别。直接统治的内地对应着经典的《禹贡》所描述的世界，《禹贡》可能是公元前400多年战国时期的作品。这一文本把两个大河流域按特产划分为九个区，称为“九州”，“九州”逐渐等同于全中国。《禹贡》结尾处提到了一个更广阔的世界体系，天子位居文明中心，人民生活在以天子为中心的同心圆上，与首都距离越远，则愈加野蛮。

这一同心圆体系在战国晚期和西汉遭遇了来自一个扩大了的世界观的挑战——九州只是一个更庞大的大陆的一角。雄心勃勃的统治者，如秦始皇，接受了这种扩大的世界观，以此来合理化他们的扩张。然而，在汉代，当朝廷把包括《禹贡》在内的儒家经典确立为正典之后，文人和廷臣对军事扩张的怀疑态度日益增强。因此，九州体系被普遍接受，即文明的中心直接由帝国治理，半文明的民族环绕四周，再向外则是真正的蛮夷。[37]

汉朝之后的几个世纪里，中国与东北部地区、北方、西北的外部领域的关系改变很大。4世纪之后，统治全部或部分黄河流域的王朝都为外族所建。中国本土之外的北方世界与国内政治秩序开始有了千丝万缕的难分难解的联系，最重要的是很多军人与统治者出身于此。自汉朝后期开始直到唐代，非汉族人口持续内迁导致了民族结构的改变。一些现代学者估计，在唐初，非汉人移民占帝国总人口的7%，占北方人口的12%——14%。唐朝后期这一数字估计在10%——19%之间。[38]

不过，“内诸夏而外夷狄”的二分法世界观仍然是有影响的。大多数唐代文人把异族与异文化和外部世界联系起来，而中国则以《禹贡》描述的九州为中心，并且需要遵守一系列的文化规范。对于很多有文化教养的人来说，华夷之别根植于宇宙秩序之中，如同7世纪后半叶宰相狄仁杰所云：

> 臣闻天生四夷，皆在先王封域之外，故东距沧海，西隔流沙，北横大漠，南阻五岭，此天所以限夷狄而隔中外也。[39]

考虑到对内外做简单的区分明显不符合唐代的实际情况，因为大量异族不仅生活在边疆区域，也生活在中国的大城市里，唐代文人发展了一套复杂的词汇来区分中国本土与那些仅仅由帝国统治的地区，包括今天的内蒙古、新疆，甚至四川西部的一部分，均被认为属于后者。以白居易为首的文人认为即使失去这些异域土地也无伤大雅。

642年在朝廷讨论如何处理刚刚征服的高昌（接近吐鲁番，位于新疆）时，褚遂良的说法最清晰明确地说明了真正的中国领土与唐王朝暂时领有的土地之间的区别：

> 臣闻古者哲后临朝，明王创制，必先事华夏，而后夷狄，务广德化，不事遐荒。是以周宣薄伐，至境而反。始皇远塞，中国分离。……陛下诛灭高昌，威加西域，收其鲸鲵，以为州县。……此河西者，方于心腹；彼高昌者，他人手足。[40]

在这一对经典的二元世界观的描述中，古圣先贤确定了中国本土与外部世界的划分，暴君秦始皇的罪行是在领土扩张中混淆了这一根本区别。

大多数文人学士认同这一理想化的世界观，很多对中国保持疑虑的胡人也赞同这一点。不过，有些重要的唐朝政治家，例如著名的太宗皇帝，提倡一种包容性观点，即所有民族最终都将纳入中国。他和一些后继者们试图让突厥人和其他部族融入帝国。但即使包容性观点的支持者也认为汉人和异族之间的基本差异将会保留，尽管事实上他们都居住在帝国的疆界之内。这一看法使唐太宗宣布自己为天子兼天可汗。这条信息清晰地显示：以皇帝为最高统治者的中华道德政治体系不适用于突厥人，他将以不同的方式对其实施统治。虽然两者能够生活在同一个单一帝国内，但他们的共同点只有一个，即他们的统治者为同一人。君王因能力超群，足以超越中华帝国本土与外部世界的明确界限而同时受到双方的称颂。[41]

这一划分在制度上以“羁縻府州”的形式明确表达出来。羁縻府州如同汉代的“属国”，是相对自治的区域。在唐的疆域内定居的异族由其部族首领管理，唐朝册封这些首领并授予官职。虽然他们有义务服从于帝国并有时提供军事力量援助正规军，但他们通常不采用“齐民编户”的管理方式，也不需缴纳同样的赋税或服劳役。羁縻府州是唐朝和真正的化外“蛮夷”之间的缓冲带，临时所建，经常缺乏清晰或固定的边界。这些异族来而复去，随着大唐势力的消长不时改变居住地。他们多居于边疆，标志着从定居农业向游牧生活的过渡。

为两种类型的人民所设立的两套平行管理系统，被8世纪的唐代地理学家

当作建构世界的原则："中国以《禹贡》为始元，而外夷以《汉书》为源头。前者记录了疆域区划的扩展与收缩，后者叙述了番部的盛衰。"[42]除了关注秦始皇的罪行，作者为针对中华和夷狄的平行社会管理形式列出了两种独立的文献资源。以此方式，他将中亚和北亚纳入华夏世界，而并不模糊在建构这一世界的同时内外两部分之间存在的清晰区别。

第2章
从开国到内乱

9世纪的诗人温庭筠回顾了隋朝的衰落，他作诗描述了隋炀帝杨广放弃北方，沿河和运河南下，最终在那里遇害的史事，他在《春江花月夜》中写道：

杨家二世安九重，不御华芝嫌六龙。

百幅锦帆风力满，连天展尽金芙蓉。

珠翠丁星复明灭，龙头劈浪哀笳发。

……

蛮弦代雁曲如语，一醉昏昏天下迷。

四方倾动烟尘起，犹在浓香梦魂里。

后主荒宫有晓莺，飞来只隔西江水。[1]

在温庭筠创作的年代，长江流域下游盆地已经是唐朝经济的基础，但在诗中他将南方写成是一个芬芳梦幻的陷阱，吞没了好几位失败的皇帝。正如推翻秦朝的项羽所做出的回到南方家乡的决定使之注定要败给占有关中的汉朝创始人刘邦，隋炀帝南巡而把关中留给敌人的决策也确保了他的对手们的胜利。

虽然温庭筠对于危险的南方的观察更多展现了9世纪诗人的思维定式而非当时的政治现实，但隋末唐初关中的战略据点，提供了比富有的南方更安全可靠的防御基础，这依然是事实。[2]唐朝在西北地区建立，及此后逐步扩张，这是关中在中国历史上最后一次成为帝国的龙兴之地。

唐帝国的巩固

613年发生的叛乱使隋朝分崩离析，此时未来的唐朝创立者李渊还是一位太原留守（地图2）。他的家族来自边镇且几乎可以肯定是混血，自其高

祖之后便世代为将，李渊担任军职也长达10年。[3]在太行山掩蔽下，李渊韬光养晦了数年之后，于617年攻陷了隋都大兴城。接下来的几年里，他接受隋恭帝禅让，开创唐朝。

起初，李渊的新王朝只控制关中。东北部地区、中原和南方仍旧被其拥兵数十万的对手占据。[4]经过主要由皇子李建成和李世民领导的五年平叛战争，最后一个对手被打败。直到628年武装抵抗才彻底平息，但在624年形势就已十分安全，李渊能够解散大批军队而只把剩下的士兵统合在一起。新的军制把全国分为633个军府，每个军府统领800—1200名士卒，这些军府大多数镇御关中。李氏家族及其支持者承袭建立王朝的经典方式，即寻找超自然的预兆，举行庄严的皇家仪式。他们受到大部分道士的积极支持，因为道士们追随道教创始人老子留下的古老信仰。老子姓李，因此同姓氏的君王被认为会如“救世主”一般带来道教的千年王国。[5]

尽管628年公开的敌对活动结束了，但仍有很多地区不完全安宁。从过去几百年的政治动荡中幸存下来的华北地方精英将追随者聚集在坞堡，仍旧据此抵抗新王朝。在唐朝初期的几十年里，政府在全国设立了43个总管府，试图在关中之外恢复秩序，但各总管府间有大块空白区域，完全没有唐朝的军队。通常地方势力名义上从属于总管府，但当皇帝考虑分封皇室宗亲领地时，赏赐给他们的土地不会包括这些地方。这说明这些地方并不真的在唐王朝行政控制之下。[6]



地图2

除了重建帝国的安全，唐朝前期还需要恢复财力。面对被战争掏空了的国库，政权为了保证税收的稳定流入，重建由国家授予土地的均田制。唐朝通过建立一套府和州的体系，成功地为均田制正常运行提供了有效率的地方行政。为了稳定自隋朝末年因贬值和私铸而崩溃的货币，621年唐政府开始铸造铜钱。755年，在“安史之乱”前夜，政府有11个铸币厂和99个铸造炉可生产铜币。尽管有这些努力，钱币短缺在整个唐代都持续困扰着国家，在很多情况下，交易和纳税的媒介是布帛而非钱币。[7]

新王朝遭遇的另一个问题是突厥帝国对中国西部和北部的武力侵扰。自6世纪起，突厥人统治了中国北方的草原，使自己成为隋朝外交的焦点。在导致隋朝崩溃的内战中，突厥人期望使中华帝国继续分裂和虚弱，因此挑动不同的军事集团相互作战。当唐朝内部反对力量衰弱时，突厥人从623年开始接连三年发动大规模入侵。唐朝创建者李渊试图通过向突厥纳贡来

减轻压力，但这阻止不了入侵。[8]

李渊的次子李世民于626年发动政变杀死兄弟、囚禁父亲后，北方边疆的形势开始改变。李世民曾在平定东北部地区和中原的过程中展示出优秀的军事才能。他（其庙号唐太宗广为人知）起初延续其父亲的纳贡政策以阻止突厥入侵。但在627年突厥人分裂为东西两汗国，内部发生了反对可汗的叛乱，同时一场严重的暴风雪杀死了突厥人的牧群，这是唐朝的福运，给了太宗可乘之机以摧毁东突厥帝国，并把唐朝自己的突厥盟军安置在边疆。630年，他们尊太宗为“天可汗”，明确承认太宗在汉人边疆之外有权仲裁争端。太宗很快把投降的东突厥人安置在鄂尔多斯高原，实施了鼓动控制着从玉门（今天甘肃的玉门关）到萨珊波斯大片疆域的西突厥帝国内部发生内战和叛乱的政策。642年西突厥可汗臣服唐朝，唐朝宣布了其对中亚的至高无上的统治权。

太宗对突厥的胜利是他在位期间的重大成就，但在中国他最被称道的原因与其说是他在位时的表现，不如说是唐朝之后的历史。下一位君主高宗皇帝被皇后武氏控制。武后受到中国历史学家的猛烈批评，因为她是中国历史上唯一妄图称帝的女性。690年，她改国号为周，直到705年才被推翻。中宗皇帝重登大宝，但他无能统治的五年是由其妻韦后把持朝柄。韦后饱受史家谴责，被冠以毒杀亲夫之罪，但没有实证。712年，唐玄宗夺取政权，其漫长的统治标志着唐的极盛。然而，他晚年的昏聩引发了756年的“安史之乱”，从此王朝再也没有完全恢复。因此，太宗时代经常被单独提出，太宗被形容为中国历史上最强大王朝的真正成功的统治者。

中国历史学家因太宗展现了卓越的儒家美德而纪念他，这是他为了抵偿夺取王位的血腥不孝行为而采取的政策。他早年献身于高度勤勉与节俭的政治统治，选拔了大批文武官员，重视并采纳他们的谏言。太宗统治期的年号“贞观”（627—649），故史称“贞观之治”，在后来中国历史上成为“好的统治”的同义词。然而，到7世纪30年代，太宗开始自觉皇位稳固，便停止了对德行、节俭及其他优秀品质的倡行。太宗统治的最后20年充满了与官员的争吵，甚至他自认为最为成功的外交政策也因对朝鲜半岛高句丽政权发动的几次战役中遭遇的灾难性失败而黯然失色。649年太宗的及时薨逝使他免于重蹈上一位入侵朝鲜半岛的皇帝隋炀帝的覆辙。[9]

在太宗统治结束之时，华北平原大部分地区仍旧被地方势力实际控制。军府和军队仍然集中在关中和其他早前就被唐朝控制的区域。尽管两次制订计划，太宗还是不能去东部平原上的泰山完成封禅祭祀仪式，因为在当地缺乏安全保证。此外，尽管付出重大努力规范地方行政和登记户口，现存记录表明在太宗统治末期，唐朝控制的人口仅是隋朝的三分之一，刚超过其父皇统治时期。中国大面积土地仍然不属唐控制。[10]

高宗皇帝（649—683年在位）统治时，武则天（武曌）的权势明显上升，她由妃子晋升为高宗的第二位皇后。尽管高宗主要追随其父太宗的政策，但也有一些重大改变。他主持了唐律的修订，颁布了建立在新的亲属关系原则上的全帝国范围的氏族谱。在对外事务中，尽管继续统治突厥人开支很大，高宗仍设法在668年征服高句丽。该国统治者的死给唐朝提供了可乘之机，唐朝形成了和新罗的联盟，放弃了过去以陆地为主的进攻，改以跨海穿越百济（地图3）。然而，这些外交成果被证明是转瞬即逝的。[11]



地图3

7世纪50年代中期以后，武后开始执掌朝政，自其丈夫683年死后到705年退位期间，她以孀居的皇后和开创自己王朝的女皇的身份进行统治。尽管这一时期很长很重要，但除了一些碑文和佛教文献，关于武后的活动我们只掌握了很少的可靠且有用的资料。资料缺乏的原因是武曌是女人，而所

有关于这一时期的记录都是男人编著的，他们不仅是其政敌且将其政治生涯视为对自然的扭曲。虽然现代历史学家完全知道历史记录的不可靠，却仍旧无法跳出充满敌意的成见。值得尊敬的《剑桥中国史》的作者，在指出历史记录的偏见后，仍然毫不怀疑地接受了武后为嫁祸某个敌人而谋杀亲子，处死人之前先毁损其肢体（对于女性统治者在位期间的此类描述已经成为老生常谈），豢养大量面首（另一个陈词滥调），迷信且易于受巫术的操纵（传统女性都有的毛病），以及很多其他此类诋毁。

虽然不能证明其中哪些事件没有发生（如何证明一个否定的观点？），但历史学家也没有任何证据能让他们相信这些事是真的。不幸的是，这就意味着唐朝廷这段60年的历史将完全空白。[12]不过历史记载确实证明了一件事，那就是针对武后的憎恨达到了很高的程度。武后长时间执政充分说明了她的才智和决心，也暗示了在一个充满永远不会善罢甘休的敌人的世界里，为了生存，她的某些残酷做法是必要的。

虽然这一阶段的朝廷政务保持不透明的状态，但仍旧能够通过公开活动进行探究。最重大的事件之一是迁都洛阳。太宗统治时期朝廷至少三次暂时迁往东都，原因是长安的食物和其他供应紧缺。657年，洛阳被设为永久性的东都，在高宗皇帝治下朝廷曾至少七次迁往洛阳。684年，寡居的武后控制了其子的朝廷，为自己的祖先建立七庙，这是从古至今只有皇室才有的特权。她大赦天下，宣布洛阳为神都。废黜儿子睿宗后，她正式在690年建立了一个新王朝，迁都洛阳，直到705年李氏家族的支持者推翻她之前，洛阳一直是帝国首都。

至少有两个原因导致迁都洛阳：第一，把朝廷从唐朝统治中心迁出，离开李氏的支持者。第二，从与全国交通和贸易的方面看，洛阳的位置比长安优越。坐落在大运河畔，洛阳较容易与向南的贸易路线和向东北的交通线联系起来。相反，长安与中国其他地区的唯一联系是常常淤塞和干涸的河道与运河航线。虽然唐朝再次把长安定为首都，但之后的皇帝仍然经常被迫把朝廷迁往洛阳。[13]唐朝崩溃之后，长安（今天的西安）衰落成为省会级别的城市，几乎不具有政治重要性。

除了具有前瞻性地把首都迁离长安，武后的统治也标志着统治者和官僚群体两者之间关系的改变。某些历史学家认为，她通过新近建立的考试制度征募官员，依靠科举弱化原有的世家大族和关陇贵族的势力，让寒门士子充斥朝堂，他们要完全听从她的意志。在其统治期间确实有很多高官来自东部和东北部，他们通过科举进入朝廷。[14]然而在整个唐代，科举考试是一个非常途径。与前后的统治者相比，武后较少通过科举提拔官员。她还有其他办法弱化官僚群体的权力，建立一个专制的政体。

首先，就像唐朝开国皇帝李渊一样，武后设立了大量的新职位来满足自己

的盟友，同时使用皇权定期解除宰相职权。最初，宰相的头衔只授予三省长官，但有时也被授予任其他官职者，有时多达15人。在太宗统治早期，宰相高度团结，使之能够挑战皇帝的权威，太宗似乎允许，或者说甚至鼓励这种行为。到武后统治末期，她撤除了五分之四的宰相，把很多宰相流放或处死。她也发展了一个奖励合作者的弹性体制。

在官僚机构之外，武后发展了一个由非官员的文人谋士组成的“北门学士”，它类似于今天的智库，负责起草诏令，创作大量文学作品后署上武后的名字，制定政策。有时官僚群体表现出不服从，北门学士就代之讨论和起草政令，这些工作对构思和执行帝国法令是必要的。依靠他们对女皇的态度，现代学者对这一群体的描述差别很大。他们用“在暗处的”“秘密”的秘书处或是翰林院（由一群没有行政职务却参与政府活动的学者组成）的前身等说法称呼这一群体。在历史上，翰林院的兴起被认为是向有效率政府的转变。[15]对女皇谋士们一个更准确的称呼可能是以汉朝及其之后的模式称其为“内朝”。武后的政策部分上是权力向中央转移的重演，这是到那时为止中华帝国历史的周期性特征，部分又是她现在需要树立自己对对立官僚群体的权威，后者也参与到了中华帝国专制体制的长期发展中。

武后统治时期，朝廷关于对外政策的争论很激烈，特别是困扰了中国统治者百余年的高句丽问题。也是在这一时期，中国人第一次遭遇开始蚕食中亚的吐蕃人势力的扩大，他们从670年开始侵入中国疆域的西陲。从670年到680年，中国人丢失了塔里木盆地和四川盆地的几处战略要地，在695年吐蕃对长安以西的一支中国大军发起了一场致命的袭击。同年东北部地区先前的盟友契丹和复兴的东突厥发动叛乱，他们的入侵导致了边疆多处危机。武后及其政府努力在突厥人中制造分裂，经过两年的大规模动员，击退了契丹军队。在战争之后，她在北方和东北方建立了永久性的藩镇，这是她统治期间防务方面最大的创新，但给唐朝造成了长期的灾难性后果。[16]

推翻武后和其子中宗（705—710年在位）的复辟并未让李氏家族迅速重掌权力。接下来的七年里，朝廷继续由一群强势的女人及其党羽控制。这些人包括中宗的妻子韦后和韦后之女安乐公主。但最主要的是武后之女太平公主，她在整个时期都在朝廷上掌权，有时与表兄武三思联合，有时则与包括上官婉儿在内的一群女性结盟，有时则孤军奋战。

在710年中宗死后（可能是被毒死的），之前被武后废掉的儿子睿宗皇帝重获皇位。然而，因为没有实权以及一颗彗星带来的不祥预兆，心灰意冷的睿宗在即位两年后就决定让位于自己的一个儿子。太平公主不能劝阻睿宗退位，而且害怕新的权力平衡对自己不利，于是她先是试图毒死新皇帝玄宗，接着又企图推翻他，扶睿宗的小儿子登基。这些举动失败后，她被

迫自杀，从而结束了中国史无前例的女性统治期。[17]

玄宗皇帝的统治和“安史之乱”

传统上中国历史学者把唐玄宗统治的最初10年视为唐朝统治的一个高峰，一个可与太宗时期相提并论的新的黄金时代。他们记载了一位勤勉的统治者与优秀大臣合力工作，在经过60年的女人统治后重建有效的政府。这也是中国历史上最伟大的诗人们创作诗篇的年代。但在唐玄宗统治晚期，旧戏重演，年迈的皇帝陷入另一个有野心的女人的魔力之中。皇帝把国家事务丢给了一个不可靠的丞相，自己则陷入温柔乡里。管理不善的政府招来了一场灾难性的军事叛乱，这使得受宠的妃子死去，皇帝退位，唐朝则几近崩溃。

对玄宗统治的传统论述不仅建立在仇视女性的道德立场和文人学士自我吹嘘之上，而且对玄宗统治的两分法也不是最好的分析方法。一个更合适的框架把这一统治期分为三个时期：第一个时期，从玄宗712年登基直到720年左右，在人事和政策方面大体上是武后时代的延续；第二个时期，720年到736年，以关中大族在朝廷中的再起和官僚体制之外的专使的首次出现为特征；最后一个时期，从736年到756年“安史之乱”爆发，除了传统史书描述的皇帝不理朝政，先后两位宰相独掌大权，派系兴起之外，还有军队完全职业化，军事长官获得高位，唐朝的对外政策逐渐转为防御。[18]

在这三个时期的第一阶段，玄宗皇帝手下所有重臣和为首的谏臣均来自帝国的东部和东北部，他们都是在武后时期经科举上任的。玄宗皇帝登上皇位的时候，科举越来越被看成是通往最高职位的“捷径”，这使得唐朝官场内京官和地方官的对立加剧，尽管后者的官阶高且薪俸充足，但仍被看作是一种放逐。大多数有抱负的官员拒绝到地方任职，尽管有诏令以及皇帝和大臣施加的压力。此外，各位皇后把大量官员塞进朝廷，这是弱化官僚体系反抗的方法，在一些情况下，则是通过卖官鬻爵来增加政府收入。虽然玄宗统治早期的大臣们认识到了这些问题，却找不到办法解决。

和武后相比，玄宗第一阶段的统治有一个重要转变，即颠覆了武后短期用相的政策。玄宗一次只任命两到三名宰相，其中一位明显是主要的，并允许他们任职多年。皇帝对重臣的尊重，以及他愿意让宰相们在决策和制定政策方面有真正的角色，可能是玄宗早期统治被广泛传颂的最重要原因。这一政策是否改善了政府的机能尚不清楚。王朝遭遇的主要问题，例如自然灾害，通货贬值，隐匿人口引起的赋税损失，以及在边疆威胁日益增大下原有军事体系的日益衰落等，所有这些问题都未得到解决。

玄宗统治中期，从720年到736年，以关中大族复兴成为朝廷重要力量，以及在正常的官僚部门之外几个领域里专使的出现为标志。关中精英的卷土重来相对短命，对朝廷之外的发展缺乏影响。如果说武后从东部和东北部提拔人士是为了制衡李氏家族对西北地区支持者的依赖，那么玄宗的统治可能仅仅标志着对早期政治的回归。另一方面，帝国主持编写的士族总谱部分证明了旧的西北大族恢复了之前的显赫地位。我们最可靠的证据来自朝廷委任的一个又一个职位，玄宗从武后朝廷中继承下来的官员被从西北提拔上来的人代替，及至729年，每一个朝中要职都被关中人士填补。[19]

对于唐朝后期历史而言，更重要的是在正常的官僚体系外任命专使的新制度，授予专使处理关键事务的大权。最清楚的早期例子是宇文融被任命为检括逃脱政府记录的户口的监察御史。他成功使80万户及其土地于8世纪20年代初期入籍，这一功绩有助于帝国财政稳定。负责水陆运输的转运使裴耀卿负责改善大运河漕运，使朝廷可以永久性迁回故都。8世纪40年代他被韦坚接替，后者属于把持朝廷财政政策的新一代贵族出身的财政专家。这些财政使职使玄宗统治后期的宰相们的权力加强。[20]

成群的学者，比如翰林学士，实际上也在正规的行政机构外行使着专使的权力，有时君王委任他们来取代朝臣。逐渐掌管边疆地区、最终也控制了唐朝大部分政治权力的节度使也是某种类型的使职，9世纪期间南方的盐铁使也是如此。专使的任用有助于唐帝国走向财政和军事强势，但当他们开始独立行使权力的时候，也几乎把这个王朝摧毁了。

在唐玄宗统治的最后阶段，从李林甫736年出任宰相开始，玄宗专注于宗教、艺术，迷醉于年轻的爱妃杨贵妃。因此，朝廷上所有的权力逐步旁落于宰相之手。李林甫最初和另一名宰相，他的忠诚追随者牛仙客搭档，牛仙客是第一个因为在新设立的藩镇立功而被任命为宰相的人。在牛仙客742年死后，李林甫采取恶毒手段打击真正或潜在的对手以保证自己在朝廷上持久掌权。到747年他事实上已独揽大权，朝廷上任何真正有才能的人都因为宰相的猜忌而被清除，包括重要的将领和任何负责财政的大臣。把所有大权集中于一人之手，清除所有其他人才，消灭创新意识，带来的朝野矛盾产生了很大的危险境况，引发了下一个10年的危机爆发。

朝廷上独裁权力的集中与北方省份藩镇的崛起同步发展。在8世纪30年代中期，牛仙客和李林甫都曾被任命为都城西北和北部的节度使，但并没有实际赴任。然而，李林甫很快就改变了政策，只任用非汉族人担任节度使。他希望通过把军队交给和朝廷没有瓜葛的人来消除任何通过军功赢得政治权力的潜在竞争者。但这一政策意味着真正在外掌权的人变得逐渐和中央政府疏远起来。有这样一位将军，安禄山，在东北部地区起兵叛乱，终结了盛唐，并给予王朝破坏性的打击。[21]

玄宗自己也对叛乱推波助澜。老皇帝逐渐沉迷于杨贵妃，并把她的几位亲属提拔到高位，最有名的是杨钊（皇帝赐名杨国忠）。杨国忠在朝中快速升迁，开始挑战李林甫的权力，起初隐秘而后公开。他也在四川培植自己的势力，在那里他首度进入政府供职，并成为唯一拥有汉人血统的节度使。同时，安禄山是最有权力的非汉族将领，控制着处于东北部地区的帝国最大规模的一支军队，在朝中则勾结李林甫为奥援。752年李林甫病死，杨国忠实现了对朝廷的控制，开始着手排挤仍旧受宠于玄宗和义母杨贵妃的安禄山。随着杨国忠的敌意上升，安禄山开始准备叛乱，这些准备活动的报告反过来促使杨国忠进一步告发。[22]

755年11月安禄山自河北出兵，年底前攻陷洛阳。他的军队继续西进关中的路被潼关（就在函谷关以西）阻挡，唐朝调来了西北守边大军。唐朝的效忠者阻挡安禄山向南进军的企图，从安禄山尚未完全控制的地方袭击他的供应线。几大股叛军被击败，叛乱似乎只经过了6个月就被平定了。

此时杨国忠犯了一个致命的策略错误。由于担心自己的权力将会被指挥西北军队的将领取代，他劝说玄宗皇帝下令出潼关向东进攻。唐军被引入狭窄的峡谷，全军覆没。当失败的消息传到都城，杨国忠劝说皇帝逃往自己在四川的安全地盘，他们和很少一部分人在夜里由卫队护送离开长安。安禄山很快乘胜入京。然而，皇帝离开长安两个星期后，禁军哗变，迫使皇帝处决了杨贵妃和杨国忠。然后玄宗可以继续去四川，但他很快传位给继承人肃宗皇帝（756—762年在位），由肃宗主持关中的抵抗，并开始为国家中兴而努力。[23]

唐朝军事制度

虽然李氏家族宣称自己是灭亡的汉朝的真正继承者，但唐朝更多是5—6世纪统治中国北方的所谓夷狄或半夷狄王朝北魏、北周、北齐、隋的很多元素的结合。早期唐朝在很多方面是这两个世纪以来制度史的总结。这个模式可以从它的军事制度、半世袭贵族制、法令、土地所有权和税收合并的体制看出来。所有这些制度共同的目标是将社会分成地位和功能不同的世代沿袭的群体。[24]

唐朝继承了沿用了几个世纪的军事制度，它的显著特征是对从农户中分离出来由军户和非汉族军人组成的军事人口的依赖。唐朝前期军制中最广为人知的部分是“府兵”，但除了府兵外还有世袭的都城北衙禁军，这是从精英家族子嗣和胡人游牧部族雇佣兵中招募的守卫宫禁的卫兵。府兵由西北精英家族成员组成。北朝非汉族和胡化的关中汉族精英的联盟积极培养自己的尚武传统，创建府兵。636年唐朝最终重建这支军队，600多个军府（折冲府），每个军府分别统领800—1200名士卒。这些军府分布在乡村

但拱卫着都城，其中三分之二设置在距离长安或洛阳274公里范围之内。

最初，这些兵将选自经济宽裕的大家族，这些家庭能够供养得起一个成年男子专心从事军事训练。在唐朝初期，府兵列入特别的军户户籍，免去大部分赋税和劳役。每名士兵获得一块他或家人和奴婢可以耕种的份地。他要自备必需的武器和一些供给，国家提供铠甲和更精良的武器。用这种方式部队几乎可以保持专业水平而不会耗尽国家的财政开支。军府还为当地治安警事提供人力，每个军府挑选士兵定期轮戍京都，或是加入远征军。边疆的军队也是调自府兵，与非汉族的募兵并肩出力。

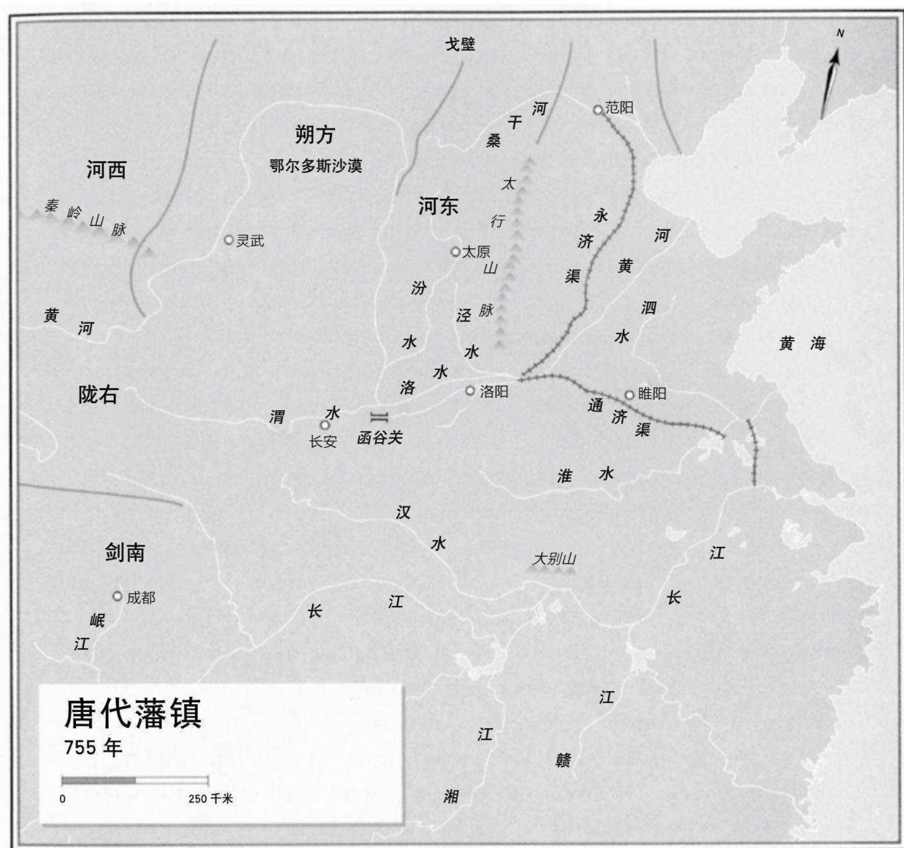
府兵之外，唐朝军队的核心力量是位于都城的中央军。这些军队包括几乎只从本地精英家族中选拔的王室卫队和由李渊最初部下的后裔组成的北军。出征的军队是由从府兵、中央军、以突厥人为主的胡人盟友中挑选出的士兵组成。这些军队只为一次战役召集训练有素的士卒，组织起来发动快速的打击。太宗皇帝因为那些胜利而扬名，同时军费开支被降低，并且防止边军和指挥官之间因为在阵地长时间地共处而形成个人关系的纽带。[25]

因此，在唐朝最初的百年里，唐朝军事力量由社会地位高的世袭军户、外族盟军或外族雇佣军组成。隋唐的统治精英，包括唐皇室自身，以及在头两位皇帝治下控制朝廷的所谓关中贵族，都来自有军事传统的家族。这些军事力量进一步集中在关中，重塑了王朝的政治结构。帝国其他地区则主要通过与东部、南部的地方势力协调来控制，朝廷并不信任他们。然而，随着西部的吐蕃，西南的南诏，东部的新罗、渤海，北部重建的突厥帝国，各政权构成的威胁在上升，唐府兵和中央军变得过时无用了。在7世纪90年代早期的军事危机中，武后被迫在边疆无限期地保持一支大军，以弥补唐朝初期军队的不合时宜。[26]有地产的小康家族成员开始逃避兵役，迫使军府从穷苦农户中招募兵员填补兵额。当士兵的地位下降，守卫都城的精锐禁军和边疆的外族雇佣军逐步代替了府兵。749年府兵不再被召往都城或边疆服役。[27]

随着府兵的衰落，大规模的边军成为唐朝重要的军事力量。当士卒的轮戍被证明不能形成勇武的边疆卫戍，唐朝于717年转而付给自愿延长服役时间的人报酬，也招募由于富有的僧俗地主兼并大批土地而产生的失地农民。这些永久性的募兵被称为“健儿”，一个最初用来称呼府兵精英成员的术语。737年，这一变化以敕令的形式开始制度化，朝廷要求每个边疆指挥官决定长期征募的兵额。国家将对募兵奖以军饷，永久免去税赋和劳役，授予他们的随军眷属以边疆土地。一年里这一兵额便齐备，不再需要招募。除了这些新的永久性职业军人，军镇也雇用胡人骑兵作战。安禄山起兵反唐前10年，大唐边军兵力已经超过50万人。

地方军事指挥官的任命也发展出了一种新风格。早期军队的统帅主要是地方精英，士兵和指挥官多出身于同一地区。武后通过武举选拔职业军官的努力很不成功，到8世纪中叶军队军官主要按阶提拔。旧的武将门第开始逃避服役，军官群体，正如他们指挥的士兵，主要来自穷苦的汉族家庭或者胡人士兵。[28]到唐朝后期，军事职业生涯成为社会地位提升的康庄大道，由此掌权的人与通过科举当官的人相比只多不少。

742年，唐朝军队被重组，以全面防御机动性很强的敌人。这些游牧民出身的敌军往往对劫掠而不是占据汉人土地更感兴趣。唐朝把军队分拨给十个藩镇：七个分布在东到范阳、西到剑南（地图4）的弧形地带，另外三个在遥远的西部（今天的新疆和甘肃）。这些藩镇大多数的情况是一支大军驻扎在将领的治所由其直接控制。这支部队通常不到该将领所辖军队的一半，但包括大部分的骑兵；剩下的部队主要是步兵，分布设防，形成阵地防御。防御部队足以能应对边关所受的小规模入侵，同时治所的军队组成战略预备队，能对付更大规模的侵入者，或是作为机动打击力量在境外作战。[29]



地图4

边军的将领被任命为节度使。节度使是帝国使职的一种，在此之前负责向都城供应钱粮和稽查“流民”的官员曾被授予使职的头衔。8世纪创立节度使职本是临时措置，为了解决协调和指挥一个地区内的卫戍部队的需要。数十年间，一些节度使被授予更广泛的经济权力和观察使的职权，这使他们因掌握地方行政权而大权在握。到8世纪中叶这些人成为实际的边疆省份地方长官，执掌地方权力，威胁到了帝国中央集权。然而，国家对边疆防御的需要压倒了对国内叛乱的关注。[30]

除了权力逐渐集中在节度使手上，唐朝廷还改变了这一职务的性质。及至8世纪40年代，大多数节度使同时是高官阶的行政官员，他们把军事生涯当作在中央政府里面获得更高职位的方式。安禄山前任的所有东北部地区节度使在其仕途中至少一次在京担任宰相，担任节度使的时间也相对较短，最多不超过四年。他们通常不与部属发展强有力的人际纽带。唯一的

例外是在遥远的西部，中亚和吐蕃边境地区情况有所不同。

但在747年李林甫做出了一个错误的决定，即今后所有的节度使应由胡人职业军人担任。[31]施行政策的借口是职业军人是更有才干的指挥官。虽然政策变化有助于防止朝廷上出现李林甫的对手，但首个受益人是在西北指挥军队的哥舒翰，而最大受益人则是河北的安禄山。安禄山长期在东北部地区统率军队，拥有广泛的地方行政权力，在扶持他的李林甫死后处于挑战唐朝的有利地位，他和帝国朝廷的联系解体了。

中国的中世纪“贵族”

早在9世纪，中国历史学家就已经注意到少数大族在汉朝晚期持续发展，在汉朝崩溃之后几百年里占据着有力的社会和政治地位。较少的姓氏和血统集团的成员通过世袭的恩荫特权自动进入官僚体系。[32]虽然没有大族可以超过两三代还能保持在权力顶峰，但这一世袭集团的地位使之能够同时享有地方和全国的特权达数百年之久，比很多汉唐之间兴替的王朝时间更长。

宋朝沈括（1031—1095）首次提出唐朝精英由两个明显不同的阶层组成。[33]在顶峰的是少数全国知名的世族，在朝廷上享有高官厚禄。地位最为显赫的是位于当时河北的四个大族，他们自居代表最纯正的华夏文化传统，只在圈子内部通婚。这些家族看不起李氏皇族，把他们视为有胡人血统和文化的暴发户。

关中精英同样骄傲，甚至可能更有权势，李氏皇族即是其中之一。这些大族在5—6世纪游牧民族建立征服王朝时开始崛起，经常与胡人统治集团和贵族通婚。在武后掌权之前他们占据朝廷上的最高职位。玄宗时期他们逐步夺回以前的权力，在李林甫任宰相期间他们垄断朝廷权力。山西大族和曾统治长江流域的南朝的贵族权势稍弱，在唐朝最初百年中通常不能占据最高的位置。

在这些高门之下是几千个在自己的乡里或州郡享有特权但没有机会进入朝廷占据要职的家族，那些要职只留给出身于高门大族和上一辈曾任要职的人。这些地方精英家族在唐朝历史上并不突出，但他们中很多人的名字被敦煌出土的家谱残片保留下来。这些家族是武后统治期间通过科举制和其他渠道取士的主要受益者。但比通过科举考试获得官职更重要的是，在仕途之外为他们开放为新使职和将帅服务的机会，以及后来出现的盐铁管理部门的官职。

虽然唐朝从未正式承认贵族的存在，但把朝廷上的最高职位留给某些家

族，并与之特别法律优待，给予了帝国精英事实上的承认。早在638年，太宗皇帝准予一部全面的《氏族志》颁布全国，《氏族志》“凡二百九十三姓，千六百五十一家”，按其社会地位排列。这一目录内容广泛，除了少数的帝国精英之外，还包括了很多地方名门。考虑到它是在以前族谱的基础上编纂而成，这显示出帝国对已被社会广泛接受的门第等级制度的认可。（《氏族志》曾做过一些修订，因为太宗坚持把皇室李氏放在第一位，把自认为具有最高等级的河北四大族之一降级。）

659年的一个类似谱录甚至包括更多的家门，但这可能反映出武后削弱大族权力的企图，这个谱录完全以在唐朝的官员品级和声望为基础。她也发布敕令禁止地位最高的大族之间通婚，并规定嫁妆的数量要与当事人的官阶相符合。但在8世纪头几十年里，在武后被推翻后，族谱编写活动的热情重燃，不管是私家的还是官方资助的，都被重申以大族声望而不是以唐朝官阶为基础的等级原则。[34]

“安史之乱”后，修订族谱的热情迅速降温。9世纪重要的族谱不再出现全面的排序，而只有用韵句编写的冗长且无官阶的大族谱录，这相当于按照字序排列。[35]到继唐朝之后的五代时期，宏大的中世纪贵族政治落幕。

唐朝法律

中国的王朝从战国时期就已经颁布法典，但在20世纪70年代大量秦朝法令在一座坟墓中被发现之前，唐律是保存完好的最早的法律文献。更早的只有在历史文献或竹简上发现的片段。[36]在中华帝国，法令被看成皇帝意志的文字表达，颁布新法典是任何王朝创建过程的一部分，这是其制度架构的关键元素。这些法律内容最初集中于刑法和行政法，包含极少的商业法或契约法的内容。[37]很多汉朝之后的短命王朝简单地继承了前朝的法律，虽然也有王朝尝试从总体上重新制定一部法典。唐朝法律包含很多汉朝早期法律的特征，这是由汉唐之间的王朝流传下来的，但是也有一些重大修订。唐朝法律的框架显示出皇室理想中的社会秩序，虽然并不一定符合现实。

李渊在建立唐朝的时候废弃了隋朝末代皇帝的法典，隋炀帝众所周知的罪状使李渊有机会登基掌权，并迅速颁布了一个以汉朝建立者的“约法三章”为模板的简约法典。[38]但如同汉朝开创人，李渊很快发现需要更详细的法律架构，624年对新法予以颁布。这部律法涵盖了隋朝第一位皇帝的法典，但增加了53个条款，其中有新的“格”和“式”。这些格是中央政府的一般行政条例，而式”是补充法律受限时的次级规定。格和式被更低一层级的规定补充，根据这些规定，格和式可以根据不同的环境灵活变通。

637年，太宗颁布了首次系统重订的唐法典，包括限制滥用刑讯，废除刖刑（最后才被废除的肉刑），处死刑的罪目也被减少。[39]651年，高宗皇帝修订法典，653年首次编撰了一部疏议用来教育司法官员以助于正确审判。之后每位皇帝颁布一部新法，虽然只有少量修改。在725年玄宗颁布最完整的唐律版本，在中国一直施行到14世纪。[40]

这部法律的基本原则和很多汉代刑法相同。唐律仍旧包含人与自然世界是紧密相连的看法，认为犯罪活动会动摇自然秩序。制裁不仅为了威吓犯罪分子，也是为了恢复宇宙阴阳平衡。为了保持平衡，诬告要反坐，即任何诬告他人者将会被判处和被他诬告之人的同等刑罚。如果证实某人被错误地放逐，国家将会按他遭遇不公正的年数免除他的赋税作为补偿。被误判打板子没有补偿，此事明显被认为是一件无足轻重的小事，或仅是为了行刑。因为皇帝必须批准所有死刑，并且法令对皇帝的过失没有认定，从法律的角度讲皇帝就从来不可能有不公正的判决。作为平衡理论的一部分，重复出现的自然灾难可能导致判刑数量减少。为了补偿未知的不公正，新皇登基时会采取大赦的行为，皇帝寿辰或是其他喜庆时刻也会大赦。在唐朝不到300年的历史上有174次帝国范围的大赦。汉朝也经常采取大赦，这一政策表现出中华帝国早期与宋以后历史时期的差异。[41]

如同汉律，唐律反复用数字“五”或是其倍数：五刑（笞、杖、徒、流、死，即鞭打、杖责、劳役、流放、缢死或斩首）、用来判定家庭内部犯罪严重程度的五种伦常关系、五种流刑、十恶（罪大恶极），以及唐律中共500种罪行（实为502种）等等。也像汉律，唐律对针对皇帝和皇室的任何罪行的处置都特别严厉。密谋或煽动叛乱，根据唐律将处以最高刑罚：罪犯的父亲和儿子处斩，女性亲属、所有14岁以下的儿童以及三代以内所有男性亲属没为奴婢。任何对皇帝的批评以及对官员的反抗在法律上都是可被处罚的，甚至给皇帝开的药方不适或是损坏御用车船都被当作叛乱罪行。盗劫普通人所受制裁程度取决于所盗劫财物的价值，但是偷盗皇帝和皇族，无论轻重，一概严惩。如同十恶，这些罪行不可宽恕，也不可以钱财或爵位来赎罪，罪犯将会受实刑。[42]

唐律有三个特征使之区别于以前的汉律：对贵贱不同法律地位群体的区别；以官僚体系或家族血亲关系为基础的严格刑罚等级规定；有关官员组织详细的法律关注。高门第的贵族阶层，不论在中央还是在地方，可以自动获得五品官阶，三品及以上官员的子嗣同样如此。他们享有的特权包括免于刑讯，在一起案件中对其定任何罪都需要三个证人，有权通过交还爵位或缴纳钱财来免刑。此外，三品及以上官员自动减刑，并且在会判死刑的任何罪案中得到特殊办理程序的待遇。

在社会阶层的另一端，一些所谓“贱民”的法律地位低于自由人平民。这些贱民阶层被分为官属和私属，包括世袭服役的官户、工乐户、部曲和奴婢

等。一个平民伤害贱民的罪行比伤害另一个平民要轻，而贱民伤害平民的罪行要受到更重的制裁。在贱民阶层中区别同样存在。举个例子，部曲对平民犯罪所受刑法大大低于同样犯罪的奴婢，任何人对奴婢犯罪所受制裁轻于对部曲犯罪。

换句话说，唐律根据受害人和犯罪人的地位执行不同的惩罚，处于等级制度底端的奴婢法律地位最低，部曲所受待遇则高一个等级，自由身份的庶民更高。对伤害主人的奴婢的惩罚特别严格，不论成功与否，阴谋杀害主人者都要被判斩首，甚至针对主人亲戚的阴谋都将受绞刑。另一方面，如果主人在未获官府许可情况下因为被触怒而杀死一个奴婢，主人仅仅受责打。主人完全无故杀死一个奴婢将被判受一年苦役。[43]

除了规定出这些有不同法律地位的繁多群体，唐律还在官僚体系和家庭中对犯罪行为行使有差别的惩罚以强化地位差别。触犯上级官员受惩处更重，而反之则较轻。在宗族内，以丧礼中的义务判定亲属关系远近程度，同样的罪行对晚辈惩罚较重而对长辈较轻。同代人按年龄判定法律地位高下。父亲打儿子不触犯任何法律条款，丈夫打老婆也一样。但是反过来就是严重罪行，会被判处服苦役。对年长亲属犯法属于十恶。[44]

儿女依法有义务赡养父母和祖父母，一旦有所失职将会被判处服苦役。不能适当地完成对祖先的祭祀将被流放。不同于古代儒家的规则，家庭成员，包括他们的奴婢，被允许相互隐瞒罪行，除非犯罪的对象是政府。总之，约五分之一的条款是处理庶民家庭内部关系的，包括十恶中的六项。[45]因为一个人的法律义务和受罚的严重程度主要看其官员品级，唐律大量条文详细罗列了官僚体系如何组织和每个不同职位具有什么品秩。更大的区别存在于清官和浊官之间，清官主要指五品以上负责制定政策的官员，而浊官一般是指负责实际事务的官员。此外，在每个官阶内的微小的层级区别，也都被写入唐律。[46]

土地所有制与赋税

在唐朝最初百年里，特别是在中国北部，土地占有、赋税和劳役形成了以户籍中成年男子为中心的完整的复合结构。这个复合制度的基础是早在5世纪就在华北获得发展的均田制。始于汉代后期的中国农民向南方的移民，伴随着外族经常性入侵和内战的双重压力，造成了在华北平原上大片土地无人耕种。多个王朝占据土地并移入农民来耕种。北魏孝文帝在486年实行的制度是在更早的晋朝政策的基础上加以修订而形成的，大量的国有土地被分成小块分配给各个家庭，以换取他们的赋税和劳役。通过调整，此政策被之后的王朝继承并执行，直至唐代。[47]

这个制度的原则是每对夫妇被授予一块指定的份地以持续耕作，或说是持续缴纳赋税。如果家庭中有超过一个成年男子，在理论上份地要加倍授予。有奴婢的家庭也可以得到作为与每个成年男奴相应的额外份额的小块土地。在西北，土地也根据牧群量分配，但其他地区没有类似的规定。每块授予的土地都仍为国家财产，当被授田的夫妇达到一定年龄，不再能承担赋税和劳役的责任时，土地将被收回。

对丝绸生产来说，桑树是必不可少的。在可供使用之前，桑树需要几十年的持续栽培，因此一类特别的“永业田”也出现了。理论上，这块土地由同一家族世代相袭，遵守法律对总面积的限制。但来自敦煌和吐鲁番的文书显示，实际上由于当地耕地稀少，农户很少可以继承合法所授的所有土地。某些地区的主要产品是麻而非丝，为种植桑树而永久性保留的土地被永久性为种麻保留的土地取代。但麻是如同粮食作物的一年生作物，这一例外破坏了制度最初的合理性，最终使部分地区富有的家庭能以“麻田”的名义积累越来越多的土地份额。制度的实施还有其他的地方性变化，比如吐鲁番地区在可以种植一年两熟作物的耕地和一年一熟作物的耕地之间就有所区别。[48]

在文献证据保留下来的地方，土地实际授予的数量大大低于法律规定的数目。不过，因为这一制度的基本目的是使尽可能多的荒地得到耕种，最初的分授是相当多的，约七倍于19世纪或20世纪的中国人均占有耕地量。法律也倾向于限制官员和大族的大地产积累，但是这不比汉代及汉唐之间王朝的类似措施更奏效。

作为土地授予的交换，民户有义务缴纳赋税和服劳役。基本的赋税单位与授田单位一致：成年男子，通常是作为户主。因此，赋税采用了固定数额的人头税及劳役的混合形式，不考虑实际财富和收入。就像均田制，税制继承自5—6世纪统治北方的王朝。619年，即唐朝建立的第一年创立了这一赋税制度，在之后的法律文本中基本保持不变。这项制度通常称为“租庸调制”，租是指以谷物缴纳的税，庸是劳役，调是用布匹缴纳的税。这一制度实际上是把四种义务施加在大多数农民家庭头上：一种用粮食缴的税，一种用布帛，两种劳役，包括周期性年度徭役，每年多达20天，以及地方政府征发的所谓杂役。这些义务混在一起，不考虑民户实际条件，因为在理论上拥有土地的面积和家庭规模成正比，因此也要根据家庭规模缴纳成比例的赋税。[49]

在实践中这种看似严格的税制有很多变化，正如作为土地所有制的均田制有很多变化一样。首先，在很多边远地区征收当地特产做赋税：南方是稻米，安南（现在的越南）是特别类型的丝，盐产地是盐，在经济发达的城市，如江都，甚至是货币。此外，很多遥远的地方把粮食税转化成为布帛形式的等价物，因为布帛大规模运输成本低于谷物。同样的，每年的徭役

也几乎一成不变地转化为税收形式，理论上是以此雇劳力代役。这使得农民可以有更多时间种地。在7世纪，家庭从最富到最穷被分为九等，在以麻代替谷物征税的地方，税率是累进的，和家庭财产相关。在7—8世纪，政府实行了两种部分以财产为基础的新税作为早期税制的补充，即户税和地税。[50]然而，这些修正影响很小，制度的核心仍旧基于所有成年男子占有等量土地并因此同样纳税的想法上。

对这一原则的重大例外不是基于财产而是基于特权阶层群体。任何宗室成员（包括只是与皇家有远亲关系的人）、所有有爵位的家族、所有官员和很多为政府工作的人、所有有官阶的人，以及所有僧尼道士都被免除赋税劳役。豁免权也可能以特权形式授予道德典范的个人或是遭受巨大灾害的地区。简短地说，赋税制度，如同法令和军事制度，以把人群分割为法律地位相区别的不同群体这一原则来建构。

最后一种逃脱赋税的人是没有登籍的“流民”。离开登籍的居住地以逃避政府重税的家族，如果能够通过给都城周边或南方的大地主充当佃户来找到避难所，他们就能永久免于赋税劳役，虽然他们须用其他形式向地主付出。属于佛教寺庙的大田庄也是农民求庇护的地方。[51]尽管政府反复努力让这些逃亡农户登籍，但仍有大量人口不在税册之上，在“安史之乱”后问题达到了危机的程度。

第3章
藩镇与专使

中央集权与地方割据势力之争是中国历史上反复出现的主题。756—763年间的“安史之乱”既是以均田制、府兵制和租庸调制为标志的唐朝早期制度架构解体导致的结果，也是促使其彻底瓦解的原因。“安史之乱”是藩镇节度使和具有垄断权力的专使控制地方权力的新纪元的开端。这些变化反过来带来了贵族制社会秩序的终结，也标志着创造了晚期帝制中国社会的经济革命的开始。

756年，随着长安沦陷，安禄山的权力达到了顶峰。虽然进行了多次尝试，但他的军队无法继续向西推进，向南进攻长江流域也受阻于仍忠于唐室的要冲城市守御者的抵抗。757年年初，可能是由于进攻不利所引起的挫败感，安禄山的一群亲信刺杀了他，扶持他的儿子代替他。但这一变化疏远了安禄山的其他追随者，最明显的是史思明，他领导着占领东北部河北地区的叛军。这次内部分裂削弱了叛军的力量，以致唐肃宗（756—762年在位）领导的唐朝廷能在757年秋恢复攻势。

皇权的再次巩固建立在两个新政策的基础上，它们对唐朝具有长期的影响。第一，唐朝建立了和回鹘的联盟。回鹘（787年前称“回纥”）是在8世纪40年代代替东突厥成为蒙古草原统治者的一个突厥语族的部落。来自与回纥亲近部落的唐朝将军仆固怀恩促成了这个联盟。[1]回纥派出超过4000名骑兵，和唐军一起在老将郭子仪的指挥下于757年秋驱逐叛军，收复长安。然而，这个暂时的成功从长远来看具有消极的后果。回纥要求在收复洛阳之后另得一份报酬。夺回东都洛阳半个月后，回纥军队离开了，唐军在没有骑兵的情况下单独作战。在762年叛乱中最后的大决战中，叛军企图再次夺取洛阳，回纥再次介入，但条件是容许他们劫掠城市。快要攻陷城池的时候，他们把几个冒犯其统帅的唐朝大臣几乎鞭打致死。接下来的劫掠，既有回纥人也有唐朝部队参与，数万唐朝臣民被屠杀，东都被夷为平地。

与此同时，吐蕃军队占据了距离长安更近的基地，夺取了唐朝在西北最好的牧场，这使唐朝政府无法利用那里来为骑兵养马。763年，吐蕃袭击并占领了长安。虽然他们很快放弃了这座城市，但吐蕃的入侵成了此后13年间年年都会发生的事情，唐军难以和势力不断增加的吐蕃较量。之后几十年里，回鹘利用唐朝失去牧场的劣势，向唐出售夸大数量的病弱马匹。他们也为居住在首都和其他主要城市的回鹘人和粟特商人确立了相当于治外

法权的特权。这些特权的持续滥用以及粟特人对城市借贷生意的垄断，导致了根深蒂固的仇恨，在9世纪引发了排外的暴乱。[2]

除了和回鹘的联盟，第二个新政策是唐朝决定将边疆地区的节度使制度扩大到唐朝控制的内地。这使唐朝廷能够反击并最终摧毁东北部的叛军，但再次产生了重大的消极后果。重新夺回了两座都城的军队分属九名节度使，其中只有三名是在叛乱前设立的。每名藩镇节度使也保持了对自己部队的控制，与其他军队的合作完全以自愿为基础。最主要的两位将领郭子仪和李光弼，都不愿意隶属于对方。那时候唐朝廷如此猜疑将军们以至于唐肃宗派遣了一位受宠的宦官而非将军，负责协调各支独立军队的活动，但毫无效果。

当759年史思明在中原与唐军对抗时，一场突然的沙尘暴迫使双方军队撤退，九名藩镇节度使都回自己的地盘去了。这让史思明得以乘机消灭安禄山之子，重取洛阳。结果，叛乱又持续了四年。763年“安史之乱”最终结束，大约有40名节度使分布在北方的土地上，每位节度使在他控制的区域内都兼任民政长官。[3]

地方与中央的权力博弈

762年肃宗去世，代宗皇帝（762—779年在位）继承皇位。他迅速地做出决定，允许回鹘军队劫掠洛阳。他做的糟糕决策不止这一项。叛将把761年弑父自立的史思明之子的头颅献给代宗，代宗便指定以前的叛乱者为今天河北和河南北部的节度使。这给予了东北部叛乱者合法地位，为此后唐朝历史上朝廷和藩镇之间的持续敌对准备了舞台。[4]

肃宗和代宗，尤其是后者统治的另一个标志性特点是宦官权力上升到了前所未有的高度。在唐朝最初百年里，宦官被禁止担任要职，虽然玄宗给予协助他登上皇位的宦官高力士高官阶和大权。然而，随着安禄山叛乱的爆发，宦官经常在朝中执掌大权。个别宦官如李辅国（死于762年）把持着接近肃宗皇帝的权力，参与朝廷决策，任命地方官员，甚至用兵权干预皇位继承。在763年吐蕃袭击长安期间，一位宦官首次出任禁军统领。自此，宦官的权力在制度层面上不断发展。逃出首都后，代宗为宦官鱼朝恩指挥下的神策军所救。代宗回到都城后，把这支军队编入禁军，使之成为中央军的主要部分。在之后的几十年里，神策军始终由宦官指挥，成为宦官控制朝政的基础。[5]

在肃宗和代宗统治下，专使开始在国家财政管理中扮演重要的角色。758年，朝廷设置了一个新的盐铁使职，实行盐铁专卖，以此为中央政府增加岁入。在失去对北方大片土地的控制后，食盐专卖的管理部门（巡院）为

政府提供收入，并逐渐成为唐代后期国家设在南方的主要财政机构，担当着管理者的角色，几乎成为长江下游的影子政府。[6]

779年代宗皇帝去世后，他的继承人德宗皇帝（779—805年在位），通过780年的几项重大改革继续努力重建国家的财政基础。新税法习惯上被称为“两税法”，意指根据农业生产活动周期一年收税两次，但这不仅是收税时间的改变，最重大的变化是不再把观念上的典型的成年男丁作为征税的基本单位。作为替代，税额评估以财产和耕地为基础进行计算。均田制在“安史之乱”期间已经丧失了其作为税收基础的功能，此时被正式废除，在旧制度上添加了各种附加税一起来为国家提供税收。中国历史上第一次政府试图把税收建立在实际个人财产的基础上。新制度第二个特征是在不同地方分配不同税额。这一政策第一次正式认定道（藩镇）是介于国家和州之间的中间区划，承认帝国各地区经济生产能力不同。[7]

虽然实行新税制，加上盐的专卖，开始使唐帝国富裕起来，且提供了重建中央权力的基础，德宗第一次平定叛镇的努力却仍以失败收场。在“安史之乱”最终结束的20多年里，东北部地区归降朝廷的河北诸节度使和山东平卢节度使，汉水流域的山南东道节度使，淮河上游的淮西节度使，成为各自藩镇内的土皇帝。除了向中央政府缴送贡物和税收，他们自由地按各自的意愿管理这些地区。节度使甚至可以任命自己的继承人，这在制度上意味着他们成了世袭统治者。各藩镇没有正式结盟，而且有时还会因为争夺地盘而发生冲突，但为了保证他们在各自地区的权威不受影响，无论何时当朝廷想干涉藩镇事务，主要是他们的继承权时，都会促使各藩镇进行非正式的相互合作。

781年，当德宗皇帝拒绝承认刚刚去世的承德节度使的继任者时，朝廷和藩镇间爆发了第一次军事冲突。忠于朝廷的节度使最初击败了叛军，但朝廷未能给予他们足够的奖赏，又希望彻底摧毁被击败的叛军的权力基础，致使这些曾经忠诚的节度使自己也叛乱了。其中之一是淮西节度使，切断了承载政府东南漕粮供应的运河。德宗试图派出由一个作乱节度使的兄弟指挥的军队，但不公正的军饷配给引起了这支部队在首都的哗变，其指挥官甚至宣布建立新王朝。德宗被迫逃离长安，成了25年内第三位逃离都城的皇帝。他避难西北，身边只有少数朝臣和由宦官指挥的小股军队。

随德宗避难的官员包括年轻的学者陆贽（754—805），他成为德宗余生的主要顾问。他建议德宗赦免叛军，以集中精力对付长安的叛军。如同之前的“安史之乱”，这场冲突在786年以妥协收场，朝廷承认了河北和其他几个主要藩镇实际上的独立。[8]

除了开启唐朝的财政复兴和无法逆转的地方割据势力的兴起，德宗还深化了“内朝”的发展。在委派他的两位宦官指挥神策军后，唐朝军队始终是在

宦官指挥下。宦官不仅成为唐朝后期禁军的主人，也成了担任效忠朝廷的藩镇监军的主要人选。实际上，这些藩镇将帅大多数从神策军中选任。希望获得这些职位的任何人不得不经常通过贿赂逢迎宦官。[9]

德宗也逐渐依赖翰林院学士和宦官的帮助进行决策及实施政策，排除任何来自官僚群体的干扰。虽然学士和宦官的社会背景和价值观根本相反，但这两个群体有一个共同特点，即他们都只听命于皇帝，而皇帝此时并不信任朝臣。通过陆贽的经历，我们可以清楚地看到皇帝对大臣的敌视。作为一名学士，陆贽和德宗关系密切，并且成为德宗最重要的顾问，在幕后出谋划策。但一旦陆贽成为宰相，他所有的抗议和劝诫都变得公开，他和皇帝的关系便完全疏远了。当时皇帝只从朝臣之外的人那里听取建议。[10]

为确保内朝的决策和行动不会因资金缺乏而阻滞，德宗寻求不合法或半合法的捐赠直接进入他的内帑，最主要的来源是藩镇进献的所谓进奉。在德宗统治初期，他拒绝这些进奉，或是将其送进国库。但在他对藩镇的军事行动失败后，转而公开鼓励积极进奉。因为进奉是以损失正常的赋税为代价的，这就使得钱财从官僚体系转入皇帝的手中。这一政策在唐朝最后的百年中更加普遍，它显示出德宗和叛乱节度使之间有着不可明言的共同利益：双方都得益于支持着国家财政的传统官僚机构和税收结构的衰弱。[11]然而，这种共同利益被证明仅仅是暂时的，因为德宗积累的资金使他的继承人得以使用军事手段部分地重建朝廷对藩镇的权威。

德宗的统治也以对外关系的发展为标志。在西部，德宗和吐蕃在783年签署了《唐蕃清水盟约》，承认吐蕃占领的唐朝州县，以此暂时结束吐蕃的连年入侵，并同意交换战俘。然而，当吐蕃在第二年决定支持叛乱的节度使时，这份盟约成了一纸空文。德宗接下来努力重建唐朝与回鹘人的联盟来对付吐蕃，他把自己的一个女儿嫁给回鹘可汗，同时还赠送了大量丝绸。可是，790年吐蕃击败了唐朝和回鹘的联军。吐蕃对两个关键据点安西和北庭的占领结束了中国对西域的统治，并且很长时间无法恢复。

中国在西部的衰落因为与南诏的联盟而扭转。南诏是在今天的云南由藏缅语族人建立的国家。这个政权最初效仿唐朝，向唐朝纳贡，但逐渐转向吐蕃。794年韦皋出任剑南西川节度使，劝说南诏重新和唐朝结盟。795年他打胜了一场在今天昆明附近的战役，并在801年领导了对吐蕃的进攻。这一胜利就在吐蕃王及其宰相死后不久，从而结束了西部五十多年的战争。[12]

吐蕃问题的解决使得宪宗皇帝（805—820年在位）能够重建朝廷在东部和南部部分地区的权威。805年德宗皇帝驾崩，顺宗即位，同年8月，禅位给宪宗。806年韦皋的死很快给他提供了一个重新由皇帝任命节度使继承人的机会。在一场极为轻松的军事胜利后，他夺回了剑南西川节度使的任

命权。第二年神策军顺利加强帝国对位于长江三角洲的浙西节度使的控制。第一次对河北诸藩镇的干预引发了809年针对承德镇的战争，但无法分出胜负。在陷入僵局几年后，宪宗得到了一份出乎意料的大礼，新任的魏博节度使自愿归顺朝廷。

814—819年间，皇帝和叛镇打了几仗。他最显著的胜利是击败淮河流域的淮西镇，并使其臣服。战役从814年持续到817年，耗尽了帝国国库，在最后一年成了大臣们集体非难的对象。宪宗的决心，宰相裴度亲自到前线统率几支不同的军队，再加上李愬将军奇袭藩镇治所，才把看上去要发生的灾难转变成了决定性的胜利。淮西不再为镇，承德自愿归顺，最后一次针对平卢镇的远征促使藩镇军队哗变，投降朝廷。随着平卢镇被一分为三，宪宗得以再次直接统治整个中国，至少形式上如此。[13]

为了削弱藩镇权力，宪宗也在开创新的税收政策和军事管理模式。780年两税法实行，税额以货币（成贯的铜钱）的形式评估，并确定总额，但因为铜钱稀缺，纳税人经常使用物品缴纳税金，通常是用粮食和布匹。780年定下的税率反映了“安史之乱”结束后一段时间的高通货膨胀。但此后的几十年里，政治逐渐稳定，更多的粮食和布匹被生产出来，因此这些商品的价格下跌。粮食和布匹的相对贬值意味着为了满足按照780年货币兑换率所定税额，农户必须拿出更多的商品给国家。由于实际上是藩镇在负责收税，而朝廷只做简单的额度规定，藩镇便操纵商品的价格使自己的收益最大化，同时只把一个固定数额的收益上交朝廷。随着新税法的实行，宪宗皇帝希望对地方藩镇的收益加以限制。

809年的另一项相关法令改变了税收分配。尽管以前的税收在朝廷、藩镇和州之间分配，根据新政策藩镇只能从藩镇的治所获取税收，但反过来，这些地方不再承担对朝廷的义务。所有其他州在自己和朝廷之间瓜分税收，不经由藩镇。这一政策试图重建唐初的制度，中央政府直接和州打交道，消除藩镇作为中间一级的行政区。[14]

宪宗的新军事政策在其819年胜利后遵循一个类似的模式，即藩镇节度使将只能指挥其所在州的部队，包括自己的亲兵和胡人部队，藩镇其他州的次要的军队和戍镇由各州长官指挥。这是自南北朝以来第一次州刺史享有军事权力。州的加强，以及节度使对行政官员委任权的废止，削弱了藩镇节度使对本镇军事动员的能力。[15]

与宪宗重振帝国权威和削弱藩镇势力相关的是宦官权力的不断扩大，因为专制的皇帝逐渐依靠宦官推行他的政策和强加自己的意愿给朝廷与地方官员。宦官指挥着对皇权中兴至关重要的神策军，也担任监军替皇帝监视他的将领们。神策军成为提拔州和藩镇两级武将的标准路径，以致宪宗的地方政策付诸实施主要依靠宦官选拔的将领。宦官的权力更加制度化，这可

以从枢密使的设立看出。枢密使是一个810年创设、持续到9世纪末一直由宦官担任的职务，其存在主要是为了协调皇帝和官僚之间的联系。9世纪后期枢密使的地位甚至开始凌驾于宰相之上，但在宪宗统治下他们仍旧被牢牢控制着。[16]

820年宪宗驾崩，据说是被宦官毒死的，但更像是受害于道教的金丹，皇权的中兴自此结束。宪宗的军事行动掏空了国库。821年，河北三镇再叛，在一场短暂和不成功的军事镇压后，新朝廷决定听之任之。政府事实上放弃了这一地区，直到王朝末年这三个镇只是名义上归附朝廷。世袭继承形成了被称为“河朔旧习”的传统，虽然哗变和篡夺也是获取节度使职的常见模式。不过河北各藩镇的节度使仍然承认朝廷的宗主权，皇帝拒绝承认继立经常是引发兵变和叛乱的原因。不过，帝国诏令通常不受重视。因此，如日本僧人圆仁所述，武宗皇帝发动的灭佛行动在河北各藩镇没有实行。[17]

党争

宪宗之后的二十多年里有接连三位弱势的统治者，他们都是被宦官扶上皇位的。宪宗死后每次皇权更替中宦官都扮演了重要角色。这三位皇帝不能或是不愿向朝廷发号施令，因此，党争是这几十年，甚至可以说9世纪大部分时间里政治史的主题。

实行帝制之前，“党”一词就是贬义词。人们认为官员应该一心一意奉献于由君主代表的公共利益，所以任何官员间的朋党都显示出对私利的追求，导致朝廷和国家的道德败坏。如果官员结党公开地推进自己的目标和目的，一个强势的君主将会惩罚这种行为。因此，虽然结党成为朝廷上的常态，但只有当缺少铁腕控制使为了个人仕途的公开结党变得安全之时，他们才被记载下来成为历史的一部分。唐朝统治的最后百年正是这样一个时代。[18]

最著名的党争在牛僧孺（死于847年）和李德裕（787—850）的朋党之间发生，始于821年进士考试，当时宪宗刚刚去世。当年科举入榜者的很大一部分是朝廷高官的子弟。几位官员对考试发起抗议，包括李德裕，提出必须重新进行考试。在新的考试中，除了一人外，上一次的及第者都落榜了。这使原来的考官感觉被侮辱了。然而唐朝其他科举考试实际都与这场考试一样腐败，一样会受到外部影响，因为唐代的科举并不像宋朝和之后的王朝那样完全以文学写作为基础进行选拔。在唐代，举人在考试前要象征性地提供给考官一个名单，上面有五位担保自己品行和背景的州县官员。他们接着要和考官们建立社会关系，登门拜访，抬出家室原来的纽带关系，献上自己创作的作品（一般是代表作）。考生期待和考官之间的情

谊能帮助自己通过科举。因为品德和德行被认为比才能更重要，一些人主张对考生的背景和品格的了解有助于挑选有价值的人才，反之，如果单纯以匿名写作录取，只是奖励了善弄虚文的油嘴滑舌之辈。实际上，有文字记录显示，821年几个为首的抗议者也要求考官偏袒他们自己的门生。[19]

无论在9世纪20年代牛僧孺和李德裕之间最初争论的是非曲直如何，两党之争继续左右朝政四十多年。党争似乎局限在官僚群体的高层，几乎完全被寻找能帮助自己获得更高职位和避免被放逐到外地的盟友的愿望所驱动。[20]然而，朝中党争也与与科举考试相关的重要礼节有关。在“谢礼”中，所有通过科举考试的人聚集在主考官家中，他们高声念出自己的名字和家庭背景，充满感情地感谢考官（常常喜极而泣），获得衣钵。这一最终的仪式活动吸收了佛教师徒传承的礼仪，相似之处通过称呼考官“座主”和称呼考生“门生”而加强。这些仪式强调情感纽带、个人感恩和终生责任，在官员中形成主客关系，从而导致朋党的出现，因此遭受很多人批评。李德裕成为宰相后这一规则一度被禁止，但是武宗死后李德裕随即被免职，禁令被废。自此到王朝结束，这一规则始终作为标准惯例来实行。[21]

党争除了与科举有关，也与宦官权力的上升紧密相连。当宦官变得更有权势后，他们不再是铁板一块，而是分成利益相冲突的几派：神策军将领、内诸司使、枢密使。宦官权力越来越巩固，更多的官员接受了这一现实。宦官和官员之间接触增多，对权力的追求促成了跨越内外朝界限的联盟。

宦官权力和党争纠结的问题在835年以“甘露之变”为标志发展到高潮。17岁的文宗皇帝（826—840年在位）于826年由谋杀其前任敬宗的宦官扶助登基。虽然宦官有恩于他，但他们的跋扈让皇帝不满，830年他开始讨论抑制宦官的方法。牛李两党的争论让他疲惫不堪，于是他逐渐支持他的御医和一位翰林学士，他们密谋行刺大宦官。可是，计划在执行前被发现，神策军强行控制宫廷。之后的清洗仅凭严刑拷打获得的证据诛杀为首密谋者及其家属，此外还有大量无辜官员受到牵连。宦官不实行公开的统治，可能是惧怕藩镇的军事干涉，但接下来的五年里，文宗皇帝，如同他自己所说，成了家奴的奴隶。[22]

接下来的20年，在有为的皇帝武宗（840—846年在位）和宣宗（846—859年在位）治下，皇权得到了有限的振兴。与几年前倾向于一党的优柔寡断的前任君王不同，武宗任命李德裕为宰相并使之持续留任，党争暂时平息。李德裕暂时中止了唐朝在至少两位宰相之间分权的制度并取得了几项重大成就。

李德裕首先把政府事务管理放在中书省而不是翰林院。他也增加了自己干预宫廷历史编纂的权力，因此宣称自己有特权规定某些信息为“机密”，这

样他就能够自由行动。皇帝的支持加上最有权势的宦官的死去，使李德裕逐渐削弱了宦官的影响。在对外政策方面，他利用黠戛斯对回鹘的军事胜利最终消除了他们对中国的入侵，并压制了得到回鹘人保护的摩尼教。他夺回昭义镇的控制权，昭义是控制河北地区与中国其他地区之间贸易的商人的据点。最后，李德裕在845—846年间支持武宗灭佛，这一政策没收了大量铸造雕像的铜和稀缺金属以及大量土地、粮食和奴婢，对政权和国家经济有利。灭佛也间接打击了热心赞助佛寺的宦官。[23]

宣宗是之前三位皇帝的叔父。如同罗马皇帝克劳狄乌斯，他能安全地长大成人主要是因为他看起来是个对政治没兴趣的怪人。然而，一旦掌权，事实证明他是一位活跃且聪慧的君王，特别关心并愿意资助文学创作，支持编纂行政、法律和历史方面的书籍，特别关注通过进士考试获得升迁的人。宣宗因其上朝之前的细致准备和严厉质问官员而闻名。对外政策上，7世纪后半叶唐朝最大敌人吐蕃最终的瓦解，以及随后对西北部分地区的重新收复都发生在他的统治时期内。

859年宣宗去世后，唐帝国进入了最后的衰落时期。最后三位拥有实权的皇帝眼见朝廷权力逐渐萎缩，同时还要面对地方军事化和盗匪横行的困扰。从“安史之乱”到此时为止，唐朝的政治结构体现为中央政府和地方藩镇节度使之间的对立。节度使努力扩张自己的权势，以维持独立行动和选择本镇继承人的自由。不过，节度使们保持对唐朝名义上的服从，甚至支持朝廷反对由于宦官篡权而带来的不断增长的威胁。但是在唐朝统治的最后半个世纪里，维持朝廷开支的负担主要落在了长江流域地区的肩上，这致使当地陷入大规模贫困，并导致匪患、贩卖私盐和其他形式的地方犯罪与作乱行为加剧。856年以后，唐朝也遭遇了因欠饷而引发的军队哗变，特别是在南方，以前这里是唐朝后期的权力基础。

但是匪盗和兵变只是唐朝衰落的背景条件。从858年开始，南方发生了一连串的叛乱，引起了最终摧毁王朝的严重社会动荡。858年，康全泰在南方的宣州所领导的叛乱事实上是由地方精英与地方官员联合煽动而引发的。叛乱分子包括购买军官职务的商人和地主。一些人也组织地方武装起来反抗官府，这种牵扯到地方官员的武装力量的出现损害了唐朝统治的基础。此外，叛乱使得朝廷开始在南方任命节度使。南方的节度使和北方一样，都倾向于地方独立。859年，在杭州湾以南区域暴发的一场叛乱中，叛乱分子首次把大量分散的部队联合成一股统一的军事力量。政府任命团练使大规模动员地方武装予以镇压。因此，在这些叛乱的过程中，国家和叛乱者都促进了地方广泛的军事化。[24]

下一拨起义包括868年在遥远的南方由庞勋领导的卫戍部队哗变，从874—878年以王仙芝为首的全国范围内的起义军，最后还有黄巢领导的起义军。在878年和884年之间，黄巢占据了洛阳（在762年回纥劫掠后重

建），通过反复劫掠摧毁了长安，实际上推翻了唐王朝。[25]这些起义军中充斥着失地农民、地方起义军和乱兵，他们的首领来自晚唐社会崩溃过程中出现的精英。这新的精英混合了军事化的地主、私盐贩子和地方豪强，这些地方豪强有时只是匪首或武装的地方暴徒。他们的共同点是具备一定程度的军事技能和遵守“侠”

的品行道义。侠义精神包括相互忠诚的伦理，同生共死，结合自卫。侠的范围从和流氓强盗相差无几的人一直到作为后世流行小说原型的“剑侠”。在一个充满暴力的世界里，国家不再能提供保护，使命落在了这样的领导者身上。他们几十个到一百人不等，结成盗贼团伙或武装集团自保，经常将自己的姓授予属下，然后再一起加入能提供安全或财富的势力更大的军事首领麾下。[26]

规模越来越大的起义军在晚唐大地上到处活动，以复杂的形式联合和再联合，取得了一次又一次的成功，官军则常常失利。党争继续分裂朝廷，以致没有策略可以有效实施。任何将领得胜后都会马上成为疑惧的目标，于是成功的将领不再受到奖赏。结果，主要将领不再一心一意效忠朝廷，反而把他们的军队作为个人的工具，希望像早期节度使一样，成为地方统治者。因此，虽然朝廷军队取得了几次胜利，他们并不将其转化为任何永久性的国内秩序。几年过去，很少有将帅和地方官愿意冒牺牲和丢官的风险来挽救一个必将背弃他们的朝廷。当朝廷和都城的处境都变得更加危险时，连与之联系最紧密的宦官也在四川和其他安全的地方经营自己的地盘。这通常包括收养子，任命他们做自己在地方上的代理人。[27]

随着政府不能有效地镇压起义，重任落在地方政府头上，地方政府在某些方面变得和起义军很相似。唐朝末年整个帝国遍布着地方武装自卫力量和军事化的藩镇，地方军队为了争夺建立下一个王朝的优势地位而相互攻伐。唯一没有武装部队的政治角色是唐朝皇室自己。当唐朝都城被黄巢的军队在880年烧成平地并最终在883年完全平毁后，僖宗皇帝（873—888年在位）被宦官带到四川。他在885年返回都城废墟，但他及其两位继任者昭宗（888—904年在位）和哀帝（904—907年在位）仅仅是几个野心勃勃的军阀手中的傀儡。907年，最强的军阀朱温接受了十几岁的小皇帝的禅位，这个小皇帝是朱温为取代唐王朝而立的。至此，大唐帝国正式结束。[28]

地方权力的多元化

唐朝前期统治的基本原则和汉朝类似，把行政区划设得很小，以致没有地域能够威胁国家的安定。最重要的管理层级是州，拥有25650户或14.68万人口的平均规模。州以下为县，平均人口数大约3万。这些行政区的长官

直接向帝国政府负责，且在其职权内无军事部队可供指挥。赋税送往中央政府，拨还被认为足够满足地方需要的钱财。那时候不许地方官员任职于原籍所在的州，家族纽带和个人联系会影响他们对朝廷的忠诚。他们也被定期调离，以防止形成自己的新地方势力。地方官员的直属下级也受到相似的限制。他们对王朝效忠，获得朝廷的官职是他们最重要的目标。唐朝大部分时间里，在都城之外担任官职，即使是重要职位，也被认为是一种放逐。

地方管理的连续性依靠的并不是这些雄心勃勃的官员，而是那些很少离开当地的地位卑微的吏。这些人虽然官阶很低，但大部分日常行政事务由他们来处理，而且他们具有丰富的地方知识，熟悉典章和惯例，因此他们是不可或缺的。这么说绝非夸张，因为法律和习俗的变化在唐代是相当大的。在很多地区，地方官甚至不能理解他所管理的民众所说的方言，所以他完全依靠他的吏。[29]吏对于地方管理是必不可少的，但看起来他们代表的并不是地方的真正利益。吏的职位往往变成世袭，由于要求能书会写和对以前案例的充分了解，吏经常成为一个独特的社会小群体。他们要依靠地方官来获取声望和权力，因此不参与任何寻求地方自治的图谋。

和吏相比，真正关心地方利益的是居住在州府城镇之外的强大农村地主家族。不像下级官员，这些家族形成一个乡村社会结构的完整部分。他们的社会网络不仅包括其他强有力的宗族，也包括小农、佃农和手工业者。鉴于州刺史只有一个57人的班底来治理14万人民，他必须依赖这些大族的影响在农村地区仲裁争端和维持秩序。这些大族更能代表地方利益，但他们一般并不因此而反对中央集权。朝廷官员保护他们的财产，把税负转移给比他们穷的邻居。此外，刑罚的威慑通常足够约束这些地方权贵。[30]

总之，整个唐朝地方制度的设计是用以防止任何代表地方利益的权威的形成。只要唐朝政府保持有力的控制，制度就能运行如初。但在“安史之乱”前后的几年里，军事组织的变化使地区权力可以在边境地域得到发展，并挑战中央政府的权力。为了平定叛乱，政府不仅在边境也在整个黄河平原设立藩镇。[31]帝国被分成大约40个道，其节度使被授予支配下属各州县的大权。藩镇成为被削弱的中央政府和州县当局之间的中间区划。到了唐朝末年，当朝廷被剥夺了所有军事权力后，真正的权力掌握在大约50个藩镇之手。[32]

“安史之乱”后独立程度最高的是河北四镇。四镇节度使原来随安禄山叛乱，之后掉过头来投降朝廷，因而被允许保留对自己部队的指挥权，并且统治大片土地。在775年，其中一位将领吞并了另一位，于是留下了“河北三镇”（幽州、承德和魏博）。虽然这些以前的叛将接受唐朝所赐名号，并对长安的帝国政府名义上效忠，但他们自己的领地如同独立的王国。他们任命自己的官吏，招募军队，征收赋税，并且试图通过相互之间的通婚

固守家业。

河北藩镇几位为首的节度使不是汉人，这是李林甫为了排除政敌而让外族担任军事将领的政策造成的。当一位节度使去世或被军士哗变驱逐时，唐朝廷有时会实施干涉。然而，唐朝廷干涉的最大收获是通过批准后继者来获得更大份额的税款，实际上唐朝廷始终无法从东北部地区收取大量税款。元和时期（806—820）及其后很短的时期内，宪宗制伏了河南独立的节度使，河北军队接受朝廷委任的节度使，但很快就被兵变驱逐，形势恢复如前，直到唐末。[33]

河北的半独立不仅仅是几位为首节度使的事，因为如果是那样就不会持续很久。这种状态建立在河北藩镇军队根深蒂固的分离主义情绪之上。这一情绪可能可以追溯到7世纪90年代，当时藩镇曾被契丹攻占，并且持续数年遭到破坏性的劫掠。一些唐朝官员认为契丹的成功入侵部分是因为地方通敌，因此藩镇应为此负责，朝廷不应施以援手。有记录显示，在此后的几十年间，地方对朝廷的背叛怨恨极深。

安禄山在河北叛乱之后，他的朝廷吸引了很多不满唐朝统治的人。叛军在名义上归降唐朝之前，掌握藩镇达七年之久。契丹和其他部落移入这一地区，此地区在6世纪已经显著地“胡化”，更加降低了对唐朝的忠诚。不缴纳或是少缴纳给朝廷的赋税减轻了农民的负担，因此极少人愿意支持任何唐朝统治的复兴。[34]

在吐蕃人790年军事胜利之后，关中的藩镇成为中国西北边疆的前线，主要由一支或几支禁军守御。这些小藩镇的节度使定期由军人充任，但临近首都、生产衰落、领地狭小等特征使他们无法像河北那样实现地方自治。9世纪时，他们的将领成为一个庞大的世袭群体。砍伐森林，风化，沙漠化，已经开始大大削减了京城以西和以北可耕地的数量，以致军队如同都城一样依靠南方漕运的粮食。

被节度使统管了几十年的其他地区是河南和山东半岛。后者由强大的平卢节度使控制，虽然这个地区成功地被唐朝廷于9世纪20年代分解为三个较小的地区，但仍然保持在军事割据者的统治下。河南主要被“安史之乱”后投降的叛军充任半自治的节度使统治几十年。因为河北和山东享有事实上的独立，河南成为位于朝廷和东北部地区节度使之间重要的前线。河南具有战略重要性是因为那里没有易于防守的自然边界，而且大运河通过那里，大运河是都城的生命线。因此，唐朝廷通过驻扎大量卫戍部队努力保持对河南节度使的控制，但这些士兵在8世纪最后几十年里反复兵变。只是在9世纪10年代的几次战役之后，宪宗皇帝才重建对该地区的有效管理。但曾一度生产发达的地域现在人口大量减少，当地人口和卫戍部队都依靠南方漕运的粮食。[35]

虽然在唐朝最后百年里，河北、山东、河南和关中被节度使统治（河东保持较低的军事化程度），还有西南地区的四川（剑南）边镇（毗邻吐蕃和南诏），但长江流域是不同类型的地方管理制度。大多数职务任命不是节度使而是民政长官，其麾下的军队往往只有象征意义。这些任职官员主要是暂时失宠但仍旧希望回京当官的职业文官。他们和唐初的州官有很多相似之处，但也有一个重要的差别：至少在长江下游地区（淮南道及其周边），他们统治上百万民众，有权处置巨额的赋税。虽然这些官员以传统的边塞诗的形式来哀叹这样的际遇，但他们有机会积累巨大的个人财富。在9世纪早期，一位自南方返回的官员能买下整个长安的街坊。[36]

毋庸置疑，这些官员行使着很大的财政权力，朝廷完全依靠他们提供赋税收入或经济支持。南方地方长官成为能够对朝廷施加巨大经济压力的财政大员，正如北方的将军可以施加军事压力。然而，不像北方的节度使，南方的地方长官希望得到朝廷的任命并且最终能回到朝廷任职。此外，没有证据表明这一时期的任何南方地区享有像河北、山东、关中那样根深蒂固而又普遍的地方忠诚，已经确立的地区认同，强烈的地域情感，以及组织严密的地方统治精英。

军事地方主义和新的政治角色

关于藩镇节度使的很多二手文献资料都关注他们和唐朝廷之间的权力平衡，这主要由围绕税收分配和地方官员任命的争执组成。州所收赋税首先用来支付地方开支，剩余的都上缴给了藩镇。节度使抽取他自己花费的部分，首先是供应他的士兵吃穿，然后把剩下的（不管有什么）缴给朝廷。德宗和宪宗重建中央权威的战争，其主要目的是保证任命州一级的官员，以确保足够的赋税能缴给朝廷。从理论上来说，州直接附属于朝廷，节度使和州是相互分离和平行的管理层面，但在制度上，独立藩镇的节度使对州施加控制。然而即使是北方忠于朝廷的藩镇也几乎不缴赋税给朝廷，因为一切都被养军的额外开支消耗掉了。[37]

节度使最大的影响不在于控制赋税，而是由军人开启的地方权力和招募官员的新模式。从唐朝后半期开始，贯穿五代（907—960），到宋朝开国为止，最重要的发展变化是军事职业生涯成为晋升到地方统治层的主要途径。因此，以前由地主阶层行使的权力落入了军人之手。军队也逐渐形成以自我为中心的政治和社会群体，反对文人学士的传统价值观。职业兵转变成为世袭群体加强了这一变化。“安史之乱”前的几十年里，节度使大量招募长期服役的士兵，这些人很快成为职业兵。至少在河北和山东，士兵已经是世代相袭，子承父业相继入伍。

军人向终身和世袭的职业化的转变由于三个因素而成为可能：首先，内战

把几十万农民赶出了土地，他们为部队提供了一个待募的源泉。其次，农业技术的改进使得作物基本都是两年三熟，有所提高的农业生产允许更低的农兵比例。最后，传统上主要由文人士大夫提倡的兵农合一的古代理想，被畏惧赋税的农民和钦羡军事职业且对农业生产没兴趣的军人丢弃了。[38]

现在作为专门职业化的群体，这些新兵信奉的价值观与帝国旧精英的庶民理想相左。这些职业军人对于服从朝廷比服从节度使更有敌对情绪，当送进京城的税款影响士兵的生计或是节度使为他的子弟向朝廷请求官位时经常引发兵变。历史记录显示，“安史之乱”和唐朝覆亡之间的150年里发生了200起反叛将领或是节度使的兵变，节度使能否顺利继任通常要取决于军队是否支持。因此，在朝廷和节度使之间紧张关系的背后存在一个新的社会事实，即职业军人的出现。这些人的利益和野心给当时的政治斗争赋予了更重要的社会意义。即使是唐朝廷也逐渐依靠由职业兵组成、由宦官首领指挥的神策军，最终证明他们的价值观和行为方式与藩镇军队没有太大不同。[39]

直属节度使的“私兵”（衙兵，也称牙兵）是由最优秀的士兵组成的精锐部队，他们成为五代时期中国北方直接承继唐朝几个王朝的权力基础。因此，在主要生活在传统社会边界之外的军人群体中，出现了五代时期很多政权的统治者，包括后来宋朝的开国皇帝赵匡胤。此外，中级将领成了五代和宋朝初期政府官员的主要来源。在统治唐朝的世家大族消失之后，军人扮演了政治舞台上的重要角色。[40]

军队里最后一个重要变化是以结义亲的方式确保将领和下属之间的关系。这一时期所有的节度使和将帅都有如同个人警卫一样的亲兵，通常将领收这些人为义子，赋予这个社会关系以权威和稳定性。将帅与部属之间的义亲有着深刻的文化根源，并在整个唐朝得到发展。收部属为义亲是中亚国家的传统做法，在分裂时期传进了北朝。这一现象在唐朝甚至更突出，因为皇室与游牧民族有着文化和血缘上的联系。宫廷宦官也有类似的习惯，依靠养子来维持权势。结义亲在唐末和五代甚至更加广泛且更有影响力。作为信赖亲属关系的普遍社会变化的一部分，婚姻、收养以及血缘关系创造了地方权力的基础。[41]

晚唐军事权力不限于节度使指挥下的职业军人。“安史之乱”以后，很多节度使在为地方治安和防盗目的所建的地方武装中招募农民。859年，地方政府首次建立地方土团，其性质和后来的团练类似。876年，这一模式被朝廷推广，此后地方武装遍布中华大地，从四川到今天的贵州和沿长江的很多地方。这些土团通常由地方精英组织，经常是一名大地主动员他的佃户和不及他富裕的邻居。稍大一些的自卫力量出现在一些市镇，更大的地方武装出现在戍镇。他们经常被吸入藩镇节度使的军事体系，以致戍镇成

了低层管理中心，将领兼任藩镇官员和地方统治者。这些土团，地方力量的产物，是依靠新兴军事权力的主要机构。他们扎根于地方社会，有雄心的人借以介入国家政权。[42]

财政地方主义和新的政治角色

最后一个受地方主义重大影响的晚唐制度变革是财政管理方式的转变。“安史之乱”导致了华北农民的大量死亡和逃离，战乱地区众多户籍和税收记录遭到破坏，国家丧失了对华北大部分地区的控制，因此爆发了空前规模的财政危机。国家不得不采取一些权宜之计，比如出售僧人度牒，但在平息叛乱之后几十年里征收各种新税，扩增旧税种，以及国家实行专卖，合在一起构成税收源流，为唐朝在最后150年中提供资金。这一税制的基本架构延续到1368年明朝建立。

新财政制度改革的关键是由德宗皇帝于780年颁布实施以取代均田制的两税法。这一新税制事实上是原来以财产为标准将家庭划分为九等的户税和以粮食产出为标准将土地划分为三等的地税的结合。这两种税合并在一起，并用货币缴纳，税额基于民户财产和土地占有的规模和质量，而不是成年男丁的数量。之所以称之为两税法，是因为一年分两次征收，一次在夏季冬小麦收割之后，而另一次在秋季米粟收获之后。[43]

因此，两税法试图根据民户实际财产的多少来规定税额，这反映出政府已经意识到土地和财产的不平等，而一年征收两次则说明政府希望依据新的一年多次收获的农业历对税收做出调整。通过这一改革，唐朝政府放弃了几百年来农民平均化以及国家直接管理每个家庭的旧理念。这把政府降低到简单的依照财产收税的角色。国家放弃过去任何直接控制人口日常活动的尝试，标志着帝制中国前后两半期之间的一个巨大变化。

由于户税征收不管被征税的财产的性质和来源，政府首次开始定期向商人征税，他们在提供国家岁入方面变得越来越重要。税制也确立了累进征收的原则，有更多财产的人不应该只付成比例的税，而应付更大比例的税额。其他向商人征收的税包括通关时的关税和针对某些特定货物课的税，比如茶。[44]

此外，“安史之乱”后不久政府设立了盐铁使管理自己对这些必需品的专卖，后来试图对酒施行专卖，但因为制造贩卖私酒相对容易而失败了。因为盐的生产限于极少的特定区域，专卖不难强制推行，只有今天的河北、四川、陕西等地控制在节度使之手的盐池除外。8世纪70年代之后，专卖成为朝廷税收的主要来源。事实上，以盐的专卖收入为主的来自南方的税收维持着“安史之乱”后失去对华北大部分地区征税能力的唐帝国。[45]

新的财政体制成为中国地方主义发展的重要因素。一般北方的税收主要来自户部管理的两税法，而南方的税收主要来自由盐铁使在南方专卖食盐的收入。纵贯8世纪晚期和9世纪中期，这两个部门的管理者为帝国财权而斗争，并以税收官吏作为地方权力和帝国影响力的基础。盐的专卖部门把控制权延伸到货币铸造、开矿、茶和其他商品税以及关税的征收。810年的一条法令确认两个部门之间的帝国财政分野，盐铁使负责长江流域两税的征收。[46]

盐铁使的下属机构不仅控制南方的财政管理，也对民事管理施加影响。这一新的机构独立于原来的户部，几乎不受朝廷任何形式的控制。事实上这是一个掌握着华南和华中地区国家财政的独立部门。8世纪80年代，已经是最有权力的帝国财政官员的盐铁使开始处理长江三角洲富裕和生产发达地区的土地纠纷。巨大的财政资源和对充满活力的经济区的控制相结合，这给朝廷带来的威胁甚至比北方节度使的威胁更大，后者除了纳税以外基本保持忠诚。

当掌管整个长江三角洲地区的藩镇节度使韩滉同时被任命为盐铁转运使时，一个有效控制大宗帝国税收的长江下游地区政府出现的可能性在786—787年间大大增加。对王朝而言幸运的是，韩滉于三个月后死亡，于是他的藩镇被分为几个较小的单元。然而，在8世纪90年代委任观察使兼任盐铁使的政策重新实行，在805年他们当中的一位试图据浙西藩镇作乱。他的图谋没有得逞，之后政府小心地把财政职位与民事管理权分离。[47]

除了导致独特的东南地区自治模式，新财政管理政策对政治权力的几个方面都有重大的影响。正如新军事政策鼓励军人的职业化，新财政政策导致了财政官员的职业化。所有户部和参与控制盐铁专卖的官员依靠他们在财政上的经验步步攀升，户部尚书基本都由原来的转运使担任。因此，财政事务的专门知识，而不是传统文官体系内的履历或是考察文学修养的科举考试，成为新人在财政部门获得权势的途径。最终，这些职业化的训练和优先提拔资格，通过内部通婚得以加强，形成了在11世纪掌控宋朝的财政贵族阶级。[48]

这一职业化的趋势在藩镇层面上更明显。除了职业化军官，节度使也把财政专家收进自己的幕府作为个人助手。盐铁使和户部也建立了地方机构，财政官僚从一般官吏那里取得了税收的权力。[49]很多这样的新职业化人员本来就是商人，他们在自身的商业活动经营中培养了处理账目和使用钱财的专业才能。因此，虽然南北方出现不同形式的地方政府，但它们都从地方社会招揽新人，开了从社会大规模选拔官员的先河。这在宋代的唯才是用政策下发展到顶点。

唐朝地方主义导致新势力兴起的最后一个方面是宦官招募模式的变化。如

同当时几位作者提到的，朝廷上大多数宦官是来自今天福建、广东等南方边远省份家庭的孩子。其中很多，包括著名的高力士，据说都是非汉族的后裔。这个趋势甚至在9世纪头几十年里更突出，当时很多宦官都有南方土著血统。因此，808年一篇科考应试文本攻击宦官统治说："至于这些蛮夷之后和刑余之人，来自蛮荒之地，舍弃尊亲，甘为下役，君王宝贵的生命安全和军队的控制怎么能信任他们，还让他们在内充当最亲近的顾问，在外充当君王耳目？"[50]

节度使、财政机构、地方政府，甚至宦官群体，为按照传统的家世相传方式不能在朝廷任职的人们提供了入仕之路。这些科举制之外新的仕途，真正宣告了朝廷里贵族统治的结束。从五代到宋朝头百年里崛起的高度多元化的精英，其产生的根源就在晚唐。同时，后世通过联姻、结义亲和土地积累来构筑地方权力基础的行为，其源头也在于此。这种精神和这些方法是中国宋朝新出现的乡绅阶层确立自己地位的方式，他们的活动在12世纪时最为明显。因此，从晚唐时代新兴势力的发展模式和策略，我们可以看到中华帝国晚期乡绅阶层产生的历史进程的最初形式。

第4章
城市生活

唐朝城市的主要特征是从以前几个世纪中继承下来的。这些特征包括：政治、居住和商业不同部分的分区；区别帝国都城和其他城市的祭祀用建筑；寺庙和花园提供的半公共空间。但唐朝城市也经历了重大变化，最主要的是商业和贸易改变了城市结构，并把它们连接为更大的网络。

6世纪后期，隋朝开始在原来汉朝长安城附近建构新首都大兴城。在汉朝和隋朝之间的几百年里，长安被反复劫掠、焚烧和重建。在杨坚建立隋朝前，长安被蹂躏、夷毁，供水不足且水质恶化。582年，杨坚根据战国时期的文献《考工记》颁令在长安附近建设大兴城，这会使得隋都符合文献记述的理想都城。隋文帝希望首都布局能符合文献记述，这一点在汉代营造都城时被忽略了。他的要求压倒了当时具体负责工程的宇文恺的意愿，宇文恺本来希望按照风水设计城市。[1]大兴城唯一一处没有按照文献记述建造的地方是君王和后妃居住的皇宫，隋朝的皇宫沿北城墙而建，在《考工记》中皇宫应该修建在都城正中。东汉是第一个将皇宫建在北面的王朝，虽然东汉首都洛阳也是第一个以《考工记》为蓝本规划建造的都城。从此以后的历朝历代都循东汉旧制，君王坐北朝南的原则取代了位居中心的传统。

大兴城（唐代改称长安）刻意的古典风格备受争议。对努力统一黄河流域和长江流域的隋帝国而言，迁都长安是否明智，这是很值得怀疑的。在汉代关中地区已经供养不起一个首都，输往帝国的人口、经济和文化中心的漕运也发生了困难。长江流域的重要性不断提高使这些问题更加复杂。隋朝定都关中的部分原因在于王朝是北周政权的继承者，其精英集团立足于这一区域。同样重要的是，国都长安的重建标志着汉隋之间长达几百年的分裂时期的结束和统一华夏国家的理想之回归，后者的代表就是西汉。隋朝坚持新都按文献记述建造，也是其通过重现代表了中华帝国最大成就的古代体制，而否定近代历史政策的一部分。[2]

唐代第二位皇帝太宗在关于长安的五言诗《帝京篇十首》中描述了长安古典风格的内涵。在序文表达了“重振古风”的理想后，皇帝写道：

秦川雄帝宅，函谷壮皇居。

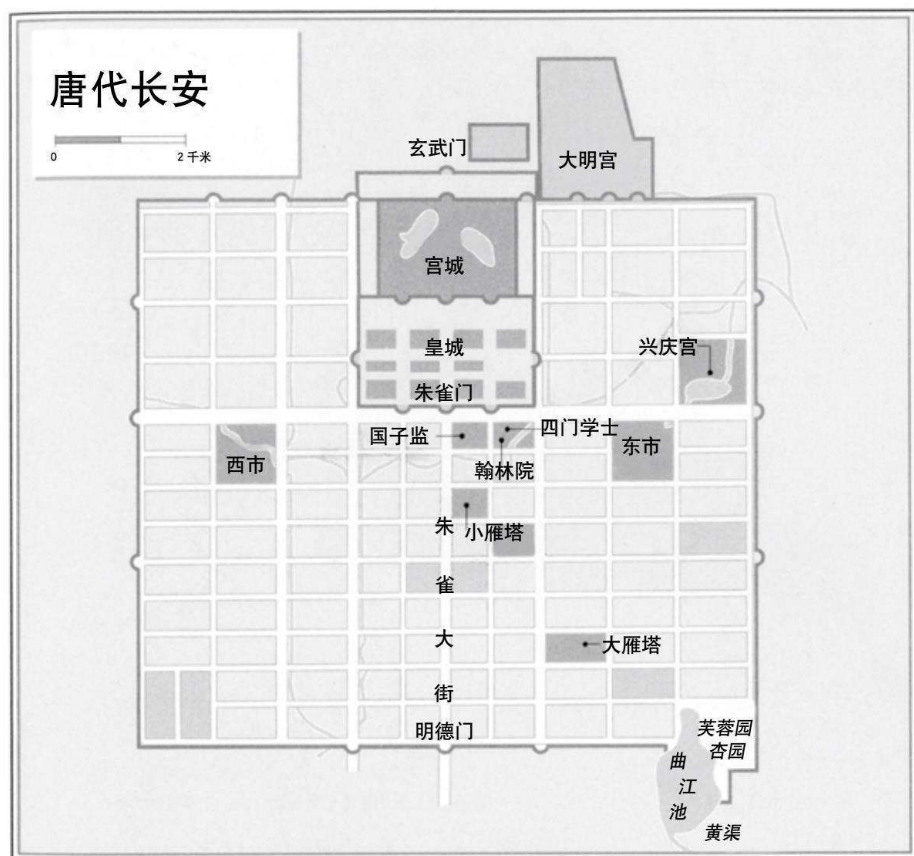
唐代诗人在其作品中反复将唐朝的首都比作秦汉国都，这显示了把唐朝视为重生的统一帝国的愿望。唐太宗的诗本身重复了以前诗歌称颂汉都的陈词滥调，同时也是对另一首描写命运不济的南朝故都建康（今南京）的诗做出的回应。正如太宗努力摒弃他从南朝继承的宫廷诗但找不到其他创作形式，他想要重振汉都但又逃避不开之前几百年的历史传承。[3]

长安和洛阳的布局

唐朝继承的城市格局，内部按正南正北方向整齐布局，外面以长方形的围墙环绕，东西长9.53公里，南北长8.48公里（地图5）。

城墙由夯土筑成，城门木制，城墙连接处由砖砌成。通过打开的12座城门可以进入外城，皇城邻近的北城墙有三座城门（另外左右两边还各有一座），布满了精英官邸的城区东北部有两座城门，大明宫刚好位于城墙外。由于隋朝统治时间短暂，直到王朝618年灭亡，新建的都城内大部分地区仍然是空荡荡的，唐朝城墙内也有很多无人居住的地方。在8世纪中期，沿着主要的南北大街八个最南面的坊仍旧没有真正的住宅，继续被当作农田耕种。其他坊被部分地用作宫廷种植药用作物和蔬菜的园地，还有半个坊被用作墓地。[4]

城市自身由四部分组成：宫城和另外两个宫廷区域大明宫与兴庆宫、政府办公场所所在的皇城、两个市场（东西两市）、按网格排列的居民区。皇城在宫城正南，二者中间有一个广场，皇帝在那里举行各种仪式。皇城不仅容纳文官部门和军事机构，也包括作为禁卫军指挥部的“北衙”、太子的东宫、太庙，还有社稷坛。[5]宫城和皇城与平民区被超过10米高的城墙和更高的城门分开（图2）。未经许可没有人可以进入皇城，甚至只是为俯视这些禁区而攀上高处都会被判处监禁一年。[6]



地图5

平民区被设计为完全的网格式，这成为中国大城市连续几百年的特征，不过它们都没有长安的完美。8世纪诗人杜甫在一首诗《秋兴八首》其四中伤怀“安史之乱”以后国都的不幸而咏道：“闻道长安似弈棋。”伸向城门的六条最大街道，合称六街。其中最大的一条是朱雀大街，超过150米宽，并分全城为东西两部分。和连接王朝各个城市的道路一样，这些大街的中间被垫高，两侧有大量排水沟相沿。这些水沟不仅具有排水功能，也灌溉了种在路边的遮阴树（图3）。[7]

坊因为位置不同而有不同的规模，最大的在皇城两边，大约1000米×800米的面积，沿朱雀大街最小的坊长宽分别为590米和502米。每个坊都环绕着两三米高的夯土墙，这样设计是为了保持对平民的控制，特别是在夜晚。四面墙上都开有坊门，区内道路会合在中心，把坊四等分。每个坊的坊正受委托保管坊门的钥匙，由他负责晚上锁门。翻墙会被惩罚打九十大

板。

636年开始，坊门的开启和关闭以沿着每条大街持续不断的鼓声为信号，给人们足够时间在黄昏回家或是准备清晨出门。这几百个鼓点固定了人们的日常生活，甚至是整个宇宙的节奏，正如在李贺（791—817）的一首诗《官街鼓》中的戏剧性描写：

晓声隆隆催转日，暮声隆隆呼月出。[8]

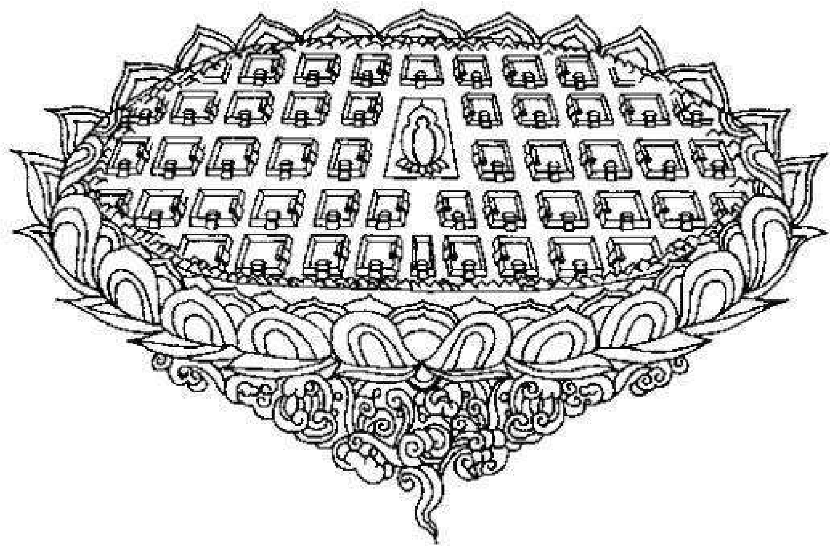


图**2** 城门图示，城门上方有城楼和顶楼，如敦煌中唐**172**窟壁画所示

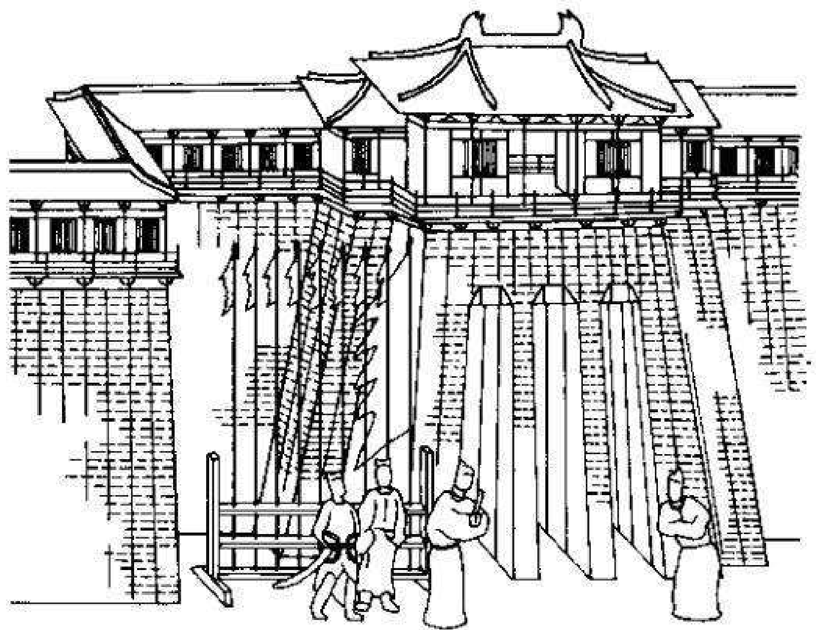


图3 敦煌85窟壁画，描绘佛教极乐世界规划为方格状的一个个坊，令人想起唐都长安城的布局

只有送官方文书的人员、特许的婚礼、找大夫的人，还有报告死讯的人，才被允许在夜间行走主要道路。任何其他人如果被发现走在主道上，都会先给予弦声警告，接着射箭警告，再接下来就会把人射倒。只有农历元月的十四、十五、十六，即元宵节期间是例外，那时人们被准许夜晚在寺庙间自由地逛街看灯。[9]

在被两条十字交叉的主要街道的十字路口分为四块后，大多数坊内没有再按网格结构布局。坊内部到处是弯曲的小巷。平民在自己居住的坊里可自由移动。坊为收税和相互监视的需要下设有“里”，各里有人负责管理。坊门处是开设店铺的理想位置，受益于坊门前的车水马龙。在著名的传奇小说《任氏传》里，主人公郑六与狐仙任氏度过整个夜晚，并在黎明前到达他所居住的坊门前。因为坊门仍旧关闭，他只能暂时待在门口胡人的饼店里。[10]

佛寺道观，还有三品以上官员的居所，允许开门直对主要街道，显示出这些建筑物不受宵禁限制。生活在东北部坊区的大多数是贵族和高官，位置处于西边宫城和皇城、北边大明宫和东边兴庆宫组成的三角形区域中。在此三角区的南边围绕着东市的区域能找到上层精英居民。沿着东北城墙的

一个街区特别吸引人，因为隋朝一名著名术士发现此地有贵气。朱雀大街最南端的坊少有人居住，仍有大量农地。东南靠近曲江池的坊也人烟稀少，被用作园地，种植杏树和芙蓉（图4）。平民主要生活在西部的坊，在西市和西北城门附近。西北城门处聚居着大量胡人。[11]

东市正西的坊就是城市重要的教育设施所在，服务于准备将来入仕的人，后来则用于科举生员。这些学校也在唐朝对外关系的历史上扮演着重要角色。它们的学生包括臣服于唐朝的外族后裔，这些人因为研习中华经典和文学而认同中国文化。还有很多是外族王室或贵族送来长安做人质的儿子。在学校里以及后来在官衙和朝廷里经过几年或是几十年研习中国文学文化，这些年轻人被送回家乡，在那里他们能够引入唐朝的政治制度，传播中国文字及经典。很多外族学生，特别是来自朝鲜和日本的学生，也主动来吸收先进的唐朝文化。除了帝国的学术机关，大型佛教寺庙提供的教育也吸收了上千外国信徒。在唐朝都城度过很长时间后，这些学生携带着经书回到自己的家乡，同时也向本国传播中国文化和佛教文化。[12]

城市也容纳了很多从农村漂泊而来的贫民和乞丐。没有证据显示他们的数量，但有一些因为和文人产生联系而被载入传奇小说中。一个故事讲述了一位老人和他卖唱的女儿在街头艰难谋生的情形。一位将军被女子动人的歌喉吸引，将其带回府中做歌姬和妾。《李娃传》中的主人公郑生靠在葬礼上唱挽歌为生，由于穷困只能住在灵堂里，最终沦为乞丐。都城无家可归者的数量太多以至于引起唐玄宗的注意，他在734年下令禁止乞丐上街，把他们交给由佛教徒负责的专门照顾贫病的病坊。救济食物来自附近由新定居的农民耕种的田地。然而，这一福利政策因为“安史之乱”的爆发而终止。[13]

除了官方建筑物、居民住宅、农田和观光园林，唐代长安也包括很多宗教机构（地图6）。少数几个还为外族居民的精神需要服务，如祆教、摩尼教、聂斯脱利派（景教），但是大多数都属于道教和佛教，而佛教建筑最多。道教是唐代地位最高的宗教，因为皇室自认为是道教教祖老子的后代。道教宫观绝大多数有帝国官方背景，建造的目的是在吉庆时刻举行仪式，举办皇亲的葬礼，给得到宠信的宗教人士提供安置之地，或是皇族成员出家于此。几位公主成为自己捐建的道观里的道姑或是观主。

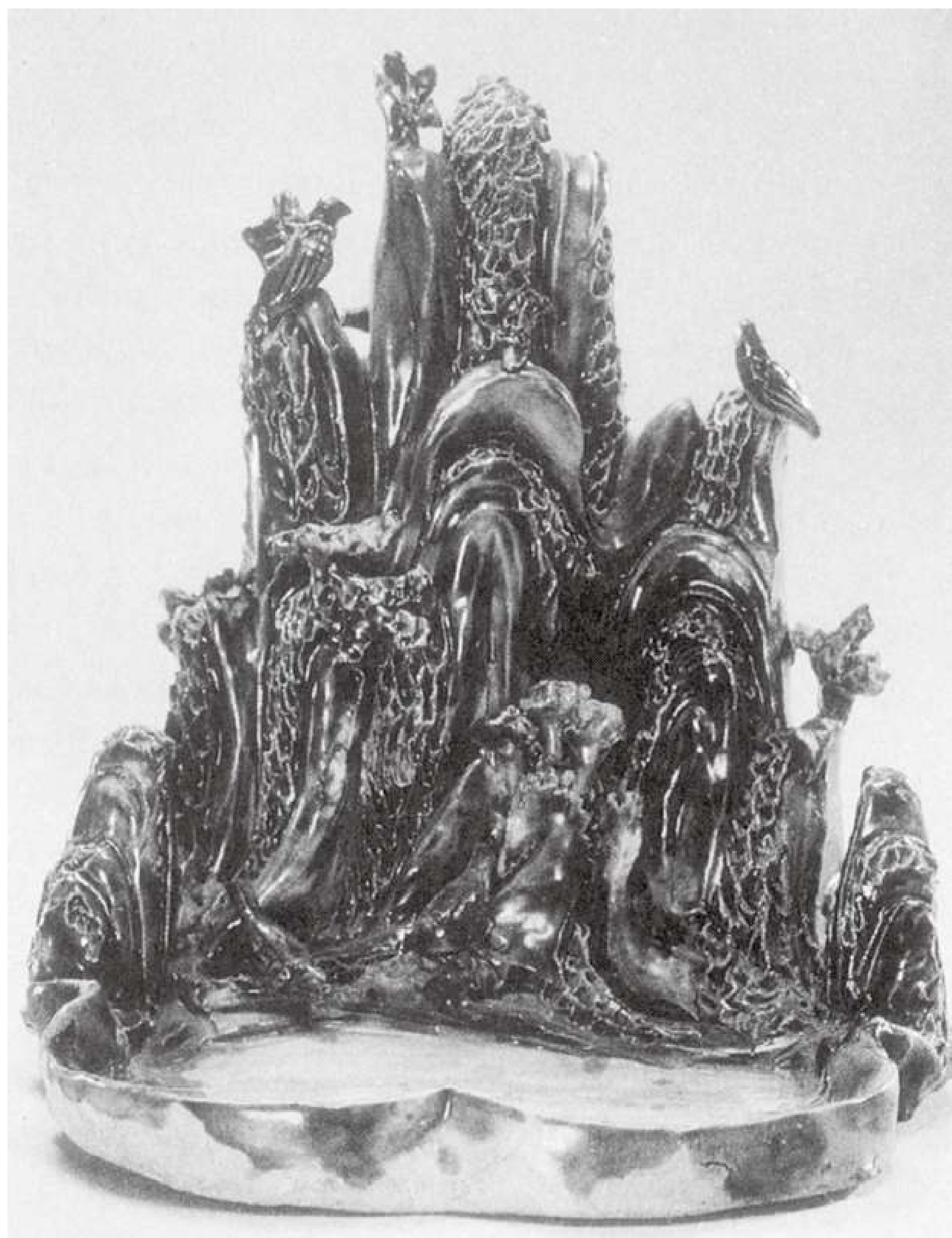
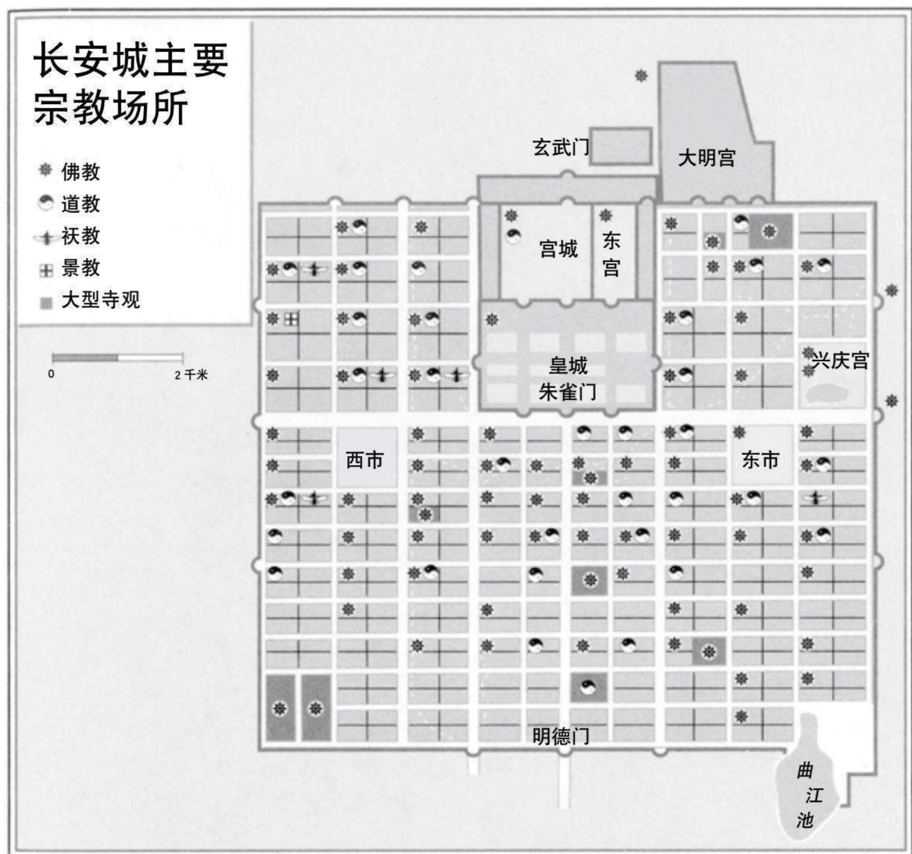


图4 反映园林景致的陶塑



地图6

尽管道教的官方地位卓越超群，但佛教寺庙的规模一般是道观的三到五倍（不同资料的记载有所不同），并且能得到更多的资助。很多坊有至少一座佛教寺庙，日本朝圣僧圆仁说城中有多达300座寺庙。[14]虽然这可能有所夸大，也不像北魏王朝的洛阳有超过1300座寺庙，寺庙是当时城市风景的一个重要特征，佛塔是城市里最高的建筑物。大雁塔和小雁塔是唐朝京城里唯一留存到今天的建筑（图5、图6），当年岑参在《与高适薛据同登慈恩寺浮图》一诗中描述了大雁塔的外观：

塔势如涌出，孤高耸天宫。

登临出世界，磴道盘虚空。

突兀压神州，峥嵘如鬼工。

四角碍白日，七层摩苍穹。[15]

长安的宗教建筑另一个重要用途是国家的礼仪中心，举行祭祀典礼，相关建筑在城墙之内和都城近郊都有分布（地图7）。帝都与其他城市的区别是其功能，它是体现帝王作为天子和皇家受命于天这一在宇宙间重大角色的大型礼仪场所。唐帝国对礼仪最重要的整理成果是8世纪中叶官修的《大唐开元礼》，其中列举了都城内外几十种重要礼仪场所，包括太庙、社稷坛、先蚕坛和先农坛、明堂、分处四个方向的郊祀坛，以及南郊祭天的圜丘等。[16]

长安有两个官方设立的主要市场，对称地坐落于朱雀大街东西两边，称为“东市”和“西市”。这些有围墙的区域由一个保证商品依法销售的官方组织管理，所有计量工具和货币都必须合乎要求。这些管理官员填写交易记录，有权防止商人勾结或是垄断定价。市场中午开放，黄昏关闭，开放和关闭的时间以击鼓300下为准。在之前的王朝，市场也是公开处决和枭首示众以及罪犯暴尸的地方。[17]

每个市场的面积是最小的里坊的两倍，四周围绕着比普通道路更宽的街道，以容纳人群，防止拥堵。市场围墙每边各有两门进出，门之间的道路把市场分成九个方格。这些四方形区域接着再被分成行，每种生意集中在自己的行里，如同早期秦汉时期的市场。不同的行业有对应于法律规定的相应标志。现存文献记载，其中有屠夫、药商、锻造斧子的铁匠、马具制造商、金匠、银匠、鱼贩、裁缝。根据各自的地位，这些店铺或在主街，或在行的内部。一些店铺，特别是从事典当生意的，属于佛教寺庙。货栈和批发市场沿着市场外墙排列，附近还有很多有类似功能的设施，由大的酒店客栈提供。[18]

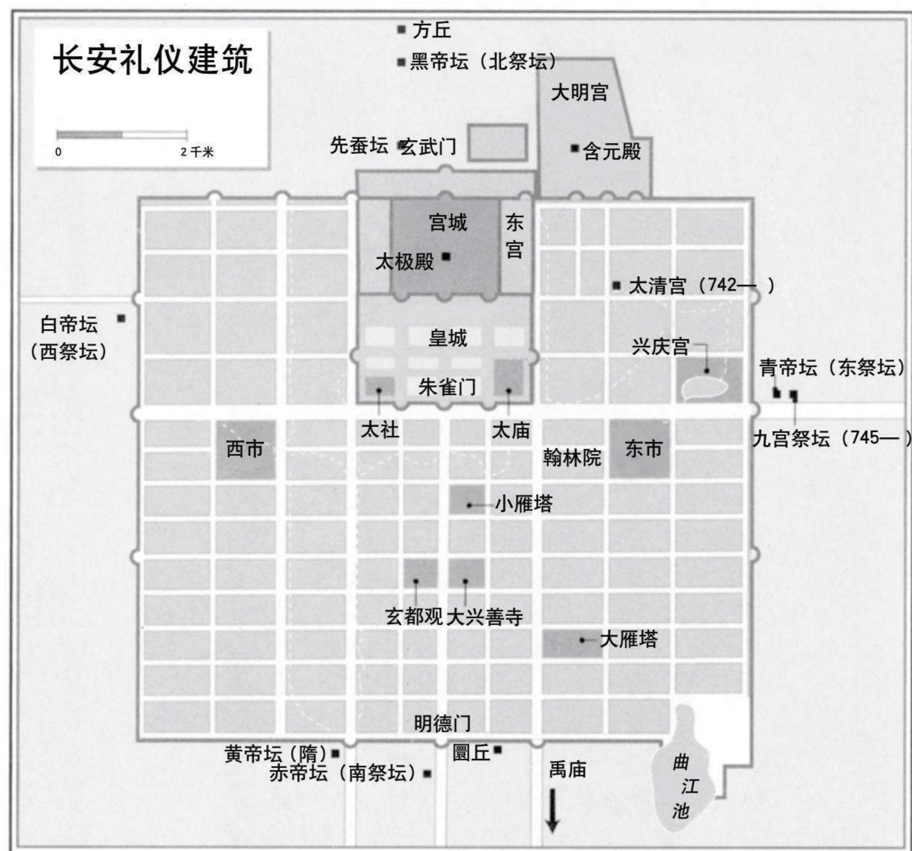


图5 长安大雁塔



图**6** 长安小雁塔

虽然东西市是唐代长安的重要贸易场所，但并不是唯一的。更小的市场还有“南市”和“中市”，7—8世纪时在特定时期内开放，郊区还有一个“北市”。因此，四个市场在长安一定时期内运行过。[19]然而，更重要的是在市场外面里坊内开展的商业活动（地图8和地图9）。坐落其中的栈店也兼做货栈，还有很多为旅客服务的旅馆和出租屋。更常见的是酒肆和餐馆，街头还有卖食物的小贩。坊里卖面食和烤饼的小店在市场关闭后还可以营业几个小时。新出现的饮茶风俗促进了在主要市场和一些里坊中茶馆的出现。从事殡葬行、酿酒业、乐器制造、打铁、佛经抄写和其他手工制造业的店主分散在里坊各处。[20]



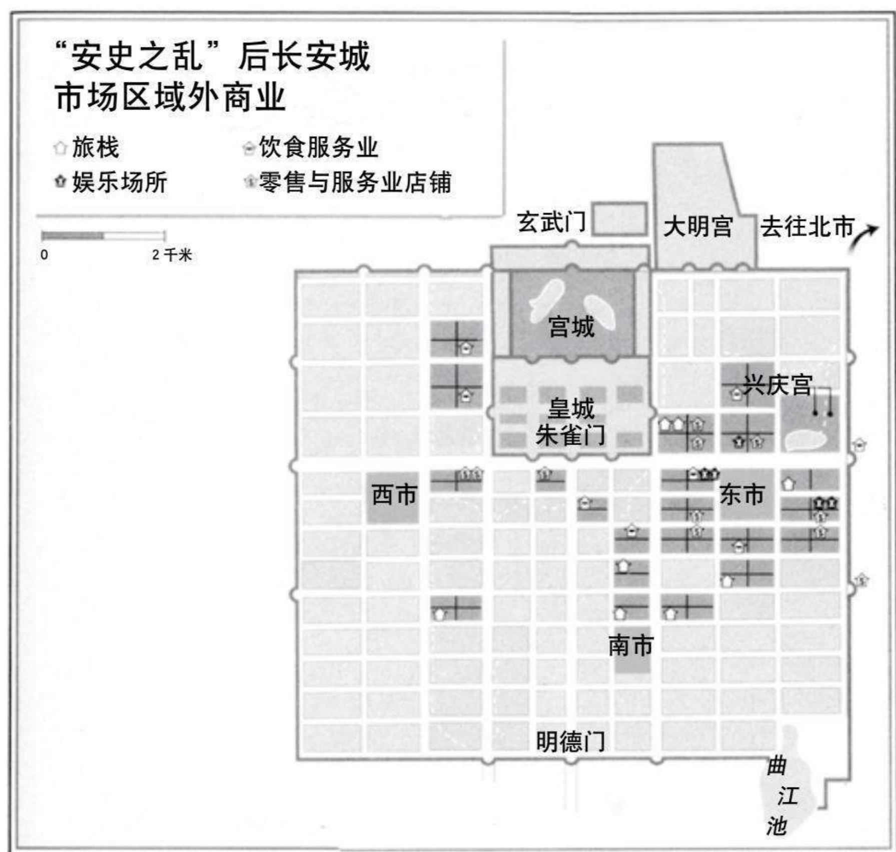
地图7

长安是最重要的都城，不论在文献学上还是考古学上对其都留有最完整的记录。然而，东都洛阳也是兴盛的大都市，特别是在武后统治期间。洛阳再次为都与隋炀帝有很大关系，他因奢侈铺张导致王朝灭亡而被谴责。6世纪中叶在摧毁北魏王朝的内战中，洛阳被战火夷平。重建都城过程中，隋炀帝使洛阳遍布奢华的宫殿和园林，根据对他充满敌意的记录的描述：

> 每月役丁二百万人，徙洛州郭内居民及诸州富商大贾数万户以实之。……不绝者千里。而东都役使促迫，僵仆而毙者，十四五焉。每月载死丁，东至城皋，北至河阳，车相望于道。[21]


"安史之乱"前长安城
市场区域外商业
旅栈
饮食服务业
娱乐场所
零售与服务业店铺
0
2千米
玄武门
大明宫
宫城
兴庆宫
皇城
朱雀门
西市
东市
南市
明德门
曲
江
池

地图8



地图9

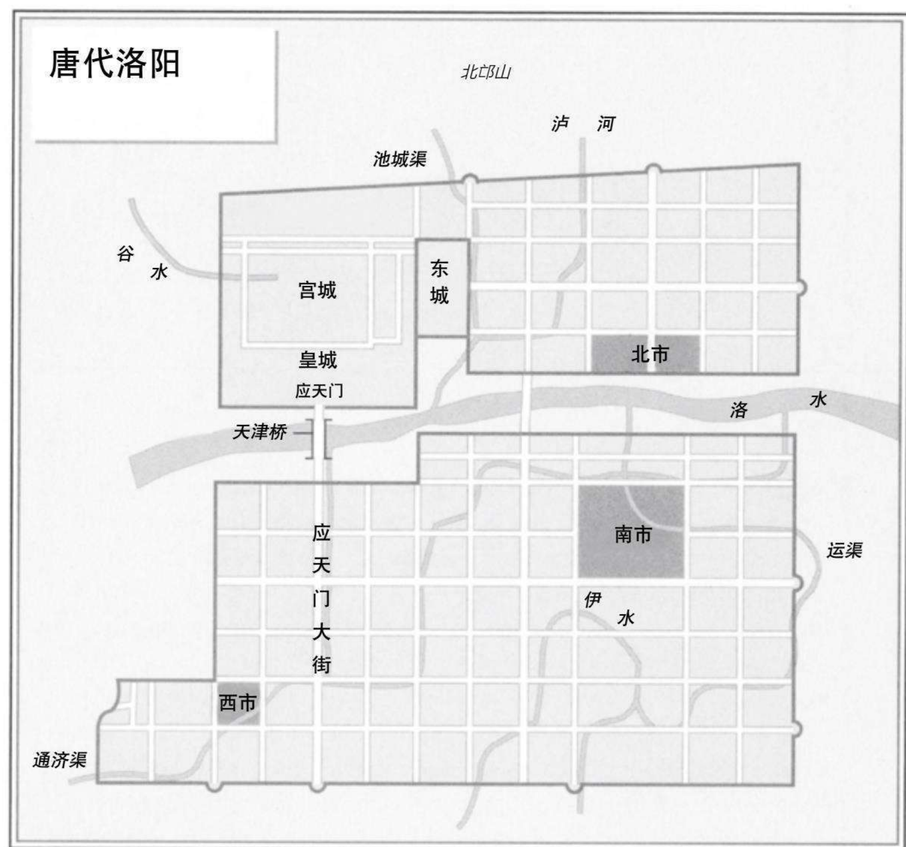
如这段批评文字所显示的，洛阳与南方富商存在密切联系，二者以大运河相连。这是一个更普遍怀疑的部分，即这座城市与南方文化息息相关，在唐代南方文化同时具有精致和腐化堕落的双面性。然而，陪都洛阳也与中原大地上古老的周朝之间有密切的联系，它自古以来就是中华文明的精神中心，因此很多人认为洛阳在文化上比长安优越。

洛阳拥有许多和长安一样的结构特征：大体呈正方形的外围城墙，与平民区以墙隔离的宫城和皇城，呈方格形的一个个坊，几处管理有序的市场，大量佛寺道观（地图10）。和长安一样，城市东南角主要是园林和自然保护区。洛阳的宫城和皇城甚至比长安更清楚地和城市其他部分分开，因为它们就坐落于洛水北岸。它们位于都城西北角，和御花园相连。洛阳的里坊更小，对人口的控制因此更严密，街道也要狭窄一些。

洛阳与长安主要的不同是洛阳及其市场和跨地域贸易所要依靠的是水上交通网之间的联系。洛阳有三个官方设立的市场，位置都有水上运输的便利。北市就在洛水北面，南市和洛水隔两个坊，但彼此用运河连接，（610年后）城市西南的西市就位于通济渠上，这条运河是连接黄河和淮河的大运河的一部分。[22]因此，洛阳市场和政府衙门选址是出于实际的便利而不是注重对称的考虑。洛阳不仅位于中国生产力更为发达的区域，位置更有利于南方来的船运，而且城市自身更大程度上符合贸易和运输的需要。这一建构方式体现出洛阳兼有典型都城和由于大规模水运而崛起的新兴贸易城市的特点。

长安的花街柳巷

专门经营酒色生意的花街柳巷不是隋唐的新事物，但以前的王朝除了这些地方的名字之外留给我们的信息很少。[23]幸运的是，在唐朝末年，一个叫孙棨的人详细地记录下了在长安最有名的风月场“平康里”的生活。根据这本笔记体小说集《北里志》的记载，平康里的从业女子是官方登记备案的娼妓，为官员、商人和贵族服务，最主要的是为科考士子服务。这些女子都经过了诗文写作和音乐表演的训练，因此是有文化的女艺人，如同明朝的才女歌妓和日本艺妓。社会地位较低的普通妓女、卖艺女子、卖酒女，在全城的妓院和酒馆中从业，虽然我们只有诗文和逸事中关于她们的零星资料。[24]



地图10

“北里”（妓院所在地，可追溯到汉朝），位于皇城和东市之间一个坊的东北角（地图9）。国子监以及科举考场（皇城里面）都在这个坊里，所以举子经常在附近租房居住。这个区域本身包括三个平行的东西向巷道，老鸨和妓女就住在那里。经营成功的妓院空间很大，有多个客厅招待客人，还有小一些的房间供乐意出钱的人娱乐。若经营不善，如在孙棨描述的一个案例中，女人会销售草药和水果来贴补收入的不足。

关于情色生意经济结构的信息在孙棨的著作中很分散。妓女还是孩子的时候就被卖给老鸨，她们称老鸨为“妈妈”。因此，资料也描述了妓女之间经常按年龄大小互称“姐妹”。她们有的是穷人家的女儿，有的是从乞丐中招来的，还有些是良家女子，家里为了得到嫁妆将她们许配给人，然后又被出嫁妆的人转手卖给老鸨。如果一个女子想要从这个行当脱身，她必须偿还妓院当初买她的钱，往往还包括积累的利息。甚至即使只是离开妓院一

个白天（通常是到附近佛寺转转），她也必须给她的“妈妈”很多钱。

妓院里酒席的标准花费是1600文，而每个第一次来的客人都要花双倍的价钱。住在附近的乐师常被叫进来服务，顾客也必须付钱给他们。喝酒一巡要1200文，在第一副蜡烛燃尽后要付双倍。因此，一个晚上的娱乐就要耗费巨资，孙棨记下了老鸨是如何夺去耗尽财力的顾客的马车，甚至是衣服。某些不幸的客人遭遇了更坏的命运。孙棨还记录了被谋杀的人，一个客人因被认错人而被另一个客人所杀，还有一个客人被妓女和她的鸨母所杀。希望与喜爱的妓女建立更持久关系的人有时会假结婚，在热闹的传统婚礼中这些男人经常会反串“新娘”。

多数沦落花柳巷的女子期盼早日离开这里，经常是被钟情于她的客人带走当妾，有时也会明媒正娶，未婚夫要付清卖身价来赎出新娘。后来，如果富贵的顾客厌倦了他的新欢或是他所赎的妓女和别人发生了违法的奸情，他会给她一笔钱然后打发她走人，或是安排她和社会地位较低的人结婚。理论上，他可以以通奸罪名把她送进官府，但是这么做很丢面子。一些女人花光了丈夫的家业或是不满意新家的平庸生活，会回到花柳巷重操旧业。

其他资料显示并非所有妓女都住在北里。一个素以歌唱、舞蹈方面的无双天赋和经常举办酒宴聚会而闻名的女人，生活在沿都城东南城墙的坊里。据记载，达官贵人的子弟挥霍巨额钱财追求她。东南角成了次一等的非官方批准的花柳巷，可能因为那里有公共园林，而且风景优美。著名女诗人鱼玄机明显不是合法营业的妓女，但作为收费的歌女和舞女，她取悦于那些常光顾北里的客人。在充当别人的情妇一段时间后，她回到京城做了一名女道士。但是鱼玄机继续取悦于官员和文人，包括著名诗人温庭筠。在为后者写下的《寄飞卿》诗篇中，鱼玄机把他比作著名的3世纪的竹林名士和散文家嵇康：

阶砌乱蛩鸣，庭柯烟露清。

月中邻乐响，楼上远山明。

珍簟凉风著，瑶琴寄恨生。

嵇君懒书札，底物慰秋情。[25]

通过《北里志》可以一窥唐朝首都生活的一个重要方面：性交易和新科举考试文化之间的联系。自汉代以来中国政府就实行由朝廷举办的专门考试，地方城市也偶尔举办考试，这成为选拔人才的方式。然而科举在隋唐

开始成为选拔官员的标准（虽然不是最普遍的）方式。从武后统治时期开始，科考成为通往高官厚禄的“终南捷径”。但在唐代没有地方考试或是公共教育让举子像宋代那样在州县备考。准备科举考试的学校都在首都。此外，举子通过一个冗长的过程介绍自己，并把自己最好的作品呈给考官。因此，举子在快到20岁或是20岁出头时就不得不到京城花费较长的时间求学，与供应他们大量金钱的家庭离别。因为年轻人生活在这种环境下，北里合法妓女提供的欢愉，包括社交、文化和肉体的，几乎是无法拒绝的。

家喻户晓的《李娃传》就讲述了一个关于科举考试、妓女和危险的青春期相互纠葛的故事。[26]一位年轻学子郑生被父亲送往京城，其父梦想儿子中举能为家庭带来巨大财富。偶然的机会郑生与妓女李娃相遇，并与之结成露水夫妻，使自己在温柔乡中流连忘返，耗尽钱财。后来郑生被他的“新家庭”欺诈和抛弃，陷入绝望，贫病交加，直到被殡葬业者相救，后来他以专业唱挽歌来谋生。在两家丧铺的竞争中，作为最打动人的挽歌歌唱者他获胜了，这是对他起初追求科考中举的讽刺。一个老仆认出了他并领他见父亲，父亲不认他。暴怒的父亲把儿子送往杏园（郑生和妓女结伴同游以及最终庆祝成功的地方），并把他打了个半死扔在那里。李娃发现“夫君”快死了，懊悔自己的背叛，便出钱从老鸨那里赎了自己的身。她像慈母一样照顾郑生，使其恢复健康，并规劝郑生准备考试。最终他科举中第，并与父亲和解，他与李娃也结成了神仙眷属。

这个故事除了描述来自农村的年轻举子面临的诱惑，也戏剧化地表现出了唐代城市生活的几个方面。其中最引人注意的是金钱如何影响社会关系的各个方面。郑生和父亲的联系是李娃和其“妈妈”的联系的镜像，每个孩子成了父母致富愿望的工具。同样的，李娃的首次“婚姻”虽然是纯粹的金钱交易，却模仿了精英的包办婚姻。对书生的欺诈和背弃行为依靠快速地租到房子然后又快速地退租而得以实现，这是城市生活的特征，土地和房产表面的固定性遮蔽了暂时的流动人口。哀悼死者本来是中国社会中最重要的人际义务，但在殡葬行，用雇来的专业人士哀悼别人死去的亲属成了另一种现金交易。[27]

《北里志》中的一则传奇逸事进一步阐述了唐都里爱情和友谊的商业化。妓女颜令宾是个诗艺娴熟的诗人，她从举子那里搜集诗文。当她生病将死时，她办了次宴会，要求所有男士给自己献上哀挽词。按惯例，像她这样的人可以向宾客要钱以支付葬礼的费用，因此她的鸨母因她以诗代钱而被激怒。她的“妈妈”扔掉了她的客人送的所有诗文，但和颜令宾暧昧过的一位驼背乐师把这些拿了回来，谱上曲，在颜令宾的葬礼上演唱。歌曲传遍了长安，之后被很多专业唱挽歌的人表演了很多年。这则传奇故事描述了花街柳巷经济活动中爱情、诗文和金钱的困惑和矛盾，也表现出了好诗文被编成曲的风潮，此外还刻画了唐朝葬礼中专业唱挽歌人的角色。[28]

但是北里最主要的功能是为年轻人提供了一个绝佳的社交场所，使他们能够相遇，成为朋友，卖弄诗文天赋，发展社交。聚集于此既是科举考试的第一步，同时也对考试不无裨益。除了提供获取朝廷上最高官职的门径，也帮助形成和同一批的考生以及考官之间的终生联系。考试成功和不成功的举子们精心准备的酒宴（作为庆祝和安慰）让举子和妓女会聚一堂，举人借此加强彼此间的情谊，这种友谊可能在漫长的政治生涯中一直持续。这些宴会和花柳巷妓女筹划的宴会非常类似，以致在孙棨《北里志》里和王定保记录科举制度的《唐摭言》中出现了一些相同的传奇逸事描写。

当某位无名诗人看到崔垂休写在妓女腿上的诗后，他作了《嘲崔垂休》嘲讽诗作为回应，在这首诗里，风月场与科考的这种关联最清晰地表达了出来：

慈恩塔下亲泥壁，滑腻光华玉不如。

何事博陵崔四十，金陵腿上逞欧书。[29]

高中的举子按惯例要题名在慈恩寺塔墙上，所以在这里妓女的腿被比作塔墙。传奇故事戏剧化地描述了妓女的身体如同男人竞争的场所，而科举考试如同肉体欲望得以实现的场所。

《李娃传》也生动地描述了首都生活的另一面，即科考成功和婚姻之间的联系。经过几年的读书、同妓女寻欢作乐以及在科举中第后在北里摆酒宴请的生活之后，年轻人终止了短暂的恋情和同妓女的虚假婚姻，他们选择有地位的女人作为真正的终身伴侣。科考的成绩成为唐代选拔女婿的重要标准，每年二分之一到三分之二的中第举子利用自己的学业成就和显赫家庭的女儿订婚。这些婚约以未来女婿的大型骑马游街来庆祝，这类游街是例行的科考典礼的一部分。事实上，对于参加科举的考生来说，追求一场值得骄傲的婚姻所激发的热情不亚于追求政府官职。[30]

金榜题名的成功感在婚姻中体现出的高潮在韦庄的词中形成戏剧化的场景：

街鼓动，禁城开，天上探人回。凤衔金榜出云来，平地一声雷。

莺已迁，龙已化，一夜满城车马。家家楼上簇神仙，争看鹤冲天。[31]

在词中，所有这些凤凰、龙和鹤都指代成功的举子，他们刚刚得到来自皇帝的“金榜”。成群的大户千金争着一睹万众瞩目的青年才俊，他们的成功在这时达到了顶点。

唐朝都市生活和普遍精英的生活最后的一个方面是诗歌和音乐表演中的情色元素，这在描写文人妓女间爱情的传奇小说中有所体现。在汉朝衰落后，诗成了在朋友之间进行社会交际和表现优雅谈吐的重要形式。至少从6世纪开始，诗成了谈论性主题和在两性之间调情的方法之一。把社交对话转化为以性为主题的互相调笑，这是《北里志》涉及最多的内容。某些妓女之所以知名是因为她们在花街柳巷主持酒会的能力，指引对话交流，提出和参加诗歌比赛，指摘有悖于文人学士群体理想的言行。根据孙棨的记载，容貌吸引力不够的妓女经常通过自己的谈吐和诗赋写作的能力赢得仰慕者和情人。这些故事不仅赞颂了妓女的魅力和天赋，也表现了其仰慕者的文化敏感性，这些仰慕者重视妓女的语言技巧胜于外貌。因此娼寮区反映了文人群体的自我认识，欣赏诗歌的技巧和懂得诗歌所体现的真性情与仅仅看重权力或财富的其他群体形成了鲜明反差。[32]

妓女和文人成双入对，唱和诗词，是白居易《琵琶行》这一最著名唐诗的中心主题。该诗描述了他和一名曾是京城名妓但现在已经嫁给行商的女子的邂逅。她弹奏的琵琶曲（图7）和感人的经历诉说，使诗人联想到了自己的遭遇。在另一首聚焦一位年轻妓女和他的白发客人的诗《代谢好妓答崔员外》中，白居易通过妓女的忧郁看到自己这位苍老诗人的垂暮晚景：

青娥小谢娘，白发老崔郎。

谩爱胸前雪，其如头上霜。[33]

妓女和诗人官员之间的联系是整个晚唐社交的特征之一。有官方许可的北里妓女不是唐代唯一的专业女艺人。官方文献讲述了在梨园或其政府机构里的女人，她们作为“宫廷艺人”歌唱、演奏乐器或是跳舞。这些女人明显不是妓女。国家也有专门的“官妓”和“营妓”，她们给官员和军人提供音乐表演、陪伴和性爱服务。很多杂技艺人也是女性，尤其是走钢索的艺人以及在平衡木上翻跟头的艺人。大多数“变文”的表演者似乎也是女性，变文表演是一种用诗文和散文来讲唱故事的形式，有时还会使用图画。此外，富人拥有女性“家姬”，其中一些也在主人的诗歌中出现。[34]

在花柳巷之外的私人酒馆和妓院中，女性作为主人、陪酒女、艺人和妓女来工作赚钱，虽然这些职业的界限一般不明显。很多这样的女性在唐诗中被详细描述或是仅仅一带而过，最有名的是李白和杜牧的诗。一则逸闻描

述了酒馆中诗、歌、性的互动。三大著名诗人，王昌龄、高适和王之涣，在一小酒楼喝酒，当时有一队伶官和四个可爱的歌女进入房间。歌女们开始唱一些当年最有名的四行诗，而诗人们在欢笑喧哗，计算谁的诗被唱得多。最后，音乐表演者们询问他们为什么这么高兴，并因此认出了他们，伶官与歌女和他们一起把酒言欢。[35]



图7 弹奏琵琶的女子



图**8** 女乐师与女舞者陶俑

随着音乐在唐代的都城和其他城市生活中变得越来越重要，个别的表演明星出现在文学作品中。舞者和讲滑稽故事的人的名字也会出现，但最负盛名的是乐师（图8）。一个乐队为首的横笛演奏者曾赢得玄宗皇帝的注意，他们相遇的故事成为诗和传奇小说的主题，最终这些逸事被编进著名的清朝戏剧《长生殿》。根据另一则逸闻，曾有一场琵琶比赛作为皇帝求雨仪式的一部分，优胜者获得了皇帝的接见。

刘禹锡的《曹刚》诗就描述了一位著名的琵琶演奏者：

大弦嘈囋小弦清，喷雪含风意思生。

一听曹刚弹薄媚，人生不合出京城。[36]

诗中把这个明星的表演描述为只有在中国最大城市才能经历的、可以改变一生的体验。（图9）



图9 女乐者表演排笛

花卉热

长安花柳巷的艺术与情色经常与对花卉的热情联系在一起。妓女和歌女被一成不变地与花朵的美丽和芳香联系起来，这既是对她们外表的隐喻，同时也是做生意的工具。第一部与妓女有关的词集被命名为《花间集》，其中大多数作品都谈到花，既包括自然界的花，也包括对女性的指代。[37]但是唐代城市里花的重要性超出了酒楼和妓院。

花在中国的庭园中通常不是重要元素，庭园主要依靠岩石、水和草木的巧妙布置。作为替换，花卉被用来装饰房屋、庙宇、公共园林和水池。在所有用来装饰这些场所的花卉中，牡丹最重要，如刘禹锡的《赏牡丹》所云：

庭前芍药妖无格，池上芙蕖净少情。

唯有牡丹真国色，花开时节动京城。[38]

中国对牡丹花的疯狂迷恋始于隋朝和唐朝皇帝，并逐渐扩展到都市社会。牡丹不同于作为精神象征的莲花（它与佛教信仰相关），它是财富和荣耀的象征，如其绰号“富贵花”所暗示的那样。如诗中所写，整个都城都因花而动，这表现在每年3月中旬长安人乘马或乘车来到因种植大量美丽的牡丹花而闻名的地点观光。特别著名的是慈恩寺，因其中一庭院内的花比别处早开两周，而另一庭院的花比别处晚开两周。不同寻常的花开成为“奇闻”的主题，人们看待此事如同神迹。一些私人宅邸也以其花朵的风采而知名，主人邀请来自长安社会高层的贵客欣赏花色，客人赋诗作为留念。

将军浑瑊在贵族中以爱花著称，他邀请著名诗人宴游牡丹园，并吟诗庆祝。白居易在《惜牡丹花》诗中描述这些牡丹具有都城中的最佳色香：

惆怅阶前红牡丹，晚来唯有两枝残。

明朝风起应吹尽，夜惜衰红把火看。

不仅用写诗来鉴赏牡丹成为一种社会风俗，文宗皇帝还曾挑选出他认为描写牡丹最好的诗。[39]

对花的狂热导致了唐都中的嫉妒之情，有时甚至引发犯罪。在一则逸事中，一位僧侣向一群年轻人展示了一株能够开出罕见红色花朵的牡丹。有

位年轻人十分着迷，以致安排朋友引诱僧人到处看花好能趁机偷走这棵植物。他们留下金子和茶叶以“补偿”偷盗行为，但牡丹再也没开过。对花的热恋也引起花卉养殖业的发展。一份文献提到买一株木兰花要花费5000钱。人们进行竞赛，看谁能养出最好的花卉，大族高门花大价钱购买那些被认为是最好的花。[40]

虽然大部分关于对花卉植物的热爱与相关行业的资料集中在长安，在武后统治时期她的神都洛阳成了牡丹花的培育中心。至少有一则逸闻显示出牡丹热传到了南方。著名的官员兼哲学家韩愈一度要和侄子绝交，因为这个年轻人沉迷于赏花，但是当韩愈发现年轻人通过把颜料浇入牡丹的根部开发了养殖特别花色牡丹的技术后，决心再给他一次机会。考虑到韩愈的侄子在南方长大，这则逸事显示唐朝的牡丹热同样扩散到了这个区域。很可能在江都、杭州和苏州的南方市场上，人们也执迷于观赏牡丹，并为最好的牡丹付高价。[41]

城市的花园很茂盛。宫廷里辟有由专门受训过的官员为水果、蔬菜和医用药草生产而经营的园林。重要的政治人物和文人修建了私家花园，传奇逸事展示了花卉栽培成了一种生意。职业园丁受到高度尊敬，这种地位犹如刘禹锡所描述的：

> （郭橐）驼业种树，凡长安豪家富人为观游及卖果者，皆争迎取养。[42]

此外，和现在一样，栽培花木和修整花园主要与城市中等阶层有关。唐代城市居民，特别是那些能读会写的人，渴求城市缺少的“自然”，但喜欢的只是人造的景观。对于住在城市里的精英来说，“自然”始终和真正的自然环境有所区别。虽然君主、贵族和大宗教领袖通过设计大型风景园林来表达这种渴望，日子过得不错但并不真正富有的城市居民家庭，不得不满足于装饰了小丛灌木和盆栽花卉的更小的封闭庭院。[43]因为空间有限，庭园主人集中精力于有美丽花朵的植物，并且努力培养出形状、色泽和香氛特异的花卉，在这方面，唐朝的牡丹热和17世纪荷兰的郁金香热极为相似。

唐朝城市的商业化

唐早期将贸易限定在官设市场，只有食物、饮料和娱乐消费例外。这是对人群的聚集和流动，特别是对夜间活动，加大控制策略的一部分。[44]里坊的门在宵禁时关闭，只有高官和寺院有自己通往坊外街道的门。在8世纪中叶，里坊制崩溃的最早标志之一是有人因为在坊的外墙上打洞以获得

通往主要街道的直接出口而受到处罚。到831年，负责治安的官员提到，每个人现在都在违反宵禁。官员宅第的外租允许人们在没有官方批准的情况下获得通街的出口。很多人，特别是士兵，在大街上开店铺，扩展了初唐允许小贩自由沿街叫卖的制度。正规的夜市也在都城涌现出来，如同在江都、番禺和其他省城。东市和皇城之间的坊成为城市中最繁忙的区域，有店铺和贸易行栈日夜开放，每晚灯火通明。[45]

除了凿开坊墙和扩大夜市贸易，唐朝都城居民也开始“蚕食”街道，在坊墙和交通繁忙的大街之间修筑建筑物。这是可能的，因为主要大街最狭窄处只有24米宽，而沿着城墙的街道超过91米宽，这还不算两边3米宽的排水沟。849年一位负责都市治安的官员处罚了一名军官，他沿街修筑了9间屋子，这是关于控制越界建筑的努力的最后记载。[46]

同时，专门的贸易区域开始在整个城市中涌现。西市附近的一个坊逐渐转变成珠宝商和金匠集中的区域，这些人后来成为钱庄老板。一个挨着北里的坊成为重要的乐器制造商中心。同一区域的其他街道旁出现了专业布店，还有更多的传统食品店。为了阻止商业化泛滥，一部帝国法令在851年颁布实施，要求恢复原来的官设市场，在过去不设市场的地方取缔所有市场。这一努力完全失败，只实行了两年就停止了。[47]同时，里坊制和官设市场在11世纪就完全消失了，城市贸易沿着大街大规模开展起来，街边建筑物都成了商人住宅和商店。

比首都商业形态的变化更重要的是新城市中心的出现，这些城市的繁荣得益于沿大运河的大宗商品贸易（图10）。在这背后是长途贸易的货品从奢侈品转向日常必需品。这种跨地域贩卖大米、木材以及全国各地特产商品的贸易改变了中国社会。中国农民遵循大地主的指挥，成为灵活的、利润导向的经济个体。在山区，他们为繁荣的造船业和扩建城市房屋建筑种植和加工木材。在农村，他们种植新鲜蔬菜水果以满足城市消费者的需要。此外，他们还压榨各种用来烹调、照明和防水的油，提炼和结晶糖，生产在村镇很畅销的麻和丝织品。随着印刷术的发展，纸张被大量生产出来，以满足图书和政府文件的需求，此外，纸还被用来制作灯罩、草纸甚至衣服。在贸易更发达的南方，人们专门种植经济作物并依靠巨大的跨地域市场来满足自己的日常饮食。甚至连农村生产所需的原料，如鱼塘的鱼苗和养蚕用的桑叶，也被购入和加工，以成品的形式卖到其他地方。

所有这些贸易都要经过新崛起的城市。唐代最大贸易城市是江都，坐落在长江和邗沟交汇处。所有来自南方运往都城的商品都要经过江都。随着朝廷越来越依赖东南地区来满足自身的基本需求，这种大规模贸易市场成为帝国的经济命脉。这里是盐、茶、木材、宝石、药品和包括铜器、丝绸和织锦等在内的手工业产品主要的水上转运中心。“安史之乱”后的食盐专卖使得当地更加富裕。城市人口从7世纪末的大约4万人上升到8世纪中叶的

将近50万人。[48]

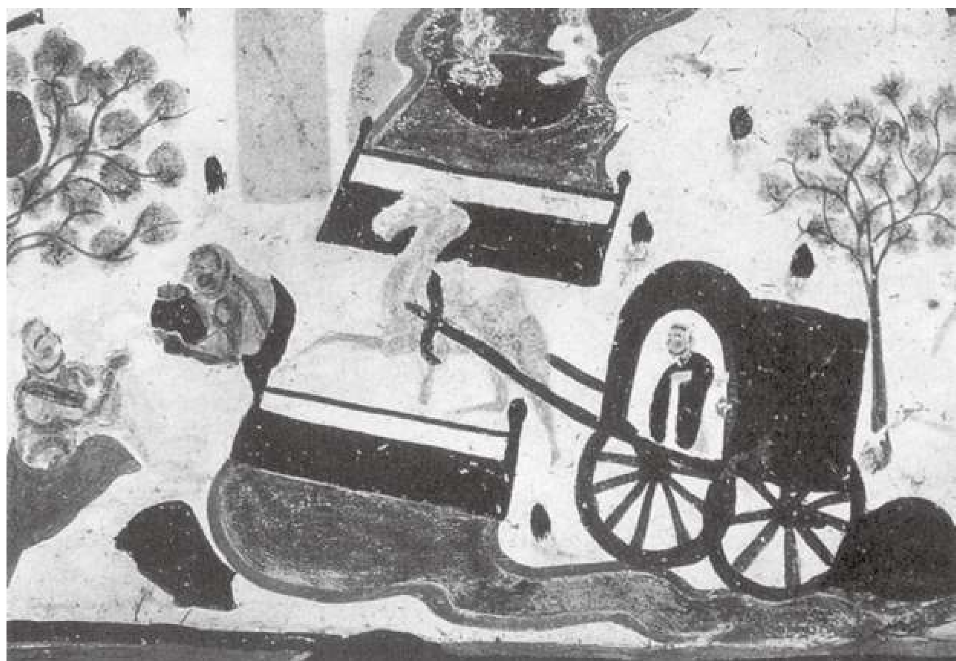


图**10** 敦煌壁画。车辆过桥，船只从桥下穿过

这座南方城市比北方都城更加不可能被法规限制。不仅建筑物伸展到大街上，如同在长安和洛阳那样，而且城区扩展出了城墙。修筑新的外墙以容纳从沿运河散布在平原上的老城市迁徙到南方的人。近年出土的墓志铭显示出很多坊位于城门之外，特别是在城东，唐朝文学作品证明大量的佛寺也在这一区域。838年访问江都的日本朝圣僧圆仁描述，在这些位于市外近郊的坊中有很多人经商。

不仅当地的市场在夜幕降临后继续开市，运河上大部分的水上交通在午夜时仍旧进行。一些唐代的诗文描述了江都夜市的情况以及夜晚阑珊的灯火。张祜（792—852）的诗中有一句显示，东西大道把市场和市场连在一起，穿过城市直至郊区。南北大道也是重要的商业街。有两条街沿着运河，展示了水运在城市布局方面的重要影响。考古发掘显示这些运河沿线排列着建筑物。826年，因为运河过浅，盐铁转运使修筑了一条环城运河，这样吃水深的运盐船就能更快地抵达北方。江都的城市运河从那之后就完全用于商业，运河两边是人行道和店铺，河上满是卖商品的小船。

长江以南很多位于贸易路线上的城市，规模逐渐增大，也变得越来越富

裕。从江都过长江就是京口，李德裕形容它当时是“水国逾千里，风帆过万艘”。这里的“水国”是指环绕太湖的区域，唐朝后半期，太湖是帝国生产最发达的农业区和京口财富的重要来源。8世纪中叶，作家韦坚提到，来自京口抵达都城的商船数量仅次于来自江都的船只。京口东南是苏州和杭州。白居易提到苏州人口甚至比江都更加稠密，其城坊比长安更活跃。诗人杜荀鹤在《送友游吴越》诗中这样称赞苏州和杭州夜市：

夜市桥边火，春风寺外船。[49]

另一位作者描述在杭州沿着运河有超过3万艘船，一字排开几乎有15公里长。[50]

黄河南岸的汴州也是商业中心，但由于战争的影响，还要供养一支规模庞大的军队，因此发展速度不如南方的城市。但在五代的半个世纪里，汴州成为两个政权的首都，而且成为北宋的都城（更名为开封）。四川成都的富有程度被认为仅次于江都，主要因为其手工业。它以出产高质量的纸和茶而闻名，但最出名的是织物。成都南面的锦官城是全国知名的，如同韦庄《怨王孙》诗云：

锦里蚕市，满街珠翠，千万红妆。玉蝉金雀，宝髻花簇鸣，绣衣长。
日斜归去人难见，青楼远，队队行云散。

这座城市也通过进口南诏的外来商品而繁荣。然而，与北方的贸易不得不穿越险阻的山口类似，沿长江而下的船只需要穿过有礁石的危险峡路，结果，大宗贸易不能像东南地区那样发达。[51]

税收与货币

除了改变城乡生活，唐朝贸易的发展还促使国家建立起了对国内商品交易征税的税关体系。8世纪晚期主要藩镇的官员负责检查商人的货物，收取20‰的税金。9世纪在藩镇掌权的军阀把政府设在陆路和水路的关卡改为税卡。在农村地区出现了非官设市场，一个有权势的当地地主或商人通常奉命替政府收税，成为市场管理人。一些较大的农村市场最终因为收税的目的被置于政府监管之下。这些税收给藩镇提供了财政基础，藩镇逐渐发展成为唐帝国崩溃后分裂的五代十国政权。[52]

伴随着地域间贸易的增长，产生了跨越帝国的金融业务的需求。因此，在

唐后期和宋朝之间，有证据表明发生了一场纸币革命，用有信用的纸券以及其他形式的纸质凭证来补充和替代作为现金的沉重的大串铜钱。在唐代初期，用于远距离转移和交换铜钱及货物的票据就已经出现。同时，纸币还被用作冥币，和其他用纸做的东西一起烧掉以送往冥界。[53]

生活中使用的纸币早期最重要的形式是“食券”，府兵可在家乡用粮食交换食券，然后在其服役地用它买食物。在8世纪唐朝政府创造了“飞钱”，商人在京城购买政府发放的凭证，把它们递交给各地方财政部门时，就可以拿到相等数额的钱。国家和商人都可借此避免携带大量铜钱的风险。唐朝后期的私营部门中也出现了大量票据工具，例如柜坊收取一定费用帮人存放钱币和金银，存钱的人可以凭借柜坊开具的凭证领取他们的钱财。这些货币兑换商，还有金匠和银匠，发行有信用承诺的票据，这些票据的使用变得越来越像后来的纸币。

在10世纪，在中国分裂成很多独立政权后，地区经济的专门化迫使相互竞争的商人们继续在“国际化”的必需品贸易中合作。因为缺乏铜，几个政权用铅、铁甚至陶制币作为法定货币。为了防止其有限的铜供应枯竭，其他政权纷纷效仿，而且禁止铜的出口。这个时代的各个国家同时与其他政权展开贸易和战争，和17及18世纪的欧洲一样，出于战略目的以及为了防止贵金属和铜的净流出，君主们制定了重商主义和重视贵金属的政策。

取代铜钱的铅钱、铁钱和陶钱可以被当作原始的信托货币，意味着它们以协定和信任为基础，而不是铸币所用金属本身固有的价值。换句话说，它们的功能如同纸币，只不过它们是由常见金属和黏土制成。因此，纸币由宋朝政府于1024年在四川地区采用就不足为奇了。虽然铜继续作为基本的货币形式，但纸币和银票在中华帝国晚期经济史上开始扮演重要角色。[54]

大规模贸易引起中国社会的另一个重要转变是商业交易日益增长的复杂性和随之而来的新商业角色的出现。船商经纪人提供船只运输各种货物，成为主要水运线上的重要角色。商人或投资者雇用船长和船员来运货，大运河沿岸的船夫逐渐组成一个个大的社团，发展出了自己的宗教信仰。随着储存水上运输的商品成为独立的行业，货栈管理者和他们手下的看守成了私人货栈的监管者，他们也负责管理沿运河建立的大型国家粮仓，这些粮仓在某些季节里储存着因为河水太浅而无法运出的粮食。

官方认可的经纪人（以前仅限于地产中介，负责记录和税收业务），成为每个市场的主要代理人，他们协调行商坐贾的活动。很多富有的商人雇用长期经纪人，他们有时像雇主的仆人，负责处理广泛的金融事务。随着对商业经纪人的需求增长，他们有时能够积累大量属于自己的财富。虽然大多数商业上的新变化要到宋朝才全部完成，但它们首先出现在晚唐。[55]

第5章 乡村社会

8世纪至12世纪，一场中世纪经济变革改变了中国社会。这场变革的顶点在宋朝，但最关键的改变始于唐代，到五代时就已经深刻地改变了中国人的生活。尽管这个时期的许多经济进步在大运河两岸的城市居民和商人身上表现得最为显著，但同时代的乡村社会也见证了许多具有变革意义的创新。这些变化包括土地所有制的改变、种植技术的改进、农业的商业化、地方城镇市场的成长、以远距离贸易为目的进行的作物生产。

土地占有的新形态

唐代早期试图推行继承自北周和隋王朝的均田制，将国有土地分配给农民使用，直到他们丧失劳动力。唐代政策试图将数量庞大的荒废土地转变为由流民或由依法令被迫迁移的农民来耕种的国有土地，这是将小规模的自耕农为国家提供税收和劳役的汉代理念进一步发扬光大，也是一系列类似尝试的最后一次。但是均田制从一开始就有其局限性。

均田制的第一个局限性在于，它只能在某些特定地区实施。在分裂时期，较早的北周和隋王朝只能在其统治的关中和西北地区实行这一制度。唐政府希望进一步推广到东北部地区，但是对这个地区软弱无力的控制意味着这一制度从未被充分地实行过。“安史之乱”更是在整个北方结束了这一进程。均田制也很可能从未在长江流域实行过，因为叛乱后，国家在长江流域的收入大部分来自盐的专营和商业税，并非来自农户的税收。由于“安史之乱”从来没有侵扰到南方，一个现存的均田制被消灭，这种情况自然也就不可能发生。

均田制的第二个主要的局限性在于，法律上的例外构成了对其宣称的平等口号的嘲笑。唐初的法律改革急剧地减少了授予个体农户的土地数量，主要因为在决定授予时没有将妇女、奴隶、牲口纳入统计。与此同时，另一些人群却获得了大片充足的土地，而且获得原因与这些家庭中成年男性的数量无关。佛教寺院和道教宫观拥有大量土地，政府官员们按品秩获得相应面积的土地，并且从指定的用于给付薪水的国家土地中获得收入。考虑到唐代官员数量之庞大，尤其是武后统治之后，因此授予官员土地以及用于支付他们薪水的土地总量是非常可观的。另外，国家常常将土地作为礼物赏赐给宗教机构和政府官员。

另一群被授予土地的人是府兵及其家庭。和官员家庭一样，大部分的府兵家庭集中在关中地区。结果，在政府有能力实施一个真正“平均”制度的地区，本来可以授予农户的一大部分土地被排除于分配之外。最终，国家储备了大片灌溉良好并且丰产的农业土地以提供和支付给部队驻军，同时也是当地政府的收入来源。用于为军队饲养马匹的草场也被排除于分配之外。[1]

均田制第三个主要的局限性在于，政府认可了占有大批土地的庄园的存在，这些庄园建立于南北朝、隋朝和唐朝初期，属于宫中显贵、地方地主、有钱商人、主要的佛教寺院以及道教宫观。道观拥有的庄园数量不如前几个。尽管王朝初年庄园的规模和数量很难评估，但它们常常出现在历史文献中，这表明在均田制推行的时期，相当多的土地，特别是首都周围的土地，都与这些庄园关系密切。

当个人开始买卖表面上属于国家的土地时，问题就变得更糟了。禁止土地兼并的法令再三颁布，但是它们的效力值得怀疑。于“安史之乱”之前10年撰写的文书清楚表明了这一点：

> 王公百官及富豪之家，比置庄田，恣行吞并，莫惧章程。借荒者皆有熟田，因之侵夺；置牧者惟指山谷，不限多少。爰及口分永业，违法卖买，或改籍书，或云典贴，致令百姓，无处安置。[2]

虽然这些话语带有夸张和俗套的成分，但多少透露出了农村的真实情况。

随着大庄园的发展，农户连同他们的税收和劳役，从国家记录中消失了。正如上面引文中指出的，地主为了扩张占有土地，有时从当地记录中删除佃户以掩饰土地的非法转移。来自地主的压力和逃避国家强制的税收劳役负担的愿望，驱使这些“流失的”农户卖掉他们的田地。与汉代类似，唐代的佃户隐匿在有钱地主家里要比成为帝国合法人口过得更好。另外小规模的农户也从北方乡间流失了，地主们在新工具和畜力方面的投资使他们用较少的人力耕种更多的田地，于是他们赶走了这些多余的农民。一些农民在城市中沦为贫困的乞丐，但许多迁移到南方开辟新的土地，那里是初唐正在开展的地区。

农民流失的问题变得如此严重，以至于一些特别长官被委以要务，查出这些农民并且授予他们土地，有时还提供临时税收减免，以使他们登记入籍。这些官员中最被人所熟知的是宇文融。723年，他与众多官员一起，将80万农民重新归入政府名册，这个数字显示出流失人口的规模。更进一步地寻觅流失农户的措施继续着，一直到“安史之乱”。[3]

因此，从王朝之初起，均田制下国有土地就与大量私有土地共存，而且后者的规模可能还超过了前者。尽管8世纪第一个10年中“流失的”农户对新土地的开发相当程度上掩饰了土地私有化的增长，随着时间的推移，国家将土地授予官员和寺院的做法、通过贸易和种植经济作物而致富的地主大量购买土地，以及南方新土地的开垦，都以牺牲国有土地为代价，使私有土地的比例稳步上升。随着府兵的衰落和节度使开始承担养军的责任，以前由国家所有土地承担的一些主要职责在重要性上下降了。均田制在“安史之乱”后完全崩溃，其原因在于名册的破坏，半独立的统治势力对东北部地区的控制，以及由于忠诚的节度使将其辖区的所有收入都用于军队开支，从而导致来自黄河中游区域收入的丧失。

均田制的崩溃和私有土地的集中并非完全有损于帝国的利益。大庄园的发展促进了新兴家族的崛起，他们利用财富的积累在当地建立起自己的势力和影响力，并以此为基础获得政治权力。历史和文学逸事中讲述了背景卑贱的人如何拥有“首都以南鳞次栉比的肥沃田地”，或者洛阳附近的一个暴发户如何拥有“百万资金和众多地产”[4]，这些新的家族对武则天政权和随后的许多统治者是极为重要的。

更为重要的是，大庄园的出现与新农业技术和长距离贸易的发展之间有着清晰的联系，后两者的发展提高了许多人的生活水准，也增加了国家的税款。需要较多资金支持的最重要的技术之一是面粉的碾磨。唐代见证了碾磨产品消耗量的增加，尤其是北方的小麦和南方的西米，此外还有南部的作物，其白色种子被称为“薏苡”，正如韦庄所描写的：

米惭无薏苡，面喜有桄榔。

街道摊贩和小店铺中卖的胡饼和油酥点心在首都和北方城市特别受欢迎，而且对面食的爱好蔓延到了整个帝国。[5]

随着对这种产品需求的增加，比较富有的地主可以投入相当多的农地生产小麦，在城市市场中销售，而不必冒万一庄稼歉收而影响其家庭生计的危险。拥有充裕资金的他们建立并使用自己的水力磨坊，从而为市场生产面粉。新的碾磨技术曾为南北朝时期的佛教寺院和一些世俗的地主带来好处，但在唐代，为数众多的亲王、贵族、高官、佛寺道观和商人为了盈利开始使用或租借磨坊。在武则天逊位与玄宗皇帝上台之间的这段时间，由太平公主支配着朝廷，她为了控制水力磨坊而与佛教寺院展开了持续的斗争。[6]

将水力用于给磨坊提供动力的这种转向，降低了可使用的灌溉水量。在

777年农民们组织了一场请愿，要求首都地区的主要官员毁掉邻近地区的所有磨坊，包括那些属于公主和在平定“安史之乱”过程中战功赫赫的将领郭子仪的磨坊。有时国家发布命令拆除磨坊，但这些行动很少有持久的作用。面粉供应的减少只是抬高了其价格，使得建造和使用新磨坊更为有利可图。国家自身也从每家磨坊的税收中获利，并不愿将其长时间关闭。从长远来看，当权者和富人对利润的追求比农民基本的生存需求更受重视。[7]

富裕家族和寺院所拥有的大片土地在唐代被组织成为一种新式庄园，这种庄园主要在南朝出现并逐渐蔓延至北方。其原型可以从5世纪早期的孔灵符的庄园一窥全貌：“灵符家本丰，产业甚广，又于永兴立墅，周回三十三里，水陆地二百六十五顷，含带二山，又有果园九处。”[8]尽管在某些方面与汉代望族的庄园相似，但孔灵符的庄园在一些重要方面有所不同。第一，随着越来越多的庄园在潮湿的南方出现，庄园内出现了丰富的水域。第二，山景的重要性，其审美价值在南朝变得非常有鉴赏意义。第三，庄园内有丰富多样的果树。虽然自汉代以来就有在庄园中建果园的传统，但在唐代之前的分裂时期，种植果树比生产日常主要谷物更受欢迎，因为可以从水果的买卖中获得更多利润。

唐代的庄园有许多特性与前几个世纪相同，但它们在主要方面也有区别，“安史之乱”后差异更为明显。早期庄园一般由一个单一、统一的土地和园中之物组成。甚至在几代人已经把家族财产分割为好几份之后，这些更小的庄园仍旧是毗邻的，这种相邻便利了亲属的共同活动。相比之下，唐代的庄园更为分散，由一些距离主人住宅50或60公里的小块土地组成。在极端的例子中，一个家庭的田地散布在一个地区的许多地点。这段时期的文献包含这样的记录：富有的个人拥有“十几座”或“众多的”庄园。无论哪里，只要有机会，野心勃勃的大地主，有时甚至是中等地主，就会在那里取得田地和果园。只有那些地产相对较少的小地主们才会只有一块土地。

中等地主陆龟蒙就是一个例子。在距离南方城市苏州以东23公里的地方，他拥有一个不到25顷的小农场。但是他还有一块坡地坐落在城西11公里处，用来种植树木，160公里外还有一片茶园。[9]陆龟蒙的这三块土地中各自有不同的经济用途。茶叶和木材无疑作为商品出售，从贸易中获得收入，以购买他的地产所不能提供的商品和食品。他实际上分散开来的庄园只有在账目上统一起来。分散庄园的倾向既由农业商品化引起，同时也促进了农业商品化的进一步增长。相较于在单一农场生产各种作物来满足不同需求，唐代的地主们更倾向于在几个分散的地点生产各种产品出售，所有的这些产品都必然地与农业商品市场相联系。不过，陆龟蒙仅仅拥有三块土地，每一块种植不同作物，在首都的那些真正有钱的大地主则拥有多得多的土地。

寺院的土地也被分散为几个部分。某座寺院的一块石碑碑文现在保存在陕西，其中列举了寺院对“或大或小的七处庄园”的所有权，此外还有一片林地和一些未开发的坡地。日本僧侣圆仁在他的旅行日记中描述了他为了休息喝茶，在山东醴泉寺的果园中逗留。寺院长约1.1公里，“寺舍破落，不多净吃。圣迹陵夷，无人修治。寺庄园十五所，于今不少。僧徒本有百来僧，如今随缘散去。现住寺者，三十向上也”。即使在其严重衰落时，寺院仍然拥有少量财产。[10]

随着时间的推移，庄园中的每一片土地渐渐成为独立运作的小庄园。一个关于前丞相崔群的逸闻表明了每个“庄园”都被假定为不同的商业经营组织：“崔群元和自中书舍人知贡举。夫人李氏因暇，尝劝树庄田，以为子孙之业。笑曰：‘予有三十所美庄良田，遍在天下，夫人何忧？’夫人曰：‘不闻君有此业。’群曰：‘吾前岁放春榜三十人，岂非良田耶？’”[11]

唐代晚期的庄园与较早时期的庄园之间的一个重要区别在于佃农的合法地位。唐代的法令将人群分为三个等级：位于等级制度上层的自由人（包括官员家族和平民）、位于底层的奴婢和位于中间层的部曲。“部曲”是一个自汉代末期使用的词语，意指兵士，后指私人军队中的士兵。到唐早期，“部曲”或“奴婢”是指一部分底层人民的法律用语，这些人世代为依附于大族的佃户。在晚唐的某个时期“部曲”这个词消失了，取而代之的是各式各样的佃农。在随后的宋代，一些农民在法律上仍然对富有的地主承担义务，即使在一些情况下这些富有的地主有属于自己的财产甚至是佃农。虽然农民与地主的关系在唐代及其后不停变动，一种在法律上明确规定的底层人民类别的消失，反映了农民社会地位的某种形式的重要改善。[12]

唐代的庄园，如同它在更早时候的前身一样，已不仅仅是财富的来源，而且还是审美和文学描述的对象。谢灵运和其他诗人关于南北朝庄园所作的山水诗，沿袭了描写皇家苑囿的更古老的模式，把庄园看作综合性的空间整体。然而，有关唐代新庄园的诗篇，模仿了唐代庄园分散的特色，摹写了庄园自身的不同组成部分。一个典型的例子是写于8世纪前半叶的《辋川集》，这是由王维和他的朋友裴迪共同创作的一组五言绝句（四行诗文，每行有五字节）。两人以一种全新的诗体，以辋川庄园中20个场所的名字为题创作了这组诗：

《斤竹岭》

檀栾映空曲，青翠漾涟漪。

暗入商山路，樵人不可知。

《临湖亭》

轻舸迎上客，悠悠湖上来。

当轩对尊酒，四面芙蓉开。

《金屑泉》

日饮金屑泉，少当千余岁。

翠凤翊文螭，羽节朝玉帝。

这组诗将读者引入胜景的旅途，进入一个个引人入胜的新境界，很容易让人联想到王维早期创作的著名风景诗。这个艺术形式十分成功，以至于启发了8世纪后半叶许多相关主题的绝句诗。[13]到庄园或花园游玩并以之命名诗篇，这种文学形式成为中华帝国后期风景欣赏的标准模式。

农业技术

唐代见证了农业技术几项主要革新，这些革新主要发生在长江流域，帮助增加了粮食产量，降低了歉收的概率。第一个进步在于种子和土壤的准备。汉代开创了将种子浸泡于富含矿物质的浓缩溶液中，然后播种于经过特别准备的苗床以保持湿度的备种方式。到《齐民要术》写作的6世纪，那样的备种方式已成为一个繁复的过程。浸泡种子时还要加入其他的物质以保护其不受虫子和疫病的侵害。例如，用盐和砷作为杀虫剂分别加入了甜瓜种子和小麦种子。到唐朝后期，中国南方的地主们将水稻种子浸泡在煮沸的动物骨头的溶液里，有时还混入蚕沙或羊粪，然后将谷粒种入特殊的苗床，苗床经过反复地深耕以使土壤松散。接着，在春天开始时，苗床被覆盖上草木灰并用犁来回翻耕好几次，之后再用动物或人的粪便和腐烂的麻秆在上面施肥。用这种方式准备田地，年复一年地生产相同的主食谷物，中国的地主们实际上逐渐提高了土壤的肥力，同时还降低了虫子和疫病的威胁。[14]

除了采取新的备种方法外，唐代农民还使用新的肥料。晚唐及进入北宋以后，有机动物粪肥成为南方主要的肥料，地主们开始在他们的住所附近建立砖砌的粪池用以储存这种宝贵的产品。动物粪肥的可利用性与越来越频繁地使用役畜犁地紧密相关。地主陆龟蒙指出，牛栏能产生很多效益，可以同时圈养大量的牛，从中可以很容易地提取肥料。按照每头牛每年25立方米粪肥的比率，陆龟蒙拥有的十几头牛可以满足他的大部分肥料需要。如果超出了自己的需要，地主们就将多余的部分作为商品出售。[15]

这个时期贩卖人的粪便成为一项重要的商业活动，商人们开始专门在城市收集人的粪便卖到乡村。尽管将人粪作为肥料可能源自古代（这个问题不容易弄清楚，因为这个词没有将人和动物的排泄物区分开来），第一次有关这个问题的明确记载来自晚唐。河底富含营养物质的淤泥，在唐代成为另一种重要的肥料，这些泥土在南方是很多的，也有些地方用石灰作肥料。南北朝时期的地主们引进了绿肥，最为显著的例子是含氮的豆子。绿肥是用植物制造的肥料，种植这种植物的目的，就是用于犁入土壤中以提高土地的肥力，并能够更有效地发挥作用。这种方法延续到了唐代，并且生产绿肥的植物的种类更为多样化。蚕沙、淘米水和煮米水以及其他有机液体也被用作肥料，尽管它们主要用于种植前的种子浸泡。[16]

另一个主要的革新是效率更高的犁和挽具被普遍使用于耕地。在2世纪，中国就已经发展出一种三到四头牛拉的犁，它能够将北方中国的干旱土地翻转，从而形成深的犁沟。虽然这种技术在南朝时就已经为人们所知晓，但在唐代之前用牛拉犁在长江流域仍是稀少的。其原因与以下一些因素有关：已经开发的农地有限、定居南方的北方家族的技术保守主义或过分节俭、战争的频繁和多山的地貌带来的障碍。陆龟蒙和几位和尚提到，直到8世纪和9世纪一种新式犁的引进，用牛拉犁在南方才变得平常。这个进步促使这个区域成为粮食生产的中心和帝国经济的支柱。[17]

新式犁的一个关键特性是它可以在多种多样的土壤条件下使用，这得益于一个设备——犁铧，耕作者用它就可以根据自己的意愿改变犁沟深度。这种深度挖掘的能力可以削掉灌木和野草的根，在新的土地用于种植栽培之前这些植物的根必须被清除掉。这在长江中下游是尤其重要的，那里仍然有未开发的土地。无论是新近排干积水的土地还是稻田的泥泞的重质土，或者是海岸或河岸地区多沙的土壤，可调节深度的特性使得这种犁很有效率。在南方开垦泥土比起开垦坚硬干旱的土壤需要的拉力要少，一头牛或者一头水牛就足够了，并不需要北方惯常的三或四头牛。不过，南方最普遍的情况是使用两头牛。在整个中华帝国晚期的历史上，这种形态的犁维持了优势主导地位。[18]

为了更有效地牵引，新式犁需要在挽具上进行重要革新。以前将犁与牛轭相连的长直辕不得不被短一些的辕所替代，尽管它们并没有后来的那样短。这个辕没有连接在牛轭上，而是连接在牛背后枢轴转动的横木上（称为犁衡）。伸向牛两侧的绳索连接了牛轭的金属棒。牛轭本身有明显的弯曲，分别安置在每头牛的脖子上，然后用一个喉带紧紧固定于正确的位置。这样的整体装备有许多好处：第一，可以视土壤的类型和地貌，给多头牲畜套上挽具；第二，由于挽具并不滑落、擦痛或夹住牛的喉咙，牛可以不费力地牵拉；第三，较短的辕不仅大大地降低了重量，而且给牛和犁一个更陡的转动半径，这使犁地者可以在任何形状和大小的田地上转换方

向或更为灵便地操作。这种新的操控性对于小块、不规则形状的稻田和倾斜的田地特别重要，在那里一头牛就可以拉着犁在陡峭的斜坡上上下。于是农业不再受限于像北方那样的平原或者松散土壤的地形，而是可以扩展到大部分中国南方的丘陵地貌。虽然直到16世纪引进美洲粮食作物之前，坡地并不能充分地开发农业，新式犁耕设备将一些多山地区第一次带入了系统的耕作之中。

新式犁最重要的贡献是极大地改善了在南方稻田的预备工作，其目标是在田地的表面形成一个含水的泥层，其下形成紧密的硬土层以防水渗入地下。这需要农夫们牵着牛（或者是更为常见的水牛）在田地上来回往返，这样常常造成不规则的地表。当犁逐渐地翻动了上层土壤的时候，牛的蹄子压紧硬土层，使液体更难渗透。接着，用圆盘耙对泥土进行一次平整，使得水稻更易种植。与旱地不同，每年对南部稻田的犁耕提高了它的产量。[19]

旱地被开垦过之后，用牛拉的耙开始发挥作用，它将残余的土壤泥块打碎并且平整土地。在9世纪，长江三角洲地区的农民们发明了一种新式的深齿的耙，操作起来要比以前的耙更有效率。如同带或不带尖钉的木碾一样，石碾也被用于旱地。在中国北方，旧式的汉代犁结合了一种新式播种工具从而提高了种植效率。及至宋代，这种设备已经发展到可以同时挖出四个犁沟并于其中播种。它与一个容器相连，种植的时候，这种容器可以自动地用过筛过的粪肥和蚕沙给种子施肥。通过这种方法，虽然没有达到南方的程度，但至少也提高了北方旱地的产量。[20]唐代长江流域劳动力的相对缺乏为将役畜普遍地用于耕种创造了理想条件。不过一旦这个地区的人口变得极密集，劳动力的成本骤然下跌，使用役畜的经济效益也就不复存在了。在明清时期，南方农业中牛的使用逐渐下降了。[21]

在使用新的备种方式、新的肥料和新的农具之外，唐代的另一项主要革新是植物新品种的引进，这使得复种成为可能。尽管直到宋代之前一年中两季或更多季的收获还很罕见，但中唐时中国的许多地区两年三熟已是普遍的了。在北方地区，这是由夏小米、冬小麦，然后又是夏小米的更替种植完成的。在南方地区，这是由三季稻构成的。此外，蔬菜和豆类与主要谷物间隔种植，既为厨房提供了更多品种，又使得土壤能够保持肥力。

唐代后期和宋代稻种的范围有所增加，伴随着更为优良的品种，使多熟种植更为容易。其中最为著名的是来自越南的占城稻，它于10世纪首次被引进到中国，并且于11世纪在宋真宗的谕旨下被广泛接纳。真宗于1012年从边远的东南地区福建得到了这个品种并将其推广到长江下游。这种水稻谷蛋白含量低，但有着不寻常的抗旱能力，比中国以往的品种成熟得快，与谷蛋白含量高的稻相比，更容易在贫瘠的土壤中成长。其缺点是每株的产量较低，口感差，而且不易储存。唐代的农民们最初可能将其作为一种

抗旱的保障性作物来种植。此时长江下游的农民已经将他们的稻米分为早熟种和晚熟种，但是占城稻这种真正早熟的品种在唐代并没有被经常种植。

然而，经过选择性杂交，在几十年中农民们创造出许多稻米的新品种，这些新品种结合并提高了旧有品种的优点。到12世纪为止，数十种稻米可供种植，其中大多数源自占城稻，而中唐之前常见的品种都消失了。一种复杂的、类型多样的种植模式逐渐遍及了中国南方，它经过细致的改良以适应每个地区不同的土壤、气候环境和经济条件。早熟稻和晚熟稻的结合使得劳作在一年中更均等地展开，降低了季节性失业和来自恶劣天气的风险：如果一种作物歉收了，接着的那种仍旧可以挽救。[22]

长江下游的农民们将诸如小麦、小米和大麦等谷物引进南方更为干燥的地区，从而更进一步增加了他们的生产能力。小麦向南方的移植开始于分裂时期，但是只有到了唐代才变得重要。到宋代它已经改变了南方的经济。在杨毅写于10世纪晚期的文章中，叙述了长江流域某个地区的人们是如何经历了稻田歉收而生存的，因为春天充沛的雨水使得小麦和小米获得了丰收。在南方的某些地区，宋代的地主将他们的租金仅仅建立于稻米产量上，小麦的收成则完全用于供给佃户的生计。然而，在同一片田地上将水稻与小麦交替种植需要花费大量劳力，因为在种植小麦之前必须将稻田中的水彻底排干。许多地主试图不采取这种轮作，他们认为这样会减低田地的产量，也降低了田地上耕作的农民的生产力。[23]

虽然从育种到复种的一系列农业技术的改良对中国中世纪经济变革下的生产力提高非常重要，唐代最重要的成就是灌溉方面更好的水力调控、防洪和土地的排水。在北方，运河沿地势将来自黄河支流的水带到了更远处下游的农耕地。在运河灌溉不能达到的广大地区，水必须从深井里提取。初夏的时候，黄河水位经常降低，那时农作物需要水来灌溉，同时也需要大而坚实的堤堰来遏制潜在的洪水，这些洪水来自7月末和8月不定期的大雨。无论是黄河的堤堰还是其支流的灌溉渠道都是由国家建设并维护的。

与之相反，在南方水力控制主要是富有地主们的责任。其艰巨的任务是排去沼泽低地的水以供农业使用，通过使用水坝和堤堰管理来自山川溪流的水。在黄河和长江之间的淮水和泗水流域，通过给河流筑堤形成了大型水库，水流通过泄洪道被释放到沟渠，再被导向田地。另一方面，在长江流域，土地或平坦及多沼泽，或是多山地貌。不论何种情况，水会被集中（或者在山中转向或者在低地排水）到有钱的个别家族或者几十户人的小群体所建造的人造水塘或蓄水池中。这种蓄水池也曾在汉代使用，但是在唐代被普遍利用。[24]

唐代新农地开发最多的区域是位于太湖和洞庭湖周围的湿地。开垦这片土

地的关键技术是“圩”田（虽然“围田”和“柜田”采用了相似的方法）。人们建造了很大的一圈堤堰来阻挡水，水的高度超过了它们围绕的田地，堤上的水闸控制流入灌溉田地的水量。圩田也许在先秦时期就存在了，但是它们似乎只在唐代被广泛使用。这样从湖泊和河流中开发的土地面积在9世纪和10世纪有了极大的增长，到了12世纪，圩田已经遍布了整个长江三角洲。这代表了技术上的重大进展，大量的闸门能够在需要的时间里精确地释放需要的水量。圩田中有一些是由政府资助开垦的，其周长达到45公里，但是大多数规模较小，并且属于私人地主。

如果土壤过于潮湿以至于不能被排干，农民们就建造“架田”，这是被泥土和水中的植物（通常是菰）所覆盖的流动木架。种子被种植在木架顶端的土壤中，随着水面上升下降，据称这样不会受到洪水泛滥的困扰。郭璞在作于4世纪早期的《江赋》中描述了这样的田地：

标之以翠，泛之以游菰。

播匪艺之芒种，挺自然之嘉蔬。

虽然关于梯田的清晰记载直到宋代才出现，但在一些唐诗中提到了似乎是灌溉梯田的情况。[25]

在多山的区域，农民们建造了蓄水池储存降水，并改变溪流的流向以浇灌他们的田地。聚集水的石坝在唐代被引进福建省的高山峡谷，它们最终遍布南方的山坡地。除了根据不同的地理环境改良堤堰和土地灌溉方法外，唐代的水利设施还包括沿着主要湖海岸边修建的起保护作用的堤岸。于是，唐代成为中国历史上长江下游地区洪涝问题最少的朝代。[26]

这些新技术和原有技术更为广泛传播的结果，就是中国南方可耕土地的数量和其产量的巨幅增长。太湖和洞庭湖周边的土地均可用于耕种，而且其范围更进一步向南边和西边扩展。苏州周围的地区，在南朝时大部分仍未开发，此时已成为农业生产的一个中心。多山的福建也被开发了。不仅这些灌溉工程的数量和分布比之前更为可观，而且私人工程的规模也比之前大得多。[27]

排水和灌溉都得益于一些设备的引进，它们可以帮助引水，其中最简单的是戽水车。戽水车有一个水轮，在轮周处绑有竹管，当底部浸入水中时，底部的竹管就装满水，当轮周转动，装满水的竹管到达顶端时，水就会从竹管里倾出，流入连接戽水车的木槽里。戽水车只有在山地才能发挥作用，那里的溪水能够以足够的水流速度推动轮子。在别处，农民们依靠活

动性和适应性更强的脚踏龙骨水车，它以人（或者有时为役畜）的力量来转动轮子，将竹管或托盘从溪流或池塘带入渡槽。所有的这些设备都是唐代发展起来的，虽然它们直到10世纪才被广泛地用于农业。[28]

唐代雕版印刷术的发展也对农业革新做出了主要贡献，印刷的农书有助于新的农业技术在受过良好教育的土地所有者中传播。唐政府制作了第一本印刷的农业手册，后来宋朝资助印制了《齐民要术》和《四时纂要》，是到那个时代为止最重要的两本农书。较新的农书也被写作出来，在宋代还给它们配上了插图。地方官员给他们附近的农民们分发较简短的手册，通常配有插图，以便宣传最新的农业技术。[29]

这些手册主要对文化修养高、生活富足、在“安史之乱”之后发展起来的众多大庄园主有好处。在这些庄园中农业生产的规模鼓励了地主积极进行实验，他们也能够积累资金从而引进新技术。于是，尽管中国历史学家倾向于将唐代的土地集中描述为一种消极的发展，但很可能正是这种集中使得开始于晚唐结束于宋代的巨大农业变革成为可能。

长途贸易和商业化

9世纪后，农业生产不断扩大的市场使农民们放弃了自给自足的想法，他们集中精力于某个地区长势最好的庄稼，以使产量增加到最大限度。这种对更高产量的追求使劳动力和资金方面都有了可观的增长。对于新出现的庄园而言这尤为真实，它们拥有充足的资金和分布广泛的土地，因此比不得不为自己生存而操心的个体农户更适合于商业生产。[30]

市场的专业化在南方达到了顶峰，诸如水果、茶叶和糖之类非粮食作物的生产在唐代后半期成为可观的经济活动。没有任何地方的专业化能够超过福建，它生产了众多的产品用于在中国的其他省份销售，也用大量土地生产荔枝和橘子以对外出口。其他地区则集中于高蛋白大米（用于米酒）、甘蔗、农场养殖鱼、木材、纸张和漆的生产。

地区的专业化通过来自帝国其他地区食品谷物的平衡流动而得以维持。到12世纪，福建的沿海县和太湖周边的橘子产地都要依靠来自长江三角洲的稻米输入。[31]谷物的大量运输反过来要依靠中国水路交通网络在运输能力方面的巨大进步，尽管兼有商品运输和政府信息传递功能的陆路也是必不可少的。唐和宋政府都努力维持并改进帝国的主要陆路通道，改善那些因为贸易运输的增加而遭受严重破坏的夯土路。在8世纪时，对连接广东和江西的道路关隘进行了重要修补，增强了商业运输的承载力。唐代政府也在车辆进出四川的木制桥梁和栈道的维护上花费了大量的金钱和精力，因为森林持续减少，这个任务的难度越来越大。在唐代后期，主要道路的

交通网扩展到了南方，福建、湖南和江西更为便利地联结在一起。到了宋代，曾经孤立的边陲小镇也成了重要的商业中心。[32]

官方的道路体系有助于传达帝国各地的天气、干旱和同一商品在不同地区的价格等信息。这样就进一步推进了中国农业的商业化和区域专业化程度的提高。在8世纪晚期，使用政府传驿系统来采集商业信息的官员们被描绘如下："他定期花费大量金钱以雇用送信人，建立驿站以互相联系，其任务是观察和报告各处商品的价格。所有的消息从遥远的地方到达当局只需几天时间。控制商品价格的力量完全掌握在他的手中。"

"安史之乱"后，东北部地区半独立的节度使和南方地方长官开始继续在首都设立进奏院。通过进奏院，信息、指令和请求就可以双向传递了。这些办事处的负责官员私下复制出重要的政府文件，并发送到他们各省的主子手中，这些文件既有涉及有关地区的，也有涉及整个帝国的。这种做法逐渐发展出了宋代政府发行的官方公报（邸报），也就是世界上第一份"国家的"报纸。同时，这些信息交流的途径也方便了纸币的流通。[33]

不过真正改变唐代及随后朝代的中国的是大规模的、以水运为基础的商业运输业。从事运输的通常是船只数量超过300的巨大船队，它们沿着大运河航行，不仅仅给首都而且还给西北的边境地区提供给养。7世纪末，一位观察家宣称，在全中国每一条适于航行的河流中都可以发现商业船只。一个半世纪以后，李潮写到，东南部的郡县都不乏水路运输，全国的贸易都依赖船只。他还描述了在诸如三峡那样的危险地带，当地的船夫是如何发展出躲避浅滩和礁石的技术的。在10世纪和11世纪，新式运河船闸的发明使这种发展更进了一步，这样船只就可以在没有当地劳工的帮助下，完全回避掉危险的水路。这种可以安全穿越以往难以通过的河段的能力，将中国断开的航道整合在一起，这样在晚唐和宋之间，一个广阔的帝国市场就出现了。

根据水上航道的不同特点，内河船舶使用帆、篙、拖缆、橹或长短桨。明轮船在港口作为拖船使用。大部分船只由船家掌握，正如诗中描写的那样，行商的家就是他们的船。小船附属于大型船队，从事定期的联合行动。赞助个人探险活动的伙伴关系出现于晚唐，到宋代发展成为复杂的投资形式，众多有一定财产的人共同投资雇用一名管理人员，并赞助个别船只甚至整个船队。一种负责组织这种船队的新式专家出现了。与此同时，中间商在大的河流及运河沿岸的城镇建立了仓库，在那里他们买进并储存船只带来的货物。他们也和船长及船队协商以携带商人的货物，并以其对船主的了解和船运方面的专业知识从商人那里获得酬金。[34]

唐代区域间贸易的基础是地方城镇市场的网络系统，这使得农民们将他们的产品带入商业流通领域并且可以购买必需的商品。在唐代早期的法规

下，市场必须设在行政中心（等级最低的是县），因为更小的地方没有官员来收税，保证重量和数量的准确，核查商品的质量并且管理价格。然而，地区首府距离太远，所以对于大多数农民而言经常去最近的官方市场是不可能的。

因此，从唐代早期开始，有了定期的乡村市场，北方称为“草市”，南方称为“墟市”，其重要特征是它们的暂时性。这些短暂的市集的产生缘于农村社会的需要，不受政府控制。人们在便利的场所聚集，建造稻草的棚屋，与其他生产者交易，然后分散，留下空荡荡的场所，这也是它们名字的由来。宋代的资料表明，市场按照一个固定的日程表运作，在唐代可能也是如此。最大的可能性是，地方商人开始按照这个日程表安排行程，这样他们就可以将商品从一个临时的市场移动到另一个市场。他们还提供娱乐消遣的机会，这使农民们原本枯燥无味的生活变得富有生气。[35]

这些周期性的市场逐渐发展成永久性的固定市场。它们中许多出现在路口、桥梁和渡津处。另外一些则在寺庙周围或重要的庄园附近，有时还伴随有乡村集市。还有些出现于为旅途中的商人提供服务的小旅馆或者路边商店的周边。除了提供食物和住处之外，这些固定市场还提供保管货物或看管牲畜的服务，有时还出租马或骡子。它们中的一些还受到那些旅途中定期停留于此的商人们委托，为他们出售商品。由于沿着所有主要运输线路而建，这些固定市场同时吸引了旅程中的商人和附近的农民，他们可以与对方交换商品。[36]

唐代乡村市场的贸易状况只有通过将宋代的资料往前推，才能做初步的推测。当地的农民大概带来谷物、蔬菜和家畜进行交换，交换对象或是其他地区生产者提供的鱼、木柴或炭，或是那些当地不能生产而由商人们带来的商品，例如盐、茶、腌制食品、一些工具，或是可作为副业的手工艺品制造所需的材料。如果商人沿着固定的路线移动，那他们不仅将各地的市场相互联结起来，还将他们自身与作为更高层次的商业中心的城市联结起来，这些城市有时在城墙外开设定期的市场。于是，晚唐的市场网络就成了代表中华帝国晚期地理格局的初期形式，即由城镇、小城市和大城市组成的遍布全国且层次分明的复杂体系。[37]

在一些地区，间隔很长时间会举行大致与西方集市类似的特殊市集。因为经常于重要的宗教节日时在当地寺庙举办，于是被称为庙市或庙会。庙宇和寺院为中国人提供了新的公共空间，并且通过引进与宗教相关的新节日改变了中国人的传统日历。由于与节日相联系，因此对于当地的艺人，包括杂耍者、说书者、卖唱者、卖艺者来说，庙市非常重要。除了庙市之外，还有一些一年一次的买卖特殊商品的市集，最出名的在四川。例如，为了给军队购买马匹，政府组织了马市，还有药市和蚕市，这些组成了一系列的当地集市，在四川的15个市镇举行。[38]

在许多省份，尤其是北方，当地的节度使鼓励新市镇的成长，不同于已经建立的县和州，市镇不受帝国朝廷的管理，因此节度使可以很容易地指定新市镇。在唐代晚期、五代和宋代早期，许多这样的市镇常常被称为“军镇”，成了重要的市场中心，地方长官在那里征收贸易税。[39]因此，市镇不仅对乡村社会商业活动的逐渐增长做出了贡献，而且对政府从以农业作为收入来源向以商业作为收入来源的财政转变做出了贡献。

茶叶和糖

虽然唐代最重要的商业作物仍然是稻米，但这个朝代非粮食的“消遣”食品的出现也是值得注意的。这些食品对于农民的生计而言并没有贡献，但它们被卖到城市以满足城市消费者日益增长的需求。它们伴随着新的消费方式或潮流一起出现，人们以此定义自己的身份以及所属的社会群体。这些非粮食的“消遣”食品中最重要的是茶叶和糖。

茶是唯一一种起源于中国并在世界范围内流行的作物。茶树种植首先出现于中国，这已经形成了广泛的认同，并且一般认为中国是第一个加工和浸泡茶叶作为饮品的国家。除此之外，因为不断变换的名称，饮茶的早期历史是很难追溯的，最初这种植物的名称还同时被用来称呼几种带苦味的蔬菜，并且药用茶叶的术语也在变化。清代学者顾炎武通过研究石碑碑文证明，直到9世纪“茶”这一现代名称才固定下来。然而有资料表明，在战国时（前481——前221）四川已经开始种植茶树，并把茶叶加工成一种饮料。还有一则汉代的资料，内容是在一个城市买茶叶运输到另一个城市。到220年汉代灭亡为止，种植和消费茶叶已经扩展到了长江下游，在南北朝期间，饮茶已经与南方联系到了一起，这与成为北方特征的乳酪饮料形成对比。这段时间草药的记录也表明茶叶可入药，经常与诸如葱或姜之类的其他植物一起煮沸。[40]

但是只有在唐代茶叶才成为一种全国范围内的饮品，与一系列文化活动相联系。饮茶文化在北方的传播出于许多原因，与其在佛教寺院的使用紧密相关。僧侣们不应该在午后食用固体食品，于是他们依赖于液体，茶叶对于帮助他们在坐禅时保持清醒和专心特别有好处。《圆仁日记》证实了，旅行者经常留在佛寺中，茶水的招待也成为欢迎他们的一种标准方式，并且给客人上茶成为殷勤好客的一种表示，逐渐也在世俗信众中流行开来。由于最好的茶叶生长于山坡，那里坐落着许多僧院，佛教僧侣开始自己生产茶叶，作为他们众多的经济活动之一。

饮茶很快从佛教寺院扩散到整个中国社会。考虑到佛教在北朝的威望，看起来至少朝廷是知晓僧侣们饮茶习惯的，在那里茶有时用于典礼而非饮乐之物。更为重要的是，茶在僧侣和文人的社会交往中作用显著，如同诗赋

中所清楚描述的：

茶

香叶，嫩芽，

慕诗客，爱僧家。

……

元稹在开头一行用了一个字，第二行用了两个字的对句，第三行用了三个字的押韵对句，以此类推，按照这样的原则完成了这首宝塔诗。关于茶叶的主题是如此之多，以至于一些人甚至单独将“茶诗”用作一种文学体裁。[41]

有关茶的第一部伟大作品是出版于8世纪60年代陆羽的《茶经》，它也为我们提供了关于当时如何种植茶树和制作茶叶的大部分知识。陆羽幼时就成了孤儿，在一座寺院里长大，他死后被埋葬在佛塔边，佛塔里放置着抚养他成人的和尚的舍利。根据同时代的人叙述，他的书引发了对于茶具和其他用具的一股热潮，到唐末在作为城市娱乐活动新场所而涌现出的许多茶馆中，他已经作为神被供奉了。这本书的内容包括：茶叶名称和质量、茶叶的挑选和制作过程、相关的器具、烹煮的艺术、饮用的艺术、历史考据和每个地区最好的茶叶。[42]

实际上，茶叶的区域特点对于其作为商业产品的开发是至关重要。散布在南方的超过40个道州县都有丰富的茶叶产量，对于哪里出产的茶叶最好有着持续的争论。竞争使得每个地区都将第一批新茶进贡给朝廷，于春天的清明节在帝国的宴会上使用。来自江苏和浙江交界处的茶叶在唐代特别有名。晚唐的皇帝甚至通过赠送特别挑选的茶叶作为对官员的奖励。饮茶的游戏在朝廷发展起来，茶叶也成为科举考试时应试者的首选饮品。茶叶生产帮助现在的湖北、湖南、江西、安徽、浙江和福建等省重塑其区域经济，在这些地区是一种很有价值的作物。[43]

首选的茶叶加工方法是将其做成茶饼。其步骤如下：在特殊的器具里蒸煮叶子，在一个臼里用碾槌连续地敲打，并且将它们压入一个铁模子里，然后在烤炉中烘干。接着用绳子将茶饼挂在一起以便储藏和运输。购买者烘烤茶饼，等它冷却后，将其中一部分磨成粉末，并把它放进过滤网里，然后将热水通过过滤网注入一个特殊茶壶里，使其没过茶叶。茶上的泡沫被认为是其精华所在，现在它仍然是日本茶道的重要部分。相对不太常用的方法是，可以在一个壶里浸泡松散的叶子以此来加工茶。在出售之前，松

散的茶要经过炒制，正如刘禹锡（772—842）在《西山兰若试茶歌》中所写：

自傍芳丛摘鹰嘴，斯须炒成满室香。[44]

作为一种商业作物，甘蔗对于唐代经济没有茶那样重要，只有在宋代才得到了其应有的承认。[45]6世纪的《齐民要术》描述到，大概不早于公元前3世纪，它从印度或者东南亚被引进到中国南方，但是在唐代之前甘蔗仍然是一种南部的专有植物。甘蔗汁液和非晶糖（煮成没有明确晶体结构的团块）的生产成为印度佛教寺院的一个主要产业，在那里果汁被当作一种午后饮品。糖在制药和一些佛教仪式中也扮演了重要角色。当各种各样的糖通过佛教朝圣者引起唐朝廷的注意后，太宗在647年派使节去印度学习制糖的工艺。皇帝接着在现属浙江的某地方建造了一个制糖设备。那里生产的非晶糖被送到朝廷，通过朝廷对糖的使用扩展到其他社会精英成员。

及至唐代晚期，帝国的九个县，包括几座寺院，都向朝廷进贡甘蔗或是糖制品。蔗糖制造业已经在北方地区发展起来，远至敦煌，在那里发现了唐代制糖技术的唯一记录，但是似乎只适合在当地使用。在寺院和朝廷之外，城市对糖制品的需求似乎主要是在长安、洛阳、江都和番禺的阿拉伯人和波斯人社区中，他们将糖加入酱汁、饮料和油酥点心中。某种程度上，中国城市居民享用糖，如同在享受具有异国情调的菜肴。甚至在8世纪晚期，代宗皇帝还将20根甘蔗当作“罕见而奇妙的礼物”。[46]只有在宋代蔗糖才成为一种城市消费者熟悉的物品。在唐代它仍旧是具有异国情调的产品，但是正因如此，它可以作为异国情调和异域风情在唐王朝发挥重要作用的象征。

第6章
外部世界

在中国与外部世界的联系方面，汉代是一个发现、探索与军事扩张的时期，而南北朝时期则与之相反。南北朝时期，异族大举进入中国北部地区，以佛教为代表的异域文化也随之而来，从而改变了中国人的生活。隋唐则融合以上两个时期的特点，在向外拓展的同时也接纳了大量外族人民与他们的文化。可以说隋唐时期是中国古代最为开放和国际化的时代。

在6—7世纪，隋唐两代都希望继承汉代雄风，为此投入大量时间与资源来恢复汉代原有的疆土。因而隋唐两代向越南北部扩张，同突厥进行战争，占领中亚地区的绿洲国家，并且派遣军队收复汉王朝在辽东和朝鲜半岛的属地。隋炀帝恢复汉代疆域的想法导致隋朝因入侵朝鲜半岛失败而亡，而唐太宗也几乎遭遇了相同的命运。就像唐代无法避免要融合诸多在分裂时期慢慢演进的制度特点一样，唐帝国恢复汉代疆域的梦想也不得不屈从于新的世界秩序。

在汉代，中国边界向北拓展到游牧民族的居住地，这些人的文化、社会、政治结构与生活方式与汉人完全不同，并且遭汉人歧视。匈奴部落联盟曾经侵略并占领中国部分地区，但他们的政治依然不稳定，没有能力管理定居的农业人口，也绝不会挑战汉人的文化优越感。坚持“华夷之辨”成为汉代文明观念的重要特点。然而，汉朝灭亡以后的几个世纪中，伴随着内附的外族征服北部中国，华夷之别逐渐模糊。在隋唐时期，情况又发生了改变，中国只是许多国家共同创造的东亚世界的中心，而不再是唯一的统治者。

唐皇室及其最密切的支持者与当时突厥统治的西部和北部草原地区民族有着强有力的文化纽带，文化上的相似使一个以共同的外交、军事、血统以及意识形态（双方都信仰天）为基础的汉——阿尔泰（突厥）体系得以形成。在这个体系里，唐统治者利用突厥帝国的内部分裂，通过世代的庇护关系和外交礼仪把突厥人和其他较小的部落纳入一个更广阔的帝国体系，并把突厥盟友编入唐的军队。这种对外族军队的严重依赖，有助于唐朝在7世纪获得安全，但最终导致了安禄山的叛乱。

在东部、南部和西南部，不同于之前朝代，唐代面对的外族人民被组织在采用唐代制度的新国家之中，尽管它们的规模比较小。这些国家的统治者有相似的思想意识，效仿中国中央统治方式的主要元素，韩国、日本、越

南和南诏（现在是位于中国西南的云南省），还使用中国法律，用汉字处理政府事务。虽然向唐王朝朝贡，它们却是独立于中国控制之外的，被视为即便不完全平等也是受尊重的邻居。甚至从7世纪晚期直到9世纪中期一直是中国强大军事对手的吐蕃，也是借鉴了中国主要政治特征的农耕（而非游牧）国家。同时，由于佛教的巨大影响，作为佛教发源地的印度和中亚国家由此获得了极高声望。中国边境的这些变化为一种新形态的外交关系设置了场景，这种外交关系在宋代形成了“中国与周边平等”这一概念。

也正是在唐代，中国将中亚“输给”了伊斯兰文明，放弃了九个世纪以来对该地区政治控制的尝试。中国统治西域（现代新疆）的计划始于汉代，在北朝时陷于停顿，又在唐朝统治的第一个世纪得到恢复。吐蕃强大后开始了在中亚的外交和军事斗争，所有环绕新疆的势力都卷入其中，在这场斗争中伊斯兰军队第一次进入中亚。他们对唐朝的胜利，随之而来的“安史之乱”后唐王朝的衰弱，意味着甚至在9世纪中期吐蕃崩溃后唐朝也从未成功地在西域重建权威。直到18世纪满族人建立清朝，中国君主才重返该地区。

同时发生的东亚中国化和中亚伊斯兰化引起了中国与外部世界关系的一个永久的再平衡。唐朝放弃中亚及“丝绸之路”，这与中国在南方定居点的增长，以及与中国化的国家（即现在的韩国和日本）更密切的接触一起，刺激了在唐代开始支配国际交流的海洋贸易的一个重大扩展。直到宋代，大部分贸易都由外国人掌握，中国与周边国家的贸易发展为以大规模丝绸瓷器贸易为主的海洋贸易，这使得中国成为一个更大的通过水路交通联系的世界体系中的一部分。

产生这种状况的原因和后果是，在唐代外族存在的特性和规模有了急剧的变化。在汉代，国内唯一的外族人是沿着边境定居的游牧民，但是到了唐代，国际贸易和佛教不断增加的重要性导致了数量巨大的商人、遣唐使和朝圣者的到来。这些新的外族人口大部分集中于主要城市，他们在借贷、酒、娱乐以及娼妓的互联贸易中扮演着主要角色。虽然帝国的国际性特点在9世纪衰退了，在至少两个世纪中，唐王朝对外族及其文化的包容是中华文明的一个决定性元素。

称“天可汗”的唐朝统治者

唐代国际秩序与之前汉代的第一个明确区别在于，构成关陇贵族集团的唐代统治王室及其最核心的追随者，与非汉族通婚的惯例已存在了若干世纪，吸收了许多游牧文化因素，尤其在军事技术方面。虽然建立王朝的李氏家族的出身仍然不很清楚，但到6世纪这个家族中涌现了一连串令人瞩目的军人，他们属于一个汉——鲜卑——突厥的贵族集团，该集团在北周

及之后隋政权时一直主宰着中国西北地区。[1]尽管唐的拥护者们试图掩盖皇室的出身，宣称其血统来自一个有影响力的汉代家族，但唐王朝对于重新统一大草原的突厥帝国的新外交政策，主要是基于统治家族与北部和西部非汉族游牧民的文化联系。

这项新政策始于唐代第二位皇帝太宗，此时唐王朝放弃了唐朝创建者李渊安抚突厥的政策开始代之以征服。通过军事、外交和传播唐文化等措施的综合使用，太宗试图在各个方向扩张中国的权力。然而，他外交政策上唯一的成功举措是通过征服和外交将突厥暂时地并入唐帝国，由于他和他的幕僚们对突厥政治和军事结构比较熟悉，使得这个政策成为可能。[2]在以稳定唐朝统治的名义短暂地避免对外冒险之后，太宗逐渐构想出一个宏伟的二元帝国，将传统的天子称号体现出的中国统治与对突厥的支配相结合，后者的标志就是“天可汗”的新头衔。

突厥于6世纪中叶打败了曾经统治他们的柔然，建立了帝国。在一系列快速的征服中，首领阿史那土门建立了一个从里海延伸至满洲的游牧联盟。然而，如同大部分游牧联盟一样，组成部落仍旧归属他们自己的首领，首领与最高领主之间是主从关系。此外，突厥的领土被分成东西两部分，仅仅通过各自首领的亲属关系联结在一起。继承权在兄弟之间横向传递，当它从一代人传到下一代人的时候，并没有排除潜在继承人和规范继承权的制度。于是，每次从一个可汗到下一个可汗的过渡都意味着重大的紧张局势和潜在的暴力，代际的转移则经常导致内战。[3]

然而，突厥兴起之初，中国处于分裂状态。中国——突厥关系在6世纪构成一种复杂的外交博弈，每一方都想方设法加剧并利用另一方的分裂。于是，在木杆可汗时期（553—572），对立的北周北齐朝廷每年都慷慨地赠予丝绸作为礼物给突厥，希望取得他的支持。这些丝绸，按照地位高低分发给下级的首领们，或者与伊朗和拜占庭贸易。

581年，隋朝在这一年正式建立，而突厥帝国则分裂为东西两个汗国，互相竞争的堂兄弟又进一步让东突厥分裂。东部的自相残杀使西部的可汗在601年得以宣称他的霸权，但是他在东方的征战只是给了不满的盟友们一个反叛的机会。

当隋朝在618年崩溃，新的分裂使中国人又一次成为突厥操控的牺牲品。中国叛军的头目派遣使者带着礼物去东突厥可汗那里，可汗转而授予他们头衔和少量的马匹。与可汗有姻亲关系的隋廷避难者，也向突厥寻求保护。唐朝创始人李渊写了一封私人书信给可汗，请求突厥和他联军对抗其他的中国叛乱者，或者至少签署一个和平条约并接受他的礼物。这封信的签名用语中，李渊承认了自己低其一等的地位，他可能仅仅是想要寻求突厥帮助的若干人中的一个。可汗答复说，只要李渊称帝，他将协助其镇压

叛乱。突厥于是让中国竞争者们相互争斗以稳固自身的地位，收取礼物，削弱中国，确保不论是谁获得中国的权力都欠他们的人情。当李世民（唐太宗）于626年发动政变登上历史舞台，他向侵入首都地区的东突厥支付报酬以确保其地位。[4]

然而，就在下一年，统一和分裂的钟摆又摆了回来。突厥可汗开始雇用粟特人征集税收，这引起了隶属民族极大的不满。当灾难性的天气让马群死亡并且引发饥荒时，不断的征税导致了一场由另一个对立可汗领导的公开叛乱。在唐的支持下，属突厥族且隶属于可汗的薛延陀部与突厥决裂。薛延陀以及被称为铁勒突厥的其他民族在629年和唐军一起，在东部可汗正诉求和平时发动了奇袭，摧毁了突厥的力量，终结了东突厥汗国。[5]据说在新近征服人民的要求下，太宗给自己冠以“天可汗”的称号，并由此宣布了对中国和突厥的统治权。

太宗此时的成功部分可以归因于他个人深受草原文化的影响。作为王子，令他脱颖而出的战斗模式直接效仿了游牧的惯例（图11）。拥有操纵马、弓和剑的娴熟技巧，李世民亲自率军作战，常常以身作则，冲锋陷阵。与北朝和隋使用的重甲骑兵部队相比，李世民指挥的骑兵部队更为机动灵活，通常被称为“轻骑兵”，意思是骑手穿着盔甲但是马匹没有。这似乎是效仿突厥为对抗在边境附近机动性很强的游牧兵而采取的措施。李世民的骑兵战术同样也是效仿突厥的。[6]



图11 敦煌壁画中描绘的一场战争场景，展示了唐代的盔甲和武器

实际上，做皇子的时候，李世民就已与突厥盟友歃血为盟，誓为兄弟，在“玄武门之变”后，祭献马匹来获得合法性，也是直接来自突厥的习俗。这些从突厥借来的宗教礼仪，以及通过结为义亲来强化关系的做法，是大规模地吸引游牧文化模式的一部分，它强调一个极具个人魅力的领导者，以其在战争中的智深和英雄主义将自身与别的竞争者区分开来。甚至连李世民通过残杀兄弟而获得权力，也更接近草原而非中国传统的继承方式。[7]煽动对突厥统治者的不满并操纵这些不满以稳固他自己的胜利，太宗在这两方面的技巧直接来源于他对草原文化的精通。

尽管“天可汗”这个新头衔主要是象征性的，但并非无足轻重，而且它证明了太宗的帝国理想既包含中国人也包含游牧民族，他认为这是自己特有的贡献。于是，他声明夷狄与中国人享有共同的天性，统治者的仁慈保护必须包括两者。他还说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”[8]这种平等思想实际表现为太宗任用非汉人官员，授予他们军事头衔，甚至赠予他们中许多人皇室李姓的政策。从7世纪后期和8世纪开始，朝廷依靠胡人将帅和军队为主要的军事力量。

“天可汗”的头衔可能是为了安抚新近征服的突厥和其他民族，他们也认为最高统治者是上天选定的。他们认识到，自身的政治传统是这个帝国的一个重要方面，他们愿意为唐朝而战也许与这种认识有关。在8世纪，唐朝从绿洲国家和回鹘获得极为重要的支持，使其在西北与复兴的突厥帝国做斗争以及平息“安史之乱”，这些支持部分也是因为太宗的新头衔所象征的特殊关系。[9]

唐朝将游牧民作为军队和地方政府有机组成的措施在羁縻府州（羁縻府州，字面意思为“松散的军区和辖区”）的设置上体现得最为明显。投降的胡族聚集成日益扩大的县、府、州，以及在战略地区的都督府。这些组织部门并非直接在中央政府的统辖之下，而是隶属于效仿汉代治理西域的机构“都护府”。当地的部落首领或统治者大部分留下来以统领他们自己的人民。其所任之官职被给予中国头衔，但这些官职是世袭的。到8世纪早期，一连串都护府散布于中国边境：安西（西突厥、西域和吐蕃）、北庭（突厥诸部）、单于（统治东突厥）、安北（回鹘和其他的铁勒游牧民族）、安东（朝鲜、契丹、奚和）和安南（现在为越南的外族人）等六大都护府。与严重胡化且听命于非汉族军事长官的唐代边境军队一起，这些都护府形成了唐边境防卫和治理的基础。[10]

将突厥人并入唐朝这一政策带来了额外的成果：对其他外族人的军事胜利。一支大部分由突厥人和薛延陀降兵构成的远征军在639年占领了高昌，于是使在中亚的第一个唐辖区和都护府得以建立。借助于一系列有利于自己的斗争，太宗在646年彻底击败了之前的盟友薛延陀，后将他们安置于边境的一个都护府。在接下来的10年，唐朝的游牧联军更远地推进到

西域，击败了西突厥，并在648年首先占领了龟兹，然后是焉耆。649年太宗去世后，西突厥再次反叛，但他们最终在659年被彻底击败。接下来的几年里，唐在这个地区建立了百余个都督府和州县政区，将它的疆界推进至波斯。这是中国所有朝代中深入西方的最远距离。[11]

然而，与这个时期被唐朝征服的许多其他民族不同，受中国统治或重新安置于中国内部的突厥人并没有采纳中国的制度或文字系统。此外，太宗的死及孱弱的高宗的继位削弱了唐和突厥人之间的纽带。一个由皇帝宠臣或科举选拔的官员主导的政府崛起了，剥夺了外族人获得政府职位的机会，并降低了军队的地位。[12]7世纪60年代，中国军队全神贯注于在朝鲜半岛的军事行动时，崛起的吐蕃政权征服了现为青海的吐谷浑。670年他们占领了龟兹，接着将大部分唐朝军队驱赶出了天山南麓。唐在青海湖的一次反攻彻底失败，678年另一支唐朝的远征军也被打败。这些军事失利使突厥帝国得以重建，并且在军事上威胁中国几十年之久。[13]突厥继续成为中国政治舞台上的主要参与者，甚至在745年他们的国家分崩离析之后，当唐朝在10世纪初衰落后，控制中国北部大部分地区的仍是突厥出身的统治者。

东亚的出现

除了对北方和西北游牧民族的新政策之外，唐代中国的外交关系还受到其他一些国家的影响，他们汲取了中华文明的重要元素，位处东方、南方和西南，以定居农业为主。朝鲜、日本和南诏（云南）是其中最重要的国家，尽管中国与后来的越南地区也有重要交流。

这些国家的出现是次生国家形成的典型例子，即政治的发展部分是通过向已存在国家学习而完成的，作为学习对象的国家既是挑战，也是典范。中国周边的国家通过一个册封仪式而建立，在仪式过程中，特定的地方首领会向中央朝廷进贡礼物，为此他们接受了王或公的头衔以及适当的官职。虽然中国皇帝宣称是世界的统治者，且仅将邻国看作属国，但重要的是，在许多情况下这些邻居也积极地寻求认可，希望成为中华世界秩序中的一员。

占据着朝鲜半岛北部的高句丽政权于公元32年向汉王朝进献贡品，其统治者从而获得了王的头衔。朝鲜半岛南部一个较晚出现的国家百济，372年与晋朝建立关系，在386年它的统治者接受了来自中央朝廷一个将军号和郡王爵。在3世纪，一个日本岛的女祭司酋长卑弥呼要求魏朝廷授予称号，5世纪有抱负的日本朝廷派遣了超过10个的进贡使团，希望从中国南方朝廷那里获得头衔和支持。这些头衔将雄心勃勃的地方酋长与他们的竞争者区分开来，从中华帝国那里得到的认可给了他们威望和影响。[14]虽

然这些外国统治者的称臣纯粹是礼仪性的，接受册封者常常会积极地反抗中国的影响和军队，但无论如何，东亚国家治国之道的文字和实践是源于中国的。

唐朝初年，朝鲜半岛分别由高句丽、新罗和百济统治（地图3）。对高句丽几次不成功军事行动的巨大支出导致了隋朝的衰亡，不过唐朝建立时这三个国家对新朝廷都进献了贡品。随着622年所有的战俘都返回中国，高祖同意承认朝鲜各政权的独立，只是在名义上仍是中国的附庸国。640年朝鲜的王族子弟与来自高昌（现新疆）、日本和吐蕃的王族子弟一起，在长安的国子监学习。

然而，642年一位高句丽大臣渊盖苏文叛乱，推翻了曾经在长安学习的国君荣留王，并分尸，立其侄登上王位。作为对这件事情的回应，太宗分别于645、647和648年率领军队远征高句丽，但就如同之前隋朝的攻势一样，这些军队陷入辽东泥泞的道路而无所收获。下一任皇帝高宗在位时，唐联合了采用中国文字系统和行政管理模式的新罗攻占了百济，并且利用他们在朝鲜半岛的新基地发动了一场对高句丽的战争。666年高句丽统治者的死亡导致了内乱，668年中国终于攻占并且俘获了超过20万名的战俘并带去长安。7世纪70年代，刚刚进行了中国化的新罗成功地兼并了朝鲜半岛的大部分领土，唐朝则专注于抑制新崛起的吐蕃的威胁，不能继续占领半岛。新罗仍旧是制度上仿效中国的唐朝名义上的附庸国。[15]

630年，日本派遣第一批遣唐使来唐，尽管日本太过遥远以至于未能引起唐朝的关注，但其领导者中的改革派渴望采纳中国文化和政治的模式。649年日本朝廷发动了一系列重要的政治改革，将日本重建成一个在法律、军事制度、土地所有形态和课税制度上都和唐朝相似的中央集权君主制的国家。日本政府还在所有官方和文学活动中采用了汉文书写系统，尽管他们需要改良汉字以适应完全不同的日本语言。中国精英文化中的其他因素，例如服装、诗词和音乐，也在日本平安一朝成为典范。随着佛教在日本成为主导性的知识和宗教力量，唐代中国也变为成千上万日本朝圣者的目的地，这些朝圣者在寺院修习，并且将雕像和经文的抄本带回日本。他们和日本贡使团成为许多中国城市常见的景象。[16]

264年，在汉代被称为岭南的东南大部分地区被永久地划分为广州和交州两个区域，大概相当于今天的广东和越南北部。在分立的时期，以红河流域为中心的交州分裂为一个在很大程度上自治的区域，并于541年正式宣告独立。隋朝重新将其收复，但隋亡时该地区复又独立。唐朝征服了现在越南的大部分地区，并于679年建立了安南都护府来统治这个地区，直到9世纪末。唐代的大多数情况下，交州仍旧是帝国一个有秩序的地区，但是它的首府交趾（河内）随着贸易中心番禺（现广州）的崛起，持续不断地丧失其在国际贸易中的地位。当唐王朝在10世纪初期崩溃的时候，交州成

了血腥权力斗争的现场，于938年终结。一个叫作吴权的人建立了一个最终成为越南的独立国家。然而，这个国家继续采用唐的书写文字、度量衡和货币制度。仿效中国，儒家文化也在那里繁荣兴旺。[17]

后来成为云南省的西南地区逐渐地并入一个叫作南诏的统一国家。这个出现于7世纪中期的王国，在唐朝对吐蕃的战争中左右逢源，它令每一方都视其为盟友，然后在8世纪中期开始支持吐蕃，但在这个世纪渐近结束时彻底转变并与唐朝结盟。它早期的国王们从唐朝廷处获得印绶和头衔，采纳唐的官僚体系和科举制度，但也吸收了吐蕃政治实践中的要素，例如禁穿虎皮这种反对奢侈的规定。[18]

尽管这些国家主要通过对唐代政治和法律制度的模仿而相互联系，他们都信仰佛教（虽然南诏到9世纪晚期才正式改变信仰），共同拥有一个非字母书写体系。佛教与来自印度和中亚的佛教商人一起进入中国，再从中国传播到了朝鲜、日本和越南地区，于是新兴的东亚文化圈以大乘佛教为共同信仰。这种共同的信仰促进了人们大规模的迁移，以寻求教育和圣物。[19]东亚文化圈的另一个特点是使用中文。非字母书写体系曾经帮助第一个中华帝国统一了语言互相不通的人们，同样，中国文字成为中国人、日本人、朝鲜人可以阅读和理解相同文本的通用语言，即便他们以根本不同的方式发音。更为重要的是，由于中文字符携带着固定的语义元素，引进书写体系的同时也带来了特定的词汇以及相关的概念。由此共享的书写体系推动了某些核心概念或价值观在东亚圈的传播。[20]

中华帝国总是通过一种人为的、基于宫廷的文化来定义自己，这一文化超越了国别，吸引了各独立国家中的精英。这一通过文学语言及文本来定义的跨区域文化，反过来提供了一种文明生活的模式，其价值在唐代传遍了东亚。以礼来规范社会行为，确定家庭的中心地位，重视等级制度，辨别性别角色，强调基于文本的学习的重要性，这个想法连同中国的政治和法律体系，被传到了朝鲜、日本和其他东亚新兴国家。[21]它的重要性达到了这种程度：当代关于“东亚价值观”的宣传中的任何内容，都起源于这一时期传播的思想。

国际贸易重组

唐朝模式扩展到东方和南方时，将会导致中国放弃中亚，并且阻断了曾经是从印度向中国输入佛教的主要途径的贸易路线。这个变动的过程开始于756年“安史之乱”爆发之前。新罗对朝鲜半岛的统一终结了唐王朝吞并朝鲜半岛的企图，东北部契丹的崛起使得看似已经随突厥一起消失的北方威胁又重新出现。很快突厥形成了他们的第二个帝国，并再次袭击中国边境。[22]

然而，最巨大的变化发生在西边。7世纪30年代，对唐王朝名义上表示忠诚的吐蕃势力崛起，并继续向北部和西部扩张。在摧毁了吐谷浑之后，他们开始威胁唐朝在西南的地位，在那里崛起的南诏王国与吐蕃联合。而在西北，吐蕃则扩张进入位于塔里木盆地的中国安西都护府。为了反击吐蕃的威胁，唐朝廷不仅派军队进入西域摧毁西突厥，而且与克什米尔、恒河流域及现在阿富汗的部分地区展开了一系列让人眼花缭乱的外交活动。沿着著名的朝圣者玄奘（596—664）开拓的路线，637—753年间，唐朝廷派出五十多个外交使团到印度北部，寻求贸易和对抗吐蕃的盟友。[23]

“安史之乱”是标志着唐朝与外部世界平衡倒转的关键时刻。当唐朝的外族将领拥兵自立的时候，许多其他外国人也发布了类似的独立宣言。玄宗皇帝逃往四川短期流亡时，曾隶属于东突厥的回纥在挽救唐王朝的过程中扮演了一个重要角色。但是唐朝的回报没有满足回纥人首领的预期，他撤回了支持。趁唐朝衰弱之际，吐蕃人在763年占领了现在的青海和甘肃，并推进到陕西，掠夺了长安。在郭子仪的率领下，唐朝军队重新夺回首都，但一支由回纥和吐蕃人组成的联军在765年再一次攻占了唐朝首都。回纥将领的去世以及随后回纥和吐蕃关系的破裂才使得唐朝把握住了主动权，形成了与回纥的联盟并且重新夺回长安。

超过半个世纪，唐朝依靠回纥的支持来抵抗吐蕃不断的侵犯，这种依赖令生活于中国的回鹘士兵和商人在8世纪晚期和9世纪早期置帝国权威于不顾。[24]只是回鹘的一次内部分裂导致另一支突厥民族黠戛斯从西北部对其发动进攻。由于渴望消除来自外部的影响，唐朝与黠戛斯结盟击败了回鹘，令其在今天的新疆安顿沉寂下来。受到胜利的鼓舞，唐朝实施了一条关于所有涉及“深色种族”的私人活动的禁令，从而终结了回鹘人在中国西北借贷业的主导地位。[25]

尽管与回纥结成了断断续续、摇摆不定的联盟，唐朝已经无力在中亚重新显示其权威。吐蕃继续控制现青海和甘肃省的大部分地区，并且摧毁了安西都护府。779年，吐蕃在西南地区发动了一次大规模的入侵，但由于不能维持与南诏的联盟，他们没有能够占领四川。802年唐朝廷一次重大胜利终结了吐蕃的严重侵犯，但在821年中国与吐蕃签署了承认现有边界线的条约。此后，唐朝将军事和政治力量完全集中于恢复朝廷对东北部地区节度使的权威，正式放弃了其在中亚原有的领土。[26]

遏制了吐蕃在西南的野心后，南诏王国于829年入侵四川，并且到达了首府成都的郊区。尽管与北方的唐有着正式的友好关系，859年南诏王将其注意力转向东方，迅速侵占了贵州，并且袭击了安南都护府。屡次进攻以后，安南都护府府治，即现在的河内，于863年陷落，超过15万名唐朝臣民被俘。当唐朝廷于863年重获安南时，南诏再次入侵四川并到达首府，不过无法占领。[27]

甚至到850年吐蕃王国崩溃以及南诏在9世纪的最后几十年进入长期的衰落之后，唐帝国依旧没有恢复其原本在中亚的地位。该地区落到了正在亚洲扩张和传播伊斯兰教的阿拉伯势力的控制之下。于7世纪摧毁了波斯萨珊帝国，并且吞并了许多较小的城市王国后，阿拉伯军队于751年与中国军队发生了第一次冲突，在怛罗斯之战中击溃了唐军。“安史之乱”的爆发和吐蕃对中国西北的征服使得阿拉伯人自由地推进到中亚。这次入侵的成功意味着中国失去了对敦煌以西的控制，直到18世纪满族对该地区的征服；还意味着中亚永远脱离了佛教世界和中华文化圈。[28]

被吐蕃人丢弃的塔里木盆地和准噶尔盆地的古老绿洲城市，由被黠戛斯人赶出故乡大草原的回鹘人占领。这个地区既多彩又复杂的文化，即一种印欧、伊朗、印度和中国影响的混合物，在突厥接连不断的猛攻下消灭了。随后的几个世纪中，一直到甘肃边境的这整个地区成了伊斯兰世界的边疆地带，而非中国文化和政治影响的一个前哨。佛教在中亚的消失以及同时期在印度的衰退，意味着在9世纪40年代中国排佛后，其自身的排外倾向不断增加，中国佛教不再将古老的印度视为灵感的源泉。相反，诸如禅宗和净土宗的本土宗派逐渐占据优势，佛教以一种真正的中国宗教的面目出现，通过每年的节日典礼和一些生婚丧葬的仪式渗入社会。佛教在朝鲜和日本的传播使中国成为一个新近构建的东亚佛教世界的中心。[29]

除了古老的“丝绸之路”外，一些其他的陆路对于唐代的国际贸易而言也很重要（地图11）。满洲和朝鲜的产品经由辽阳的森林和平原，沿着一条成为明长城东边终点的山岭与海洋间的狭窄通道到达渤海湾的海岸。另一条横越大陆的线路，非常古老但是在唐朝之前很少使用，向南经过四川到南诏（云南），分成两条路通过当代缅甸的伊洛瓦底江峡谷，然后从那里进入孟加拉。中国发展这条路线的努力在8世纪因南诏的崛起而挫败，相较于唐朝，南诏对吐蕃更为友好。佛教朝圣者有时沿着困难的路线从中国经吐蕃至印度，沿着尼泊尔往下，但是这条山路太危险并且费时，因此不能用于贸易。[30]

唐朝的目标从中亚转移至东方，这既改变了中国与佛教的关系，也改变了与外部世界的贸易联系。当中国的文化和政治影响在中亚衰落并且割裂了与印度的联系时，它在东方的渗透更为深入了。佛教，特别是大乘佛教，越来越接近一种以中国为中心的东亚宗教。只有更像是中亚一部分而非东亚的吐蕃，将印度密宗视为其佛教来源，而密宗标志着印度佛教在波罗王朝（750？——1155）即现在的孟加拉的最后繁荣。因此，随着时间的推移，非佛教的商人逐渐控制了中印之间的贸易。与“丝绸之路”相比，海上贸易变得更为重要，且国际贸易多集中于非宗教性的奢侈品和大宗货物，甚至那些在早期明显是从印度购买的宗教用品，包括神秘的仪式用具和天青石，最后这些也都是在中国制造。[31]不过在唐代，佛教对于国外贸易

以及中国与印度及中亚西部的关系仍然有着重要影响。

进入中国的一条陆路，原本由粟特人、安息人、印度人主导，并且经常于其上买卖用于佛教仪式的贵重商品，从中唐开始缓慢衰落，新的由穆斯林商人主导的海洋路线开始崛起。[32]自225年萨珊王朝建立，波斯商人已经开始控制中国、印度、波斯湾和红海之间的海上贸易。因此，波斯语成了红海和中国东南地区间海上贸易商人的通用语。“所有的波斯人都是富商”的观念在唐朝根深蒂固，以至于“贫穷的波斯人”被视为矛盾的措辞。当阿拉伯军队7世纪征服了波斯之后，许多波斯商人皈依伊斯兰教并和阿拉伯商人合伙经商，不过直到宋代阿拉伯人在东亚地区成为重要的非汉人商人。



地图11

唐朝商人自身也依靠外国船舶。发掘出的印度西海岸的陵墓和东海岸的铜板法令显示了与贸易联系在一起的阿拉伯商人社区遍布印度。一位阿拉伯作家指出，当黄巢领导的反叛势力在879年占领这座城市时，无数的阿拉伯商人在番禺（广州）被杀。到10世纪晚期，穆斯林商人一直穿过或者绕过印度南部，将中国的丝绸和瓷器运至波斯湾，然后再反向运回香料和调味品。[33]

从8世纪中叶开始，经过阿拉伯海、孟加拉湾、中国南海的这些海路比日益危险的陆路更受欢迎。这种贸易受季风周期性的影响。从番禺驶出的船只在东北季风来临之前的晚秋或冬天出航，而在数千里之外，西方的船队驶出波斯湾，依靠东北季风他们跨过了印度洋。在6月猛烈的西南季风把他们从马来亚往北经过中国南海送到华南目的地。这其中的规律是，无论去东方还是西方，冬天往南，夏天往北。

从7世纪到9世纪，印度洋是阿拔斯王朝保护之下安全和富有的一片海域，特别是在其从大马士革迁都到巴格达之后，距离波斯湾顶端要近得多。波斯和阿拉伯商人从波斯湾出海，在阿曼的马斯喀特逗留，然后或冒险走信德海盗横行的港口，或直接驶向马拉巴尔海岸，然后到达斯里兰卡，在那里他们购买珍贵的宝石。接着继续向马来半岛航行，通过马六甲海峡并且趁着夏季风往北到达交趾或番禺。[34]

技术的发展刺激了海上贸易的增长。早在8世纪，中国作家就描写过大型航海船只可以在装满货物的同时携带千人。这些所谓的昆仑船（用于指称从南方来到中国的深色人种以及他们出生地的术语）的船身是用椰子树树皮做成的绳子将厚木板绑在一起制成的。这种船也被称为“线缝船”，使用这些船只的既有阿拉伯商人，也有那些从南亚和东南亚来的人。没有唐代中国商人从事海洋贸易的证据，只有在宋代我们才发现由中国船只主导的海上贸易的记录，这些船有舱壁，以船钉加固船身，并使用磁罗盘和精确的航海图辅助航行。[35]

由于大型船只耗资合理，能装载大量货物进行长途跋涉，海事贸易的崛起改变了中国对外部世界销售商品的性质。在以前的朝代，主要通过陆路向印度出口丝绸，常常交换用于佛教仪式的珍贵商品或者一般的佛教用品。当伊斯兰化的突厥人将养蚕和丝绸生产的技术引进印度和中亚后，中国的丝绸出口在10世纪以后便衰落了。从那时起，瓷器成为通过印度转运的主要中国商品。很显然印度人自己并不使用瓷器，而是再次出口到波斯湾和红海以获得巨大利润，当地统治者通过从瓷器买卖中抽税而变得富裕。[36]只有当海洋贸易时代到来时，这样沉重易碎的商品才可能实现远距离贸易，并以一个相对低廉的价格出售。在随后的朝代，瓷器的生产和出售将成为一个重要的世界产业。

中国贸易向南方海洋的转向改变了唐代的进口模式。代替贵金属、半宝石、珊瑚及类似奢侈品的是，新的海上贸易允许中国从东南亚大量进口种类繁多的香料、药品以及一些品种的木材。到10世纪和11世纪，其他进口的主要产品包括马匹、硫黄、象牙和朱砂。综合的跨区域贸易网络令这些商品的大量供应成为可能，该网络将产品运送到中国的任何一个城市，并且确保采购和海运的投入得到良好回报。[37]

海上贸易和大宗商品交易迈向了真正的世界经济即一个超越所有既定政治单元的完整经济结构的第一步。不同于国家和文明之间简单的接触或贸易，一个世界经济体系只有当其各组成部分的社会经济秩序在参与到整体的过程中显著地发生改变时才存在。到宋代晚期，世界贸易由三大经济圈构成：西欧、中东和东亚。其中任何一个地区的贸易规模都大到足以改变社会经济秩序，因此普遍的劳动分工将所有地区联系在了一起。与现代的体系相比，这个体系没有一个单一中心，但中国是最大的出口国，因此也是不断增加的贵金属流的终端。尽管这个三分的全球经济结构在唐代还未出现，中国因之加入世界经济的东亚海洋贸易圈在那时就已开始形成。于是，以中国作为其最大参与者的前现代世界经济的基础，是8—9世纪穆斯林商人开创的唐帝国海上贸易。[38]

在唐朝的外国人

两个关键因素使得大唐帝国能够保持活力：折中主义（它吸收所有在之前几个世纪的历史上出现的文化流派）和世界主义（对外国人及他们多种多样生活方式的包容）。外国人和外来文化在整个唐帝国，尤其是在城市，自始至终都是一个显著的因素，对于其文化的形成起了很大作用。其中最主要的几类外国人是使节、商人、艺人、士兵和宗教神职人员，他们分别代表了政治、商业、娱乐、军事和宗教的巨大利益。[39]

当越来越多的人开始寻求与东亚最伟大的帝国建立外交纽带时，使节们源源不断地进入唐朝。这种惯例开始于汉代，当时中国开始与西域建立联系，接着是南北朝时期，日本、朝鲜和其他国家派遣使者并进献贡品以换取中央王朝的承认。到唐朝的时候，各国访问的频率，各国使节觐见的先后顺序，以及觐见皇帝时的举止，都有详细规定。任何希望得到唐朝帮助或赏赐的国家都表达了名义上的臣服，以换取中国的爵位和官职。使者们定期访问唐朝首都，在那里他们获得特殊的信物（半个木鱼），并在到达朝廷时呈递上去。这些代表团都带着贡品，他们会穿着本国服装出现于朝廷上，献上有本国特色的珍贵物品。首都外来访问者的存在确实表明了唐皇室在世界范围内的影响。

7世纪和8世纪早期，外国的贡使是宫廷画家笔下的一个流行主题，他们以某种屈尊俯就的好奇心描绘这些外国人。例如阎立本和阎立德之流的画家，因为描绘贡使团奇怪面容和异国风格服装的能力而在宫廷声名鹊起（图12）。尽管只有几幅复制品流传下来，但我们从陶俑和墓葬壁画中发现，画家一般都会突出访问者尖尖的鼻子、络腮胡子、卷曲的头发以及本国的服饰（图13）。[40]

贡使只有在通往首都的路途中才为普通中国百姓看到。到目前为止，唐朝

最常见和最有影响力的以及最频繁地为这段时期的艺术和文学中所描绘的外国人是商人。除了书籍和地图外，这些人还带来了奴隶、矮人、艺人、野生动物、毛皮、羽毛、稀有植物、热带木材、异国情调的美食、香水、药材、纺织品、染料、珠宝、金属，还有多种多样世俗的和神圣的物品。城市中的唐朝居民熟悉并喜爱这些外国商品，他们会把只知道中国本土事物的人看作乡巴佬。于是，至少在城市，唐代的国际秩序催生了一个国际化的唐朝。[41]

和贡使一样，外国商人独特的服饰和外表成为唐代文明的一个多彩元素（图14）。或许因为来自西域的人是最重要的外国商人，他们成了外国人最典型的形象。对外国人面貌公式化的描述是高鼻深目（图15和图16）。于是，有关中国制度的不朽历史著作，以杜佑（735—812）编著的《通典》为蓝本的《文献通考》中写道："自高昌以西，诸国人等深目高鼻，惟此一国，貌不甚胡（中亚），颇类华夏。"同样的形象被改编进夸张的诗歌，例如陆岩梦在《桂州筵上赠胡予女》诗中赞美一个非汉族故人的女儿：

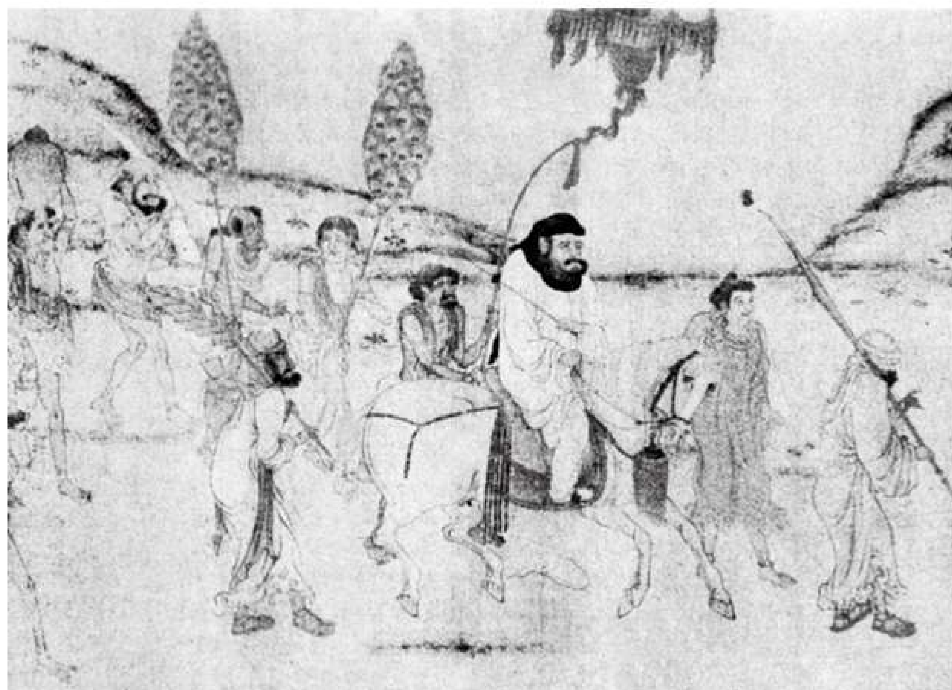


图12 唐代绘画中的外国贡使团



图13 唐代绘画中的外国贡使的服装和特征



图14 骑骆驼的胡人陶俑

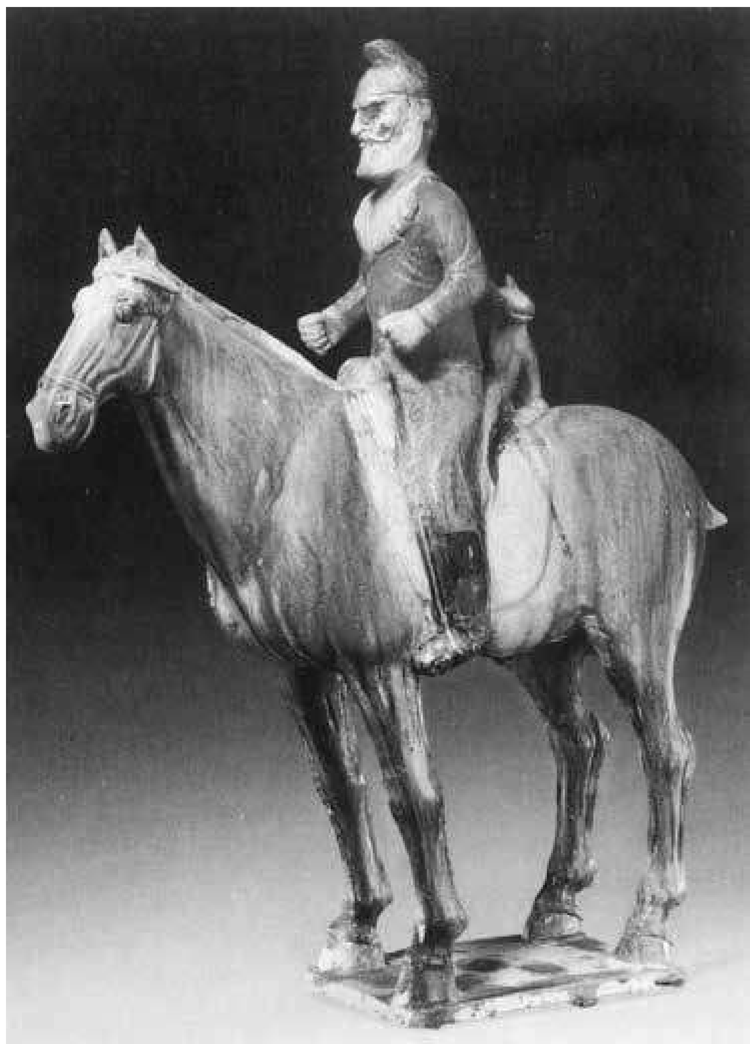


图15 骑马的胡人陶俑



图16 胡人马夫陶俑



图**17** 抱着酒袋的胡人酒商陶俑

眼睛深却湘江水，鼻孔高于华岳山。[42]

与汉代形成强烈对照的是，唐代中国城市中的外国人规模大且持久，外国商人的分布则遵循着贸易的模式。在东北，海路主要掌握在朝鲜人手中，日本人发挥有限的一点作用。这些海员们常常沿着黄海北部的海岸到达山东的港口。7世纪60年代，新罗战胜了高句丽和百济并阻止了日本船队后，来自长崎的商人试图渡海直达长江口或者杭州湾，以绕过朝鲜的垄断。然而，这样做是很危险的，因此大部分日本朝圣者、商人和遣唐使选

择乘坐新罗或者渤海国的船。于是，连接长江与黄河的运河沿岸的城镇，尤其是江都（扬州）和涟水，朝鲜商人形成了一个重要的外国人团体。如同所有唐朝的外国人团体一样，他们住在政府监管下的特殊地区，但享有各种治外法权，并且直接由来自自己国家的首领管理。[43]

在中国南方，最大的外商中心是番禺港，这是个充斥着蛮人和野兽的热带边远城镇。20万名居民中很大一部分由印度人、波斯人、阿拉伯人、爪哇人和马来人组成。他们被允许居住在江南岸的外国人聚居区（藩坊）。逐渐地，这些移民组成规模日益扩大的外国人社区，比起城墙中的中国居民要多得多。与唐代中国的其他地方一样，番禺的外国人居住区也是由一个指定的长者管理，9世纪时是一个阿拉伯人。这个港口一直很繁荣，直到758年，一伙阿拉伯和波斯海盗集团洗劫了仓库，然后把城市夷为平地。在接下来的半个世纪，交州令其黯然失色，直到9世纪早期才有所恢复。番禺主要的贸易形式是以宝石、热带木材和药品来交换中国的丝绸、瓷器和被绑架而来的奴隶，他们通常是遥远东南部的土著居民。[44]

阿拉伯人和波斯人的社区较小，它们在沿着从番禺向北到长江和大运河交汇处的江都的沿线城市发展。不仅作为沿着运河的转运中心，而且作为遍及帝国的茶盐贸易中心，江都因此成为帝国的商业和金融中心。负责以江都为根据地的盐业专卖的盐铁使，是8世纪晚期皇帝之下朝廷内最有影响力的人物，而盐商则是国内最富有的商人。无数的非汉族商人在江都建立店铺，在排外主义爆发初期，760年一支叛军屠杀了这座城市成千上万的外国商人。不过，江都到8世纪晚期仍旧是东亚贸易的一个主要中心。[45]

在北方，最重要的外商中心是两都长安和洛阳，尤其是“丝绸之路”和大运河终点的长安。因此，其国际人口不同于南方的港口，主要由突厥人、回鹘人和粟特人组成，与群集交州、番禺和福州的占婆人、高棉人、爪哇人及僧伽罗人形成了对照。不过如同东南部城市一样，长安也群集了许多阿拉伯、波斯和印度的商人，他们集中于长安西市周围。波斯人非常多，以至于唐朝政府在城市中建立了一个特别机构来照顾他们的利益。当一个人从长安向西行进，沿途城市都有大规模的外国人社区，地处河西走廊的城镇，诸如敦煌、凉州，外国人的数量要大大超过中国人。

到9世纪，回鹘人在长安对高利贷生意的垄断已经变得臭名昭著了，这些外国人因为傲慢自大和轻视中华法律而受到普遍的鄙视。在9世纪早期数十年，因为物价逐步上升，许多中国商人和官员沦为回鹘人的债务人，被迫向他们的突厥裔债权人抵押土地、财产、奴隶，甚至是文物或传家宝。当一个回鹘人在光天化日之下谋杀了一个中国商人，会得到来自首领的庇护从而逃脱，与此同时中国政府则毫无办法。这种状况变得极其恶劣，因此中国政府在836年禁止了所有与“各种深色人种”的私人交往。[46]

除了高利贷，唐代外国人还操控了对城市平民很重要的一些其他贸易。葡萄酒店铺普遍由粟特人或操吐火罗语的商人经营，娱乐和娼妓业有着强烈的异国风情。在外国人所有的葡萄酒店铺里服务的胡姬，与外国葡萄酒商一样（图17），是唐代诗歌和艺术中一个普遍的主题。中亚音乐在城市中流行起来，在首都从酒馆和供官员娱乐的场所传播到每一个可以购买到娱乐和性服务的场所。到8世纪，中国的流行音乐简直与中亚绿洲国家的音乐没有区别。甚至在宫廷也是如此，玄宗皇帝和他的爱妃杨贵妃最喜欢的是一首改编自中亚的歌曲。有时会在边地凉州稍加修改的龟兹国音乐尤其盛行，连皇帝们都会学习表演。此外，来自东南亚国家和朝鲜半岛的带有异国情调的歌曲也很流行。

异域舞者也是唐文化中重要的形象，唐代诗歌中常常提及穿着特色本土服装表演异国情调舞蹈的年轻男女。在胡腾舞中，来自石国的男子们带着尖顶帽子，穿着窄袖衫，披着长带，当他们旋转跳跃时带子末端自由地飘动。以靠近塔什干的起源地的名字命名的拓枝舞（石国又名拓枝）中，年轻女子穿多彩薄纱长裙，系银色腰带，戴缀着金铃的尖顶帽子，脚踩红色锦靴，翩翩起舞。当一舞终结时女子会罗衫半袒。最惊人的大概要算粟特胡旋女的舞蹈：着锦袖绯色长衣、绿色缎子裤、红色鹿皮靴的女性在旋转着的球顶端舞动。唐玄宗和杨贵妃很喜爱这种舞蹈，在这时期的诗歌中，胡旋舞蹈的色情元素和异国风情被视为帝国腐败的一个标志和即将发生叛乱的征兆。正如白居易在《胡旋女》一诗中所写：

胡旋女，胡旋女，心应弦，手应鼓。

弦鼓一声双袖举，回雪飘飖转蓬舞。

……

禄山胡旋迷君眼，兵过黄河疑未反。

贵妃胡旋惑君心，死弃马嵬念更深。[47]

正如该诗所指出的，对唐朝最具威胁性的外国势力是在唐边境内的大规模雇佣军，这支军队主要从胡人中招募，以防御吐蕃、契丹和突厥。这些军队的规模逐渐增大，特别是李林甫任丞相之后，为了防止其朝廷里的对手获得军事力量，故而将边境的军队置于胡人节度使的管辖之下。一支由粟特人轧荦山（安禄山的字）统率的军队发动了叛乱，这场叛乱几乎摧毁了唐朝，并且成了中华历史上一个急剧的转折点。

被看成异族的佛教徒

除了使者、商人、艺人和士兵，唐朝另一个颇为重要的外国元素是佛教僧侣和香客。印度和中亚绿洲城镇早已提供了博学多才的僧侣和学者，他们将密宗和其他教义引入中国，尽管这些宗教已不再像以前一样具有影响力。更为重要的是，大量朝鲜和日本的佛教徒涌来拜访中华名刹宝寺，并在著名寺院学习。他们的游历使得坐落着许多寺院的农村和遥远山区也出现了外国人的身影。教（马兹达是其最高神）、摩尼教和景教的信徒，以及犹太人也以商人和传教士的身份进入中国，不过佛教仍是最重要的外来宗教。[48]

一个重要的问题是，唐代佛教在多大程度上保持“外来”宗教的性质？在过去几个世纪中，佛教已经与中国文化紧密缠绕，曾经在中国与外部世界的关系中促进了以中国为中心的新东亚文化圈的形成。此外，在唐代，在中国发展的本土佛教宗派开始成为主导，大部分民众庆祝佛教节日，以佛教形式祭仪死者。然而，在某些方面，与道教和儒教这些根深蒂固的传统文化相比，佛教对于许多人而言仍然是一种外来宗教。[49]佛教的起源就显示了它的外来性，一些艺术把佛陀和他的追随者们描绘为外国人（图18）。反佛论者同样强调佛陀是一个蛮夷之人。最极端的反对声是道士傅奕在7世纪20年代提出排佛的呼吁表文《请废佛法表》：

> 碧海无夷之神……共遵李孔之教，而无胡佛故也……降斯已后，妖胡滋盛，大半杂华……儒士学中，倒说妖胡浪语。曲类蛙歌，听之丧本……劳役工匠，独坐泥胡……在西域胡人因泥而生，是以便事泥瓦塔像……封周孔之教，送与西域，而胡必不肯行……然佛为一姓之家鬼也，作鬼不兼他族，岂可催驱生汉供给死夷？[50]



图**18** 《佛祖之死》壁画局部，其门徒为胡人形象

诸如此类的抨击遭到了来自佛教核心集团的反对、大多数朝廷官员的蔑视和皇帝的否定。不过自从皇室家族宣称其血统来自老子并支持把道教列为首位，傅奕愤怒说出的一种弱化说法成为可被接受的朝廷学说。

这篇表文是将奉儒教为正统的中国和信仰佛教而非中古先贤教导的中亚外部领域对立起来的世界观的一个早期例子。借鉴中国宗教的基本分类法，傅奕强调佛陀并非可以从信徒那里任意得到供物的“神”，而是只能从其自己亲属那里得到合法供品的鬼魂或祖先。这个论点将适于中国人的信仰与适用于蛮夷的信仰区分开来，论证了虽然信奉佛教对于印度人而言是合理的，却不为中国人所接受。

一些儒士也攻击佛教，称其为一种野蛮的输入品。其中最为人知的是韩愈的《论佛骨表》：

> 伏以佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国，上古未尝有也……夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制。口不言先王之法言……假如其身至今尚在，奉其国命，来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。[51]

在这篇表文中，韩愈明确地将佛陀和充斥首都的外国贡使联系在一起，呼吁对佛教和那些久留长安的外国使节强行驱逐，这些使节靠唐朝供养维持着舒适的生活。尽管韩愈的语气与傅奕相比更为克制，没有民族仇视的用词，而是替换为由朝廷实际实行的约束异族出入的愿景，但将佛教定为一种外来信仰仍是其中心论点。

有些人强调佛教的外来起源，另一些人则强调其外来的教义和实践。最显而易见和最常被谴责的是僧侣剃度的惯例。这违背了一项基本的儒家规范，即“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”。剃度也将佛教与一些胡人联系在一起，尤其是突厥人，他们将头发全部或部分剃光（以后在清朝时也会由满族人强加给汉人）。在对佛骨圣物的公众朝拜活动中的严重而狂热的伤残身体行为，如焚烧或切掉手指，也类似于在非汉族的哀丧仪式中以严重自残方式表示悲伤。[52]

甚至佛教徒自身也常常接受这个宗教的外来特征。一些人将印度置于世界的中心，把中国降到边缘位置。其他人将佛教描述为与儒道平行的信仰，它们都在不同文化中表达了此类真理。尽管这些模式都认为佛教是优于或平等于中国思想和教义的，但他们也都接受佛教是外来的观点。重要的朝圣者，著名的唐早期的玄奘和唐晚期的义净和尚，也认为佛教是外来的。这些和尚经过长途的艰险跋涉到达印度，在异国待了数十年，因为他们相信佛教的终极真理可以在那里找到（图19）。在某种程度上，如果他们途中的见闻在中国能找到一位听众，例如太宗皇帝对玄奘的热情接待，这是因为他们提供了外部世界的信息，而不是因为他们提供了关于佛教的信息。寻求佛教经文，建立与外国人的联系与实行中华外交政策之间的紧密联系再次确定了佛教的外来性质。



图**19** 敦煌壁画。描绘了一位朝圣者从印度带回经书卷宗，身边还有一只老虎相伴

但是，佛教外来性质最明显的证据是胡僧的存在。非汉人僧侣在中国文学中变得令人瞩目，成了晚期帝国文学的重要主题。关于胡僧最普遍的描写刻画之一是“采花贼”，热衷于劫持、贩卖或者密谋引诱良家妇女。另一个刻板印象是外来僧侣们会法术，这个印象混杂了对胡人的猜疑与来自遥远国家的人拥有独特能力的想象，为许多文化所共有。一些故事强调了被正直的儒家官员揭露或挫败的僧侣法术的欺骗性。另一方面，在佛教徒的宣传中，一些形式的法术被当作领悟佛法的证明。后来从印度来的一些密宗

佛教徒，包括不空和金刚智，通过为统治者和国家施法在朝廷获得巨大影响。其他的故事则将胡僧描绘为某种非人类生物，这也是对胡人的普遍描述。因为“胡”和“狐”都发“hu”音的事实助长了认为他们是狐妖的观点。在813年流传的一个故事中，一个亚洲内陆的和尚本是一匹骆驼。[53]

这样的书面攻击只与受过教育的精英有关。对于大多数人而言，僧侣的外来特质显示于他们奇怪的容貌和衣着上，正如在沿着佛教朝圣路线的主要城镇可以看到的那样。随着一个完全中国化的佛教和作为东亚佛教世界中心的中国的出现，越来越多的外国僧人以学生和香客的身份来到唐帝国这个圣地。饶有讽刺意味的是，正是佛教逐渐增加的中国特性使大多数人看到了佛教的外来性。

第7章 宗族关系

唐代通常被描述成中国妇女的一个“黄金时代”，和强调守寡殉葬、三从四德以及将缠足作为新时尚的后世相比，唐代妇女更加自主且更有权力。[1]然而，这个结论只是部分正确，因为女性商品市场是唐代城市生活一个显著部分，并且以纳妾的形式将这个市场转移到家庭之中。这些变化都是中国妇女地位下降进程的一部分。

在唐代亲属关系的其他方面，更为中国化的佛教的兴起使得其仪式和节日融入祖先崇拜，也使更为广泛的联系在生者和死者之间建立起来。帝国后期变得重要的一种习俗在这一时期也能找到最初的清晰迹象，即安排生者与死者之间，或者两个死者之间的冥婚，以抚慰不安的灵魂。

不过唐代亲属关系最重要的变化是帝国范围内阀阅大族的“超级精英”最终消失了，这些家族通过修族谱、选择性的内部通婚和长期为官，以保持他们在社会中的显赫地位长达几个世纪。这种世家大族的消失一般被认为标志着从唐到宋作为从“中世纪”文化向近世或后期帝国文化转换过渡的最重要因素。

唐代家庭中的妇女

唐代女性地位较高的形象在很大程度上是因为武则天、她的女儿太平公主以及韦皇后控制帝国权力超过半个世纪。但是这个中华帝国女性政治权力的高峰，仅是自汉朝衰落后开始的漫长历程的顶点。汉朝以后占领中国北部的游牧民族带来了具有游牧民族特性的男女平等。正如6世纪颜之推所描述的，北方地区的女性处理法律争端，介入政治，并代表她们的男性亲属向官府请愿或申诉。尽管北魏有法律强制限制皇太后在朝中的权力，但是这些命令并不能阻止这些女人在5世纪末和6世纪初掌控朝政数十年。

皇后经常充任她们丈夫政治上的建议者，这种模式在589年隋朝重新统一中国后延续了下去。隋朝开国皇帝杨坚的妻子文献皇后是他形影不离的伴侣和最信任的政治顾问。夫妻二人被称为“二圣”，尽管在皇后处死他心爱的一个妃子后两人有过争吵，但隋文帝仍然继续听取妻子对政治事务的判断。最终是由皇后而不是皇帝决定，将皇位继承权给她最喜欢的儿子杨广。[2]和他父亲一样，杨广把他的妻子萧皇后当作终身的知心伴侣。她在向杨广介绍南方文化、塑造对南方的政策（无论好坏）上起了重要作用。

[3]唐朝创建者李渊在政治上不但有他的妻子，而且还有女儿平阳公主的协助，公主亲自参与了建立新王朝的战争。唐太宗同样也在长孙皇后的帮助下处理国家政务。[4]从7世纪下半叶开始的唐代女主的权力仅是继续了女性积极参与国家政务的北方传统。

除了权倾朝野的皇后，唐朝也以众多公主参政而引人注目。除了帮助建国的平阳公主之外，太平公主也支持并且继承了她母后武则天的工作。安乐公主为705年以后控制了朝廷的韦皇后提供了相似的服务。事实上，8世纪第一个10年的宫廷历史大部分是太平公主与她的两个主要敌人韦皇后及安乐公主之间的斗争。710年这场斗争结束于一场血腥政变，李隆基（未来的玄宗皇帝）率领一支军事武装攻入宫殿，杀死了韦皇后和她的女儿安乐公主。太平公主当场把傀儡小皇帝从龙椅上拉下并扶持她哥哥李旦登上皇位。“公主所欲，上无不听，自宰相以下，进退系其一言……趋附其门者如市。”只是因为太平公主草率地允许李隆基运用他新建立的威信在身边集结大唐忠臣，她的权势才开始衰落。经过几年的反复斗争，她试图发动的政变于713年宣告失败，她被逼自杀，也使得唐朝的女性统治时期走到了尽头。[5]

在与国外统治者建立政治同盟关系方面公主们也起到了作用。安排公主与外国首领通婚的惯例可以追溯到汉朝用于安抚匈奴的“和亲”政策。王昭君被迫嫁给匈奴单于的故事成为文学上一个重要的话题。[6]汉朝时被送出去的许多女性仅仅是名义上的公主，而唐朝派遣的是真正的公主，虽然至少有一个例外，即为了及时送给突厥可汗而将一个投降部落首领的女儿冠以唐公主之名。频繁的政治联姻在唐朝要盛于以往各朝，尤其是在唐代早期，诸如太宗时文成公主与吐蕃国王松赞干布的通婚，使得这些公主在巩固同盟上扮演了重要的政治角色。

随着唐朝势力的衰落，在外邦居住的公主们的影响也减弱了。尽管没有实际被虐待的证据，但她们的生活中常常缺乏正常的必需品，例如可供阅读的书籍。最不幸的例子是太和公主，她于821年出嫁给回鹘的崇德可汗，结果在842年，叛乱首领劫持并强迫她向唐政府请求要求承认和支持。唐武宗在一封信中指责她没能保卫和平并且将外族引至国界，当她最终回国后，宫中的其他公主们拒绝欢迎她。虽然唐武宗惩戒了这些公主的行为，但这个故事显示了一位公主遭遇的困境以及她们在宫廷里的行动自由。[7]

虽然许多唐代公主在国内外政治上并没有影响力，她们仍然在历史上声名狼藉，仅仅是因为对个人自由的坚持或是所谓的放荡生活，后者是正统历史学家笔下所有独立自主或者有权势妇女的共同特征。公主们有时出家当道姑，并被奉为道教女仙，因此在首都获得了崇高的身份地位，使她们可以自由地追求自己的兴趣。但是即使是公主身份的道姑也被谴责有淫荡行为，这又是人们对独立自主女性的刻板印象。关于中国道姑的性幻想与所

谓欧洲神父和修女所享的性欲并无不同。

许多公主蔑视她们的丈夫并公开羞辱他们，或给他们戴绿帽子，导致了许多不合惯例的离婚和再婚。这使官员们都设法避免与皇家结亲，如郑颢与举荐他和宣宗女儿万寿公主结婚的官员白敏中有长久的嫌隙。这仅仅激化了皇帝对高官们为娶显赫旧贵族的女儿而给予其丰厚聘礼的反感。在这样的交换中，社会上层集团的女儿们常常成为政治婚姻市场的代币，和皇家公主的处境类似。[8]

南北朝的大族越来越多地互相通婚，以维护他们的血统，保证门第高贵。但是，有时地位更加卑微的家庭，通过纳征“陪门财”，会被允许迎娶名门望族的女儿。颜之推在《颜氏家训》中如此描述这种现象：“近世嫁娶，遂有卖女纳财，买妇输绢，比量父祖，计较锱铢，责多还少，市井无异。”[9]在5世纪末和6世纪这种情况变得十分常见，因此北齐朝廷颁布法令要求聘礼的数量应该由新娘父亲的品秩而不是新娘父系的声望决定，这项政策执行得并不成功。

人们重视门第胜过政治地位的情况一直延续到了隋朝，当时甚至是朝廷中最有权势的官员也要支付“非常丰厚”的聘礼才能让他们的儿子与当时高门大姓的崔氏女子联姻。唐朝前半期，帝王一个接一个地抱怨，名门望族尤其是河北四大姓家族要求大量聘礼，而有权势的官员们无不应命。当时高门大姓鄙于和其他阶层通婚，这使得他们能向一些新贵要求高额礼金，而这些新贵也心甘情愿，因为他们想通过和有着持久社会声望的大族结成同盟来获取新的政治、经济权力。[10]

虽然批评者说这些家族在“卖女儿”，但制定高昂的婚姻价格似乎更多是因为这些家族极不情愿与其他阶层通婚，这种不情愿有时不得不屈于他们在经济上已经不再繁荣的事实。在这些情况下，一个适婚年龄的女儿可能是这个家族最大的经济资产。诗人白居易在《长恨歌》中提到杨贵妃地位提升所带来的政治权力使父母们“不重生男重生女”。然而对中国的高门大族而言，这种情况已经持续了几个世纪，很大程度上是出于聘礼或礼金的原因。[11]

随着唐朝的覆灭和大族显赫地位的终结，与婚姻相关的财产流动方向发生了逆转。宋代不再是男方家族出大量聘礼给高门大族来交换他们的女儿，而是女方家族开始提供女儿出嫁的嫁妆。这一变化的原因尚不清楚，虽然它可能与货币经济的发展以及巩固家族的新策略有关。[12]不管它产生的原因是什么，这种在婚姻财产方面的转变意味着宋朝女子不再因为能给家族带来巨额聘礼而受到重视，而这也导致她们在跨家族网络的形成中角色重要性的降低。此外，嫁女儿会导致家庭财产遭受巨大损失。长此以往，就导致了上层女子地位的下降。

除了政治活动和作为新娘的价值，唐朝是女性的黄金时代这一观点的另一来源是描绘女性的艺术作品。在墓室绘画中保存着许多上层女子和宫廷艺人的形象。有些描绘了骑在马上打马球或是在射箭的女子（图20），另一些展示着穿着袒领罗裙甚至是异族男子服装的女子，还有一些是或在花园里悠闲漫步或弹着乐器或下着围棋或向佛寺道观捐钱或与孩子们一起玩耍的女子形象。许多墓室中出土了以重要女性及其随从出游的队列为主题的绘画，最著名的是太平公主。墓中更为常见的是描绘在宫廷上表演的舞者、乐者的画作，虽然这些也许不是唐代女子的自由和影响力的最佳象征（图21）。[13]这些唐朝墓室绘画中对妇女自由的大量呈现在之后的朝代中逐渐减少。

甚至从“女则”这个本来不太可能的来源中，也可以看出唐代妇女的相对自主权力。这种由汉朝女作家班昭（45—114）所创的写作传统，坚持认为女性应该完全顺从她的丈夫。它反复强调的主题是丈夫是一个女人的“天”，女性应该让自己保持沉默和隐形，同时敬慕丈夫，并无条件地顺从。一些作者在唐代继续了这个传统，著有《女孝经》和《女论语》。虽然这些书都是以班昭的《女诫》为典范写成的，但《女论语》也有自身的特色，它提供了对于家庭行为的详细建议，也描述了女性不应模仿的举止：“莫学他人，跳梁可恶。咆哮尊长，说辛道苦，呼唤不来，饥寒不顾。”[14]同样，帝国的法令也禁止了某些行为，这反而显示出确实有人是那样做的。法律上规定女性应该避免的行为包括：责骂公婆，马虎缝纫，大声谈笑，说三道四，偷吃食物，宴会醉酒。这显示出唐代有多少妇女确实有这样的举止。



图20 射箭（箭已腐蚀掉了）的女人陶俑



图21 墓室壁上的女舞者绘画

虽然唐朝对于上层集团女性而言是一个有相对自由和权力的时期，但其他一些女性则成为城市市场中被买卖的商品。因此，在妓女与主顾在宴会上平等交流诗赋和以传统形式举行的假婚礼的表面下，赤裸裸的经济现实就是妓女们完全依赖于恩主的金钱。[15]一名高级妓女在生活中的最好情况就是能够卖身为妾，以这种形式，女性作为商品越来越多地被引入唐代家庭。

妾作为家庭成员，以次一级的性伴侣的身份为丈夫服务，提供肉体的愉悦，并且在丈夫需要的情况下生下子嗣。这些妇女在法律地位上低于妻子，中国自古以来就有纳妾的传统，不过只存在于贵族或最富有的家庭中。在宋朝，纳妾现象仅仅出现在很富裕的人家，到了后来朝代则成了一般有钱人的惯例。[16]虽然这个习惯在唐朝并不像后来那样普遍，但是有证据显示它已经对配偶关系以及家庭内部的权力结构产生影响。文学资料中的逸闻趣事显示了妾的存在，有一些为商人所有，还有一些文章认为富有家庭有很多妾是理所当然的。《目连变文》夸张地提到“妻妾满山川”。[17]丧葬的碑文也提到了妾，相当多的碑文会提到除了正室所生的嫡亲子女以外的孩子的名单，但是并没有他们母亲的名字。这些累积的证据表明在文化精英中拥有妾已经是很普通的了。[18]

唐代法律道德准则非常重视妾与主人的关系、妾与妻子的不同，以及庶出子嗣的地位。所有这些在传统礼学经典中都有讨论，但是在唐代法律准则中给予了详细阐述和充分的法律约束。[19]接下来，这其中大部分被记录在了宋朝随后的法律中。虽然妾与妻子有某些共同之处，例如她们不能拥有主人的姓氏，与任何其他男子发生性关系将被作为通奸罪惩罚，但绝大多数习俗和法律约束都清楚地区别妻和妾的身份地位。

在法律条文中，刑罚根据罪犯与受害者身份地位的不同而有所改变，妾的地位介于正妻和奴婢之间。丈夫或丈夫一方的亲属杀死奴婢的罪刑低于杀死妾的罪行，然而当妾伤害主人的亲属时所受的惩罚要比正妻严重。正妻婚配的过程包括例行仪式和聘礼交换，但是妾和奴婢一样被简单地公开购买。正妻的亲戚成为丈夫家族的亲属，但是妾的亲戚则不能。法律规定一个男子只能有一个正妻，但是只要他负担得起，他可以购买尽可能多的妾。妾像奴婢一样，以谦卑的态度来伺候正妻。妾室的儿子与正妻的儿子享有同样的继承权，但是所有的儿子都必须视他们父亲的正妻为母亲，正妻可以要求并抚育任何一个妾的子嗣。当一家之主死后，她就成为孩子们的合法监护人。正妻成为寡妇后可以拥有家眷和财产，而届时妾则会被轻易地驱逐出家族。[20]

在唐朝，区分妻和妾对于婚姻制度和社会等级的认知都十分重要，混淆妻与妾就如同混淆主人和奴婢一样。正妻一般出自优良的精英家族，而妾则如同奴婢一样，出自较为低等的阶层。因此，在许多逸闻趣事中，当男主

人公发现一个官员的妻子或者女儿降低到妾的地位，他会感到十分震惊，并且出钱使她可以体面地婚嫁。[21]到了17世纪的清朝，这种情况已经不足为奇，女性的地位日趋降低，法律和社会对于妻妾之间的划分也没有那么严格了。

尽管唐代的行政人员和知识分子努力维持妻妾间明晰的法律划分，但他们本身作为妾的所有者无论如何也不会承认这项制度威胁到了正妻的地位或是她们与丈夫之间的婚姻维系。据礼法的描述，婚姻就等同于传宗接代和社会等级的维护，而婚配双方在情感上和精神上的联结并未被提及。在典型的上层家族中，妻子的职责所在就是生育家族继承人和管理家族，而丈夫与妓女和妾发生性行为或寻欢作乐是被允许的。如果正妻无法生育，由妾生育家族继承人在道德上也是合理的。虽然从理论上说这或许可行，但实际上也就意味着正妻必须忍耐存在于丈夫和其他女人之间的深厚情感与精神联结，同时也要求丈夫不能因为和其他女子维持长久的社交和身体亲密关系而改变他的行为。后者的难度在两个著名的唐朝女子身上得到印证：武后和杨贵妃。她们都曾以妃子的身份取代了皇后，并通过凌驾于统治者之上的权力影响了帝国的进程。[22]

法令要求妻子忍受丈夫对妾的需要，这项规定其实意义不大，很多时候妾主导了她和男主人的关系，并开始控制一家之主的情感和行为。这种法令就是自私的伪善，完全不提同一屋檐下和对手几乎不可能和平共处的事实，于是唐代文人有关“妒妇”的题材并不少见。这个朝代见证了“泼妇”题材故事的全盛，即女人用尽一切手段阻止丈夫纳妾。关于隋朝开国皇帝隋文帝之妻文献皇后对其丈夫之妾“蛮不讲理”的嫉妒心一直被反复提及，并且有记载说她杀了隋文帝的至爱。[23]类似有关泼妇的传闻在帝制之前就已有记载，并且盛行于南北朝，但是在唐朝就以独立的体裁形式出现了，即关于该主题的整部文集。[24]

有一个极端的例子如下：“桂阳令阮嵩，妻阎氏，极妒。嵩在厅会客饮，召女奴歌。阎被发跣足袒臂，拔刀至席。诸客惊散，嵩伏床下，女奴狼狈而奔。”女性嫉妒的力量甚至被写入艺术加工的“妒妇津”传说中。当一个男子夸赞洛河女神的美貌，他嫉妒心极强的妻子就自沉于河，并常常出没吞噬比她美貌女子的性命。此后，这条河附近发生的无法解释的事故和死亡都被归因为女子的嫉妒所产生的恶毒力量。[25]这样的传说说明强烈的情感和集体的焦虑渗入了唐代家庭兴起的一夫多妻制。正如谴责所有有权势的女人都是荡妇的老生常谈一样，妒妇、泼妇的主题成为后来中国史学和文学中的陈词滥调，但作为中国精英家庭结构中的矛盾仅仅被轻描淡写。

祖先祭祀的变化

唐代中国的亲属关系也被埋葬死者和祖先祭祀方式的变化所影响。唐代以前，没有在居住在一起的家庭之外集体祭祀祖先的证据。孩子们在父母或祖父母坟前进献供品，但是更远祖先的共同后代并没有为这类的祖先敬奉而聚集，事实上这可以把他们凝结成一个有意义的社会团体。然而，在7世纪末期或8世纪早期的10年中，父系亲属开始在清明节（也称为寒食节）会面，在冬至日后第105天清扫四至五代祖先的坟墓，并为他们进献供品。

有关清明节墓前献祭的记录最早可以追溯到7世纪60年代。从732年的一项法令可以看出，这一做法已经广为传播，虽然经典中并没有论及在寒食节扫墓，但这已经变成一种习俗，并且受到鼓励："士庶有不合庙享，何以用展孝思？宜许上墓，用拜埽礼。"柳宗元（773—819）在流放途中，哀叹他周围皂隶庸丐，皆得父母丘墓，唯独他不能去祖先坟上拜祭。这个时期的礼仪书甚至包括节日拜祭祖先场合的书信模式。[26]

寒食节时聚族祭祀远祖增加了同一亲族内能够相认的后代数量。这增加了形成更大亲属群体的可能性，这个亲属群可以一起聚会，相互提供协助。然而，我们没有证据表明唐代祭祖时聚集了大量的远亲，一些诗歌引文和散文显示日常祖先坟墓的照管仍然主要由个别家庭负责。[27]

在唐朝另一个对死者信仰的重要发展是每年的鬼节，即为不安的亡魂举行佛教仪式以确保他们获得更好的新生。这个节日起源于5世纪经文中目连救母的故事，故事讲述了佛教徒目连借助十方僧众的神力成功地救出了在地狱沦为饿死鬼的母亲的过程。这么做的好处不仅仅是拯救他母亲一人，而且拯救了"七世父母和六亲"，相同的套语也出现在许多祈愿碑上。这个故事成了俗人每年农历七月十五通过向寺庙献上一部分收成来确保已故亲人和任何不安灵魂幸福安康的原型。到了6世纪中期，这个节日在中国南方地区普遍流行，鬼节期间必然要装饰寺庙并且集体作曲奏乐。到了唐代，鬼节已经成了每年最重要的节日之一，很多历史文献和诗词中都有对它的描述。[28]

这个鬼节故事的起源是值得注意的，因为它强调了目连对母亲的献身而非对他的父亲。对目连母亲的强调已经成了经典描述的一个特点，但它崭露头角是在公元800年左右唐代一种名为"变文"的剧本故事中。[29]这种新的文学类别通过散文和诗词的结合来娱乐市民，而这种变文由专业表演者演出，常常是女性。当表演者背诵富有诗意的段落时，口头叙述同时往往还伴有图片的展示。这种诗词、散文和图像的组合被称为"变文"，因为它涉及了佛、神以及主人公的不同表现，由此在娱乐中启迪民众。[30]

目连救母的故事几乎没有提及父亲的命运，而集中描述了他对母亲强烈的感情羁绊，表现为对她报恩的坚持，看见母亲在地狱遭遇的惊恐，以及愿

意替母亲受罚的心情。几个世纪过后，目连救母成为中国最有名的描述母子关系的故事，也是葬礼表演中最为流行的主题之一。[31]它对以前消失在公众视野中的中国家庭之间有力并持久的联结纽带做了正式的表述。

鬼节及其创立的神话将早期佛教碑文和图像隐含的内容戏剧性地表达了出来：对于信徒来说，信仰佛教能够抚慰先祖之灵，因此也就能够维系家庭，庇佑家庭成员，并且维护其利益。传统的祭祖是为亲属准备祭品，只有国家才能把祭品献给非亲属。在由鬼节和相关习俗所定义的新祭祀仪式中，献给先祖的祭品只有通过僧侣才能起作用。这使得佛教寺院成为亲族组织中不可缺少的因素。这一变化可以从目连救母的变文中看出，在地狱中受苦的人们悲叹传统的祭祖活动不能产生效力。

> 一掩泉门不再开，冢上纵有千般食，何曾济得腹中饥，号啕大哭终无益，徒烦搅纸作钱财，寄语家中男女道，劝令修福字冥灰。[32]

在另一段变文中，地狱中的人要求目连告诉活着的人，制作精美的棺材，举办昂贵的葬礼，加上演奏音乐和高唱歌曲并不能减轻死者的痛苦，只有将祭品交给佛教寺院才能缓解其痛苦。当目连最终与母亲在地狱会面时，母亲告诉他，自己的罪行之一是祭祖时“大肆杀猪宰羊以祭祀鬼魂”。尽管这样的言论从未引起对传统祖先崇拜的放弃，但推进了仪式的永久改进，以确保亡者能平安过渡到新的生存状态。[33]虽然这些宇宙论和礼制中许多潜在的思想来自佛教，但到晚唐和宋，它们开始混合进入一种在正统佛教、道教和儒教之外繁荣起来的中国宗教中。

佛教影响最明显的例子之一是7—10世纪之间出现的负责在阴间审判死人的冥府判官和阎王以及一套应付他们的仪式。如同西方虚构的炼狱，它提供了一个全新的方法，以此人们可以帮助死去的亲属。在阴曹地府，死者必须经受十殿阎王的审判，10世纪的《十王经》给予了最好的描述。每个殿（参考了唐代真实的法庭）有一位统治的王，他作为法官审查每个人一生的记录，并且如果必要的话会刑讯逼供（图22）。离开十殿后，死者将被决定转世后的新身份，有良好行为的人将会投胎到好人家，反之则更糟（图23）。[34]

与十王的炼狱体系相联系的是，生人可以通过仪式帮助自己和家属顺利通过拷打和审判。这些仪式的要素自南北朝开始出现，建立了炼狱的仪式应每七天执行一次，直到七七四十九天，以便与死者通过审判的进程相一致的观念。然而，《十王经》包含着更多有关如果活着的亲人没有良好举止死者将会遭受更大苦难的详细描述：



图22 现代日本所藏敦煌卷轴的复制品所描绘的阎王审判死者的场面（太史文《〈十王经〉和中世纪中国佛教中炼狱思想的形成》，夏威夷大学出版社，1994年）

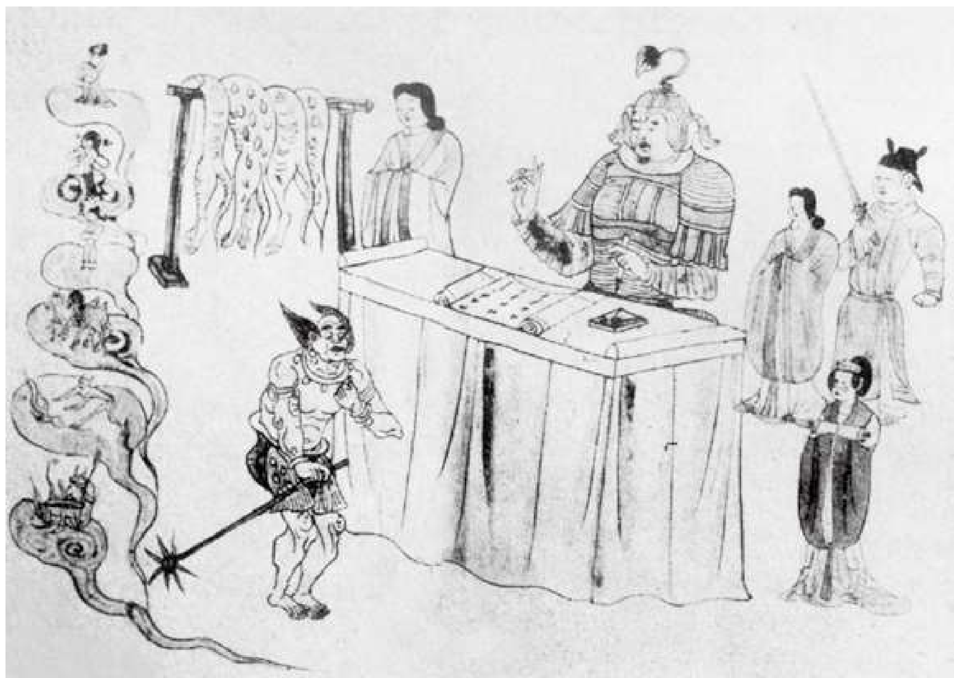


图23 现代日本所藏敦煌卷轴的复制品所描绘的死者被决定如何转世投胎的场面（太史文《〈十王经〉和中世纪中国佛教中炼狱思想的形成》）

百日亡人更恓惶，身遭枷杻被鞭伤。

男女努力修功德，免受地狱苦处长。

它也区别于较早的文本，那时仪式是由家庭自己或是宗教人士（不限于特定信仰）执行的。如果家庭忽视了对十王的祭祀，他们已故的亲人就无法如愿转世投胎，但是如果他们愿意付出大量纸钱和供物，就会遂心所愿。这些支付很流行，部分是因为它们要比早期仪式中给佛教僧侣的供物便宜得多。僧侣和道士都发展出了类似《十王经》的复杂仪式，但是后者迅速在中国各个阶层传播开来，并且在随后的几个世纪中传到了韩国和日本。[35]

10世纪炼狱十王模式的成功，意味着中华帝国晚期宗教信仰发展上的两个重要特色。首先，它强调了一个事实，即佛教的一些核心观念广为传播，它们因而脱离了明确的佛教背景，成为一个泛中国化信仰，甚至被那些并不认为自己是佛教徒的人所遵守。与此相关联的是唐代中国特色的佛教的出现。其次，十王的仪式是向一套明显带有商业色彩的、新宗教态度更为

宽泛的转变的一部分。到7世纪纸钱开始被用于葬礼，到12世纪纸钱已成为给阴间判官的标准供物。在中华帝国晚期的宗教经济中，人们广泛相信一个人如果生前欠了阴债，他必须在死时或死前将生前债务全部偿清。冥府十王就是管理这些阴债的主要官员。[36]

唐代宗教给亲属关系带来的最后一个新习俗是冥婚。早期宗教信仰认为“阴阳相隔”，于是，男子与女鬼之间（很少有相反的模式）的性结合就成了一种危险的行为，一般会导致男性的死亡。在这种故事中，未婚死亡而不能得到子孙拜祭的女子变成强大、危险的鬼魂，她们未被满足的欲望将男子拖入厄运。与女神的性行为虽然不像与女鬼那样一贯得到否定，但也会威胁生命，和女鬼不同的是，通常也可以用合适的咒语避开女神。有的时候人们则积极地追求那样的奇遇。[37]

汉代以后，这种观念开始改变，出现了两个死者之间或生者和死者之间的婚姻。死亡的未成年人（尤其是女性）被安排与男子结婚，这是为了给其提供祭品，实现她们未被满足的欲望。虽然这种婚姻的起源尚不清楚，但直至唐代一直在实行。然而，在留存的逸事记载中，有男子因与死去女性结婚而死亡，于是这些冥婚被正式认定为活人与死人之间致命的、非法的通奸行为。因此冥婚至此还没有完全与魑魅魍魉相分离。[38]不过，鉴于很多家庭都举办过冥婚，冥婚可能已经成为可接受的社会习俗，即使没有正式被认可。

唐代有关与鬼神婚姻的故事也证明了与灵界的联系逐渐被商品化。这方面的一些逸事在主题上相互重叠，都是说一个凡人帮了神仙大忙，被回馈以巨大的财富，或是与非凡的女子结婚而获得财富或不朽的名望。在其中的一个故事中，主人公的财富来自作为礼物的一些蚕丝，他被告知如何可以卖个好价钱。在《任氏传》中，狐仙任姑娘使凡人情侣郑六富裕的方法是马，而非蚕丝。[39]与非人类发生性关系而获得大量财富（常常是不正当的），成为中华帝国晚期的一个重要文学主题。

唐代大族

唐代亲属关系最重要的转变是大族的消失，大族在朝代初期就已经形成，是在整个帝国范围内以社会地位来定义的超级精英家族。有着极高声望家族的数量相对较少，对他们的认可在南北朝时期得到了发展，他们在唐代的显要地位通过与同阶层或者那些提供丰厚聘礼的对象联姻而得以加强。阀阅之家虽然仍然存在但已趋向衰落的看法也出现在唐代。因此苏冕在他于803年完成的典志类史书《会要》中提到，所有的朝代创建者和在朝代早期能够做到高位的人都来自“贵族”。他观察到中国早期历史中从未出现过这样的阶层，但其地位在他的时代正在减弱。

宋代学者沈括（1031—1095）同样记录了唐代名门望族的存在以及他们随后的消失。他认为这种现象在中国历史上是独一无二的，他能想到的唯一类似的制度是印度种姓制度。当清初学者顾炎武批评明朝君主专制过强并建议通过地方官员世袭的方式恢复封建制来纠正这一点时，他引用了唐代贵族作为一个范例。在20世纪，唐朝大族的性质和命运是当代中国学者研究的一个重要主题。

在隋朝之前几个世纪的分裂中，某些家族通过可追溯到汉朝或晋朝在政府任职的经历，建立了显赫的名望。这种地位由于从繁杂文本记录中查找家系传承的谱学的兴盛和士族的文学文化成就得到加强，甚至连短命朝代的统治者们也试图模仿。这些家族中最有影响力的大族的情形在隋朝重新统一中国后发生了改变。为了减少官员数量，提高行政效率并确保官僚服从朝廷，隋朝统治者废除了士族子弟世袭官职的制度，因此士族在官员竞争中渐渐处于不利地位。隋朝引进了一套新的官员选拔程序，既延续了汉朝的察举制，又开宋朝科举选官的先河。帝国的每个辖区都有推荐人数的配额，通常是每年三人，他们都会被推荐到中央。朝廷的高级官员对他们加以面试，并根据其才能和品格分等次。一些人会被授予官职，而另一些会接受进一步训练。到隋朝灭亡之前，检验候补者对于某一儒家经典的掌握或者他们总体文学能力的科举考试都在京城举行。[40]

隋朝的改革对于中国门阀贵族的影响是相当大的。他们威望的最根本来源是在朝任职的历史，这将他们与那些权力仅限于地方、财富集中于土地的富有家族区分开来。在这种新制度下，在首都的人最容易获得重要官职，而不需要考虑其家族历史。科举作为入仕的途径巩固了那些京城人的特权地位。

作为回应，名门望族中有抱负的成员开始在长安定居下来。那些留下的人则放弃了对政治地位的要求，并渐渐被排除在认证的社会地位的族谱之外。士族的族谱从来就不是笼统的亲属表单，而是有选择性地列举了那些取得过政治成就而因此被认为值得纪念的人。两三代都没有出现官员的家族会被从族谱中删除，不再被认为是亲属。唐代的大族不允许情感干扰世俗优势的计算。只有通过为官或联姻的方式获得成功的人才被认为是真正的精英。

因此，唐代的家族结构成了政治等级在社会上的表现形式。士族成员能够轻易进入官场，但是能否长久维持士族身份则取决于能否获得高官。尽管士族中的很多成员基于土地所有权和大量仆役而维持着家族中的一些权力，但是许多无名小宗也可以提出同样的要求。考虑到分配遗产的惯例（把家族土地分给所有合法子嗣），财产必然会在几代内被分割，所以不能为家族的显赫地位提供持久的根基。只有同时在朝廷任职和编写族谱才能有足够的威望以确保社会地位。尽管大族并非彻底受帝王的命令的支

配，但也陷入帝国体系之中。他们的生存取决于国家，当唐朝灭亡时，他们也就随之瓦解了。

唐代大族的维系主要依赖于在朝廷任职，而地方基础的重要性则在其次，这表露于他们变化的行为模式中。4世纪时，中国北方被分割为几个敌对的割据政权，在东北部地区的山东崔氏家族依赖于他们在当地的基础，与东北部地区的其他显赫家族联姻，援助附近的亲属，有时也担任地方官职。随着5世纪初北魏重新统一了北方，崔氏子弟恢复了对官位的追求，大部分人获得了五品及五品以上的职位。自6世纪中期开始的内战中，崔氏家族内部就支持哪一位领导者的问题上产生了分歧，更为重要的问题是应关注他们在首都的职位还是保护他们在当地的基础。事实上，家族中所有能够在唐代显荣的人士都是在6世纪后半期选择在朝廷任职的家族成员的后代。[41]

在隋朝和唐朝初期，和大多数东北部地区的有记录的其他显赫家族成员一样，崔氏家族的政治积极分子都离开了山东。不是所有的人都立即定居在首都，但是那里成了他们主要的目标。其他显赫家族也遵循着同样的模式。在唐代，例来与崔氏通婚的东北部地区的大族赵郡李氏，放弃了一切重要的地方基础，把命运寄托在首都。大族抛弃东北部地区的旧家园而迁居长安的趋势由于8世纪中叶的“安史之乱”而更加明显。[42]

除了任职，士族将他们的威望转变为一种政治和经济资源。从6世纪开始，传记和碑文更多地根据整个家族几个世纪的显赫声望来评定个人的身份地位。一个人才辈出的精英家族支系的成员会蔑视其他支系的成员，或者宣称只有他们的支系才是值得尊崇的。随着隋朝和唐朝的重新统一，这种地位竞争模式发生了变化。最古老的家族渐渐将自身聚为一个团体，通过排外的通婚和索取大量订婚礼物的能力，成为有别于所有其他阶层的独特的显要阶层。他们获得的不仅是稳定的收入，还有与新兴家族的联盟。[43]

这里提到的“旧”与“新”家族揭示了唐代精英包含的几个阶层。最高阶层是为全帝国所知晓并公认为最杰出的少数真正有威望的旧家族，这个团体分为四个各自生根的地方小团体。这四个门第最高的家族是山东士族中的博陵崔氏、赵郡李氏、范阳卢氏和荥阳张氏。在唐早期，这些家族排外地进行相互通婚，甚至看不上皇族的门第。更具有政治力量但缺少威望的是关中的士族。包括皇室李氏的这些家族，在5—6世纪的非汉族王朝统治下上升为显赫的家族，他们中的许多人与较早的皇室联姻，或者与中国北方游牧民族统治者的显赫家族通婚，并且吸收了他们的很多习俗和价值观。关中以北的士族是第三个主要的区域群体，即代北（现在的山西北部）的士族，他们也拥有相似的历史和地位。最后一个区域团体是长江流域的显赫家族，他们在南朝治下逐渐变得重要。[44]

在泛帝国的精英之下，是一个更大的富裕家族群体，他们的势力仅在自己的州县。这些家族没有出现于正史中，但通过敦煌出土的由国家编纂的《氏族谱》片段，学者对他们进行了研究。这些片段包括敦煌突出的家族和整个国家显要家族的列表。一份编于790年前的手稿中列举了不少于791个家族，包括许多未见于其他历史资料中的姓氏。这些文本透露出形成唐代中国统治精英的更为广泛的群体，虽然他们可能仅占人口的1%——2%。[45]

于是，唐朝的前几位皇帝面临着一个以门第划分家族等级的世界，但是这个等级没有考虑到新的政权。为了纠正这个问题，太宗皇帝在632年命令一群并非来自显赫旧门的官员拟定一份列举并排列帝国主要家族的目录。当最初的草案递交上去后，崔氏家族的一支被列在皇室的前面，表明了即使不是所有人都接受旧门第威望，但接受的范围也必然不小。太宗勃然大怒，他指责山东士族紧抓着虚誉，而实际的状态已经降低到了要靠卖女儿来获取利益的程度。他下令重新排列士族顺序，等级需根据唐代官员的品秩。这份修改后的纲要，被冠以“贞观氏族志”之名，于638年被提交。皇族被排在第一位，外戚次之，崔氏降级到了第三位。[46]

新排名体系没有立刻产生影响，因为唐初朝廷的许多最高级别的官员都来自高门大姓，其中包括被唐突降级的崔氏家族的主要人物。唯一重要的转变是把皇族和后族升到了最高等级，余下的大部分没有发生变化。然而，这个纲要的长远影响是重要的。首先，它承认了新兴的家族，许多是地方上重要士族以及有军事背景的人物，他们是唐王朝积极和忠诚的支持者。其次，它开始将古老家族与时代不可分裂地联系在了一起。虽然新原则没有过多地改变《氏族志》的内容，但从根本上改变了其形式，在唐朝任职成了维系地位的前提条件。随着旧士族逐渐接受这一观念，他们与这个朝代也开始互相吸引，以有益于双方的形式互相依赖，但同时使得士族的存续和王朝的命运联结到一起。

659年高宗皇帝下令制定新的《氏族志》，更为严格地按照唐代的官职决定士族的地位。除了等级完全以官阶为基础之外，新的《氏族志》还包括了所有曾任五品以上官职的官僚家族，从而涵盖了许多地方官员和军事将领。通过设置如此之低的涵盖标准，它以一个非常宽泛的含义来定义王朝的政治精英，并根据官阶对其进行排序。

作为宪宗皇帝在“安史之乱”后重树中央权威政策的一部分，一个名为“元和姓纂”的汇编于812年在帝国之内广泛颁行。然而，这一汇编没有试图划分门第等级，而仅仅是按照人们所在地区的四声韵部分系姓氏进行了列表排列。因此，到唐代统治的最后一个世纪，家族等级的真正原则已经不再是争论点，至少已经不是国家所关心的了。[47]

族谱的重要性不仅体现在界定身份地位方面，也体现在界定族群方面，包括皇室族谱本身。如同汉人通过宣称来自古老的名门望族以获得地位一样，非汉族的个人或者家庭通过族谱把自己的世系追溯到汉人，特别是显耀的汉人先祖，以此来提高社会地位。最简单的方法是改变一个人及其祖先的姓氏，其中最明显的例子是皇族李氏自身。至少从女系血统（男系血统可能也是如此）来看，李氏家族是非汉人的后裔，但是他们构建了一个具有威望的汉族谱系，甚至宣称自己是老子李耳的后代。[48]

为了政治目的而改变姓氏、重新安排族群身份的这一举动，至少从汉代就已显著地形成了，当时非汉族人质和投降的匈奴可能会被给予汉姓。北魏的统治者拓跋氏采用了汉姓“元”，并将此姓赐给了他们的许多支持者。当北魏孝文帝在朝廷中推行汉化政策时，他令拓跋贵族也采用汉姓。唐皇室也将其姓氏赐予了内附的游牧民族。在唐朝，许多显赫的非汉族家族试图抹去其真正的祖先，他们所写的族谱仅仅列举了任官的有汉姓的祖先，如此以与汉人非常类似的方式，即根据政治原则来编写族谱。他们省略了非汉姓及拥有部落职位的更远祖先，并且常常从最近的两代或三代跳跃追溯到虚构的汉代祖先。一份唐代的族谱声称独孤家族（一个帮助北周建国的胡人家族，其女性嫁给了北周、隋、唐皇族）曾一度拥有刘姓。

与上述方法相比稍显诚实且更为常见的策略，是宣称来自一个有名望的胡人大族，诸如北魏的皇室。大多数关中和代北精英都沿袭了这种做法。一个例子是，声称唐早期官员长孙无忌是皇族拓跋氏的子孙，而实际上他的祖先是较低级别的鲜卑族的拔拔氏。一个类似的策略是承认自身的部落出身，但是声称自己是来自大草原的统治阶层或贵族阶层。在重视人身地位的唐代社会，做一个部落贵族比拥有一个汉族谱系更有威望。哥舒翰，如同唐代几位显要的胡族将军，宣称自己来自一个重要的氏族，并且指出他一些同僚的低微出身，包括其对手安禄山。那些在半自治的胡部任职者也常常宣称自己的胡人贵族血统。考虑到这些人作为唐政权与部落联盟中间人的角色，他们的胡人谱系对其肯定是有益的。

另一个改变族谱的策略是宣称其始祖是被外族俘虏或者由于某些原因被带走西迁的汉族人。伟大的唐代诗人李白，几乎肯定是非汉族出身，就创造了这样一个族谱。出于这种目的而最常被选择的祖先是西汉将军李陵，他在公元前99年被匈奴俘虏。汉化程度较低的回鹘人和黠戛斯人常常声称他们的血统来自李陵，以此来帮助他们与汉人建立政治联盟。因此，唐武宗与一位回鹘的首领都宣称自己是李陵的后裔以此作为他们合作的基础。唐代的文人解释说，之所以在通常为金发或者略带红色头发的黠戛斯人中会偶然出现黑发，这是李陵的士兵与黠戛斯人的祖先通婚的结果。

最后一种跨越种族界限的族谱策略是胡人首领偶尔会将其家族起源追溯到传说中的黄帝或古代周王室。这样的说法既奉承了缔造他们的人，也奉承

了唐朝统治者，后者可以因此而宣称他们祖先的统治范围更为广阔。至少在创作于战国晚期和西汉早期的《山海经》中，汉族人已经将自己与更遥远地区的民族通过二者的共同祖先远古圣王“三皇五帝”联系到了一起。[49]

大族的终结

当解释大族失势的原因时，大多数学者认为是由于科举的兴起所致。这是一个倒果为因的例子。唐朝初期，社会以族谱为基础进行分等，而在大约400年后的宋代初期，要想进入政府任职并获得相应名望得通过科举才能实现。然而，科举不能作为唐代士族衰落的原因，理由如下。

首先，整个唐代，科举只是通往仕途的众多路径之一，并且不是每一个通过科举的人都能获得官职，只有10%的官员是通过科举选拔出来的，成为官员最主要的途径是世袭。皇亲国戚被授予四品或五品官职进入官僚机构，五品或五品以上官员的曾孙、孙子和儿子会被给予七品、八品或九品的官职。通过这种特权形式进入官场的大约占了所有选拔者的四分之一。

此外，唐代统治者创设了一种可以拥有帝制以前的古代贵族头衔的世袭“贵族”。虽然这些头衔本身并不会带来实际权力或收入，但拥有这些头衔的人可以获得五品、六品或者七品的低阶官职。相反，大量科举候选人只能从最低的从九品做起。此外，唐代仍然维持着“清官”和“浊官”的区别。清官致力于仪式执行和政策制定，浊官负责实际事务。清官最常落入那些通过等级特权进入官僚机构的人之手。因此，与《氏族志》的编写原则类似，唐早期统治者尊崇家族地位的观念，但也试图让家族的地位依赖皇帝的赐予。[50]

武则天为了与反对她的高门大姓的力量抗衡，设置了大量的新职位，这样她就能够奖励其追随者，或者通过卖官来征集资金。她也运用进士科考试作为获得高官的特许途径。逐渐地，有志于高官的年轻人都会参加这个很有难度的考试，“进士举”成了最受欢迎的入仕途径，因此到唐晚期甚至那些有资格世袭官位的人也常常试图通过进士科的考试。

不过，虽然进士举越来越重要，但它并没有导致旧家族的衰落。结果表明他们都娴熟地掌握了这种考试，以至于进士举成为大族确保自身永久地位的一条新途径，而非障碍。超过三分之一的唐代科举及第者（还有超过一半的主要大臣和高级官员）来自10个最显要的家族。[51]终唐一世，高门大姓持续占据朝廷高位，其数量在9世纪中期达到了最高峰。这种连续性是因为士族和科举制度自身的特点，这种特点既帮助解释了旧士族的演变，也说明了他们为什么最终消亡。

那些旧士族在科举中非常成功是因为他们一直有重视学术传承的传统，也因为他们为后代提供的一流教育。相反，在唐朝的第一个世纪之后，本就有限的公共教育却愈加衰落了。顶尖的学者集中在长安的三所学校，只有居住在首都的家庭才可以享用。根据法律，国子学为三品及以上官员的子孙服务，太学为四品或五品官员的后代服务，四门学为六品或七品官员的子孙服务，同时也保留了少量的位置给非官员的子弟。门下省和东宫附属的特殊学院留给皇族成员和三品及以上官员经过挑选的子孙。州郡的学校很明显要次于这些学院并且大部分被留给地方官员或大地主家族子孙。[52]于是，那些生活在长安的士族相比其竞争者具有巨大的教育优势。

这些家族得以占据朝廷重要职位也因为科举的性质。和唐代最好的学校一样，科举也仅在首都举行。尽管有来自各地的应试者，且“安史之乱”后推举应试者成为地方政府的一项重要职责，但唐代并不像后来的朝廷那样，设有县或州举办的科举考试。因此，高官的子孙既能够接近最好的老师，而且离科举的场所也更近。[53]

不同于后来中国朝代科举以笔试为主、考官无从知晓答题人身份的规定，唐代的科举要求主考人和应试者之间、应试者们自身之间一种广泛的、遵照礼仪的互动。在正式科举之前很久，应试者要遍游都城赠送他们的文章，有时大量地送给潜在的赞助者甚至是主考人。若有官员欣赏某位考生的文章，他就会积极为之活动，在某些情况下允诺嫁一个女儿与他。这个做法渐渐成为常态，因此潜在的赞助者频繁地公布他们感兴趣的文章题目。作品被盗，以及诸如温庭筠等著名文人据说卖掉过自己的诗文，这样购买者就可以把买来的作品当作自己的作品给人阅览。[54]

742年，一位考官允许所有应试者提前数周公开提交他们的诗文片段，他因此而以公平而著称。更为常见的是，在特殊的应试者周围出现了派系和关系网，通过社会或政治关系来确保希冀的结果。在一些年中，科举及第者的名单甚至在考试开始之前就已经制定出来了。随着每年递交的文章数量越来越多，家族或赞助人的关系成了选择科举及第者的关键因素。[55]没有人批评如此取士在原则上是错误的，这表明在这段时期大家就是这样理解科举的。科举过程中强烈的社会因素总是优惠士族的子孙，尤其是身处首都的那些。

科举有利于士族的最后一个方面在于考试的内容。在唐代初期，进士举被要求回答时事以此作为对单纯解释经典的补充。681年，进士举调整为三个方面的内容：儒家经典的知识、文学写作和时事文章。然而，及至唐代末期，文学写作实际上已成为科举的核心。考试前传阅的文章完全是纯文学作品，有时除了诗歌别无其他。在唐代的第一个世纪，私人讲授代替了公共教育，主要是因为即使是首都的学校也不提供在文学创作方面的训练，因此无法为学生准备科举。进士举通常因其只专注于文学技巧而受到

批评，但是这种攻击的失败表明进士举作为写作能力的测试而被广泛地接受了。[56]

这里需要解释一下为什么帝国最高的科举考试如此关注作诗的能力，特别是对于把官僚机构看作一种以最有效方式实现特定功能的理性政府形式的现代人来说，更是如此。南北朝时期，作诗以及和诗的能力成了一个新的社会精英阶层的标志，他们用美学成就来区分真正的士与仅仅是地主的那些人。虽然审美鉴赏力和政治权威之间的联系在南方最为明显，但是南方的文学艺术也受到隋炀帝、唐太宗以及随后统治者的推崇。纯文学在宫廷中的重要性通过文学娱乐活动展现出来，文人每次会以既定主题创作超过百首诗作，最好的作品会得到奖赏。[57]进士举是对诗文作为精英活动中心的正式认可。

简而言之，唐代科举的社会和历史作用是它提供了进入一个由社会地位而非官职规定的群体的资格。科举仅仅是形成社会网络和社会关系的因素之一，作品的递交和座主门生关系的建立以科举及第为顶点。科举成功后随之而来的是一系列仪式，这些仪式在主考官和他的门生之间以及同年门生之间建立其终身联系的纽带。在王朝的后半期，科举及第者往往是精英家族女婿的热门人选，与王朝早年精英家族女儿们的状态类似。科举本身，加上考试前作品的传阅，延续了之前几个世纪通过文学创作技能来规定精英身份的传统。与其说科举仅仅是为政府挑选官员，不如说科举帮助创建了一个新的“特权集团”，其特性和运作机制与旧的世家大族很类似，有时甚至完全一样。因此，传统的士族在新的社会结构中仍能保持引以为豪的地位，这也是意料之中的事。[58]

然而，旧精英在成功地将自己转变为这个新群体的一员时，也种下了毁灭自身的种子。唐后期士族的力量，连同这些士族自身的存在，基本上沦为一种概念。为了界定其身份的族谱和威望，唐后期的精英与科举及官职牢牢地捆绑在一起，这使他们仅仅是为国家效力的贵族，在政府之外无法生存。由于没有地方基础，他们发挥影响的范围仅为周围那些尊敬其门第和官职的人。不同于其他将地方权力与政府官职结合在一起的精英，他们没有王朝就不能生存，正因为如此，他们与其效力的唐朝政府一起消亡了。[59]

旧士族灭亡的实质原因是一场由于帝国官僚机构以外新势力的崛起而产生的阶级斗争。东北部地区和中原的藩镇，以及南方的食盐专卖，都招募了军事、财政和管理的专门人员。甚至在朝廷内部，官员也被控制军事力量的太监和皇帝最信赖的学士边缘化了。由文学成就和社会网络来界定的唐代士族，逐渐成为通过军事和财政管理专长而获得权力的那些人敌视和轻视的目标。

在帮助推翻王朝的人中，许多人类似于起义军首领黄巢，他在科举中屡次失败，这使他对科举出身的精英的轻蔑最终变为了憎恨。当黄巢以前的部属朱温正式终结了唐朝，他的一位部下，另一名落榜的科举考生，受怂恿而杀害了唐政府的30名最高官员，他们全部都出身于名门望族，在905年6月被杀害后抛尸黄河，于是这些政治上的“清流”最终与“浊流”合而为一。旧的士族可能在这场大屠杀中幸免于难，但是他们不能幸免于这场革命背后对士族看法的根本性转变。

第8章 宗教

无论是社会影响还是思想的声望，道教和佛教在唐代都达到了在中华帝国范围内的顶峰。由于皇室的支持，道教拥有空前的政治影响力，而在这一时期，佛教则作为一种真正的中国宗教出现了。朝廷还系统地修订了帝国的礼制和葬礼习俗。最后，唐代给我们留下了比早期更为丰富的民间信仰资料，并且见证了其他信仰的出现，其中最有名的是城隍神崇拜，它为中华帝国晚期的宗教奠定了基础。

唐代的道教

在中国不断分裂的数世纪中，道家与国家及文人的关联在南方和北方都曾经出现过。随着隋唐再次统一中国，各地区传统的信仰被统合在一起，并且得到了朝廷和世家大族的支持，形成了一个足以与佛教相抗衡的宗教。这个新近构建的信仰体系被称为道教，与佛教和儒教并立。它的教义起源于5世纪南方人陆修静（406—477）整理的最初的道家经典，并且在6世纪得到扩充。[1]由于陆修静属灵宝派，这个学派提供了统合各种不同道家传统的框架。它在教义和仪式上也包含了佛教的主要因素，因此迎合了从朝廷及显赫官宦家族到乡间社区农民的各个阶层。[2]

唐代也是道教获得皇帝扶持的一个重要发展时期。道教和唐代皇族之间的联系始于唐建立之前。隋炀帝尊崇上清派王远知（528—635）为“王法主”。但是当皇帝无视其反对迁都到长江边的江都的意见后，王远知秘密地向唐代的建立者李渊传授道教符。这为李渊随后建立唐代确保了道家的支持。之后，他的儿子李世民（太宗皇帝）在诏书中嘉奖了王远知，并且鼓励朝廷大臣抄写《灵宝经》。[3]

由于道家的支持，也是对王远知建议的回应，唐早期的皇帝决定认老子为统治家族的先祖。老子被认为是《道德经》的作者，并且从汉代开始，就被奉为神明接受国家的祭祀。唐代皇帝对神化老子的关注开始于617—618年间老子不可思议的现身传闻，这预示着唐将要统治这个国家。620年高祖皇帝宣称老子是李唐皇族的“圣祖”，并且赐离首都南部很近的楼观台道观“宗圣宫”之名，那里在历史上就是老子信仰的中心。来自老子的帝王世系被太宗皇帝确认，625年及637年，道教被宣布为国家的最高信仰。虽然早期的南方和北方统治者向道家领袖寻求过法统来源，但唐代统

治者更进一步，直接宣称神对他们的支持是与生俱来的。[4]

唐代对道教的支持一直持续到高宗皇帝和武则天统治时期。666年，高宗赐予老子一个甚至更为崇高的头衔“太上玄元皇帝”，并且在帝国的每一个县都建立了国家资助的道观，总数超过300座。这些道观在一年中主要的国家和道教节日举办称为“斋醮”的仪式。高宗还通过为他们创立法律条文，将道士与佛教僧人一起置于国家保护之下。675年，他下旨要编纂道家经藏，678年他将《道德经》列为科举考试的必读书籍。

朝廷邀请重要的道士和术士，如著名的潘师正（585—682）和叶法善（616—720），向统治者献策，提供神符，执行驱邪的仪式以及与神仙交流。[5]叶法善曾效力的统治者不少于五位，还得到过来自玄宗皇帝题词的褒奖，赞扬他通过献策及法术为朝廷服务。皇帝甚至曾表示他的襄助超越了凡人的境界：

旁通幽赞，神变灵造……讨逆辅顺，功就佐时。[6]

皇帝对道教的支持在玄宗时达到极盛，他全力动员道教来巩固政权。玄宗在所有政府资助的道观中放置自己和老子的塑像各一，在长安和洛阳的太庙祭祀中使用道教仪式，并且命道士在政府资助的道观中代表帝国履行宗教仪式。743年，玄宗竟然下令让所有道士交由宗正寺管理，使他们成为正式的皇亲。

玄宗皇帝还诏请潘师正的门徒、晋皇族后裔司马承祯（646—735）入朝。司马承祯本是官员，21岁时转而信仰道教，后来成了中国历史上最著名的书法家之一。721年，玄宗皇帝将司马承祯以三种不同字体书写的《道德经》刻于石上。同年，唐玄宗亲受法纂，并得到他赠送的神剑和神镜。玄宗还命其举行金箓斋的仪式，这是中世纪道教最盛大的仪式，目的主要在于抵御所有自然灾祸，维护国家稳定，并且延长皇帝寿命。最后，731年，玄宗皇帝改祭祀五岳的传统仪式为道教仪式，以供奉据说居住在山中的真人。[7]连同太庙中的仪式变化，王朝最重要的自然仪式的改革表明了道教被唐代政府所采纳的程度。

“安史之乱”以后，帝国对道教的扶植逐渐减弱。然而，随着地方实力的上升，一些地方道教中心崭露头角。最重要的是四川成都的青羊宫，据说老子在启程西去前，在那里遇到了他的随侍尹喜。883年，一位官员在祭献时发现了一块奇异的砖头，打击时会发出非凡的声音，而且不可思议的是，这块砖上刻有古代篆文，这暗示老子将为世界带来和平。这次发现之后，这座道观开始获得皇帝大量赏赐。[8]

道教对中国文人也有重要影响。唐诗中处处可见道教的宇宙观，与神仙的浪漫邂逅，元神飞越天界或名山洞府，以及道教的中心目标——追求长生不老和从世俗束缚中解脱。许多著名的诗人，包括李白和李商隐，都是道教的俗家信徒，并且为追求长生不老似乎做过许多的冥想、吐纳、饮食和性练习。不太知名的诗人，包括曹唐也有大量作品表达道教主题。许多文人也去拜访位于都城附近或茅山（现南京附近）的道观。[9]

唐代后期，道士渐渐开始迎合普通民众。他们用受密宗佛教启发的符咒在建造房屋时确保好运。敦煌发现的道教经书中也能发现风水的早期形式。道士收集了一些关于普通人的神奇故事，并且引入了“十方救苦天尊”，即一组帮助危难之中的普通人的新神。这些神初现于隋，不过在唐朝以更为明确的道教姓名再度出现。他们模仿了佛教的十方佛，并常常与地府十王混为一谈，在超度死者的仪式中扮演重要角色。[10]

杜光庭（850—933）的一生是唐代道教后期发展的缩影。科举失败并在天台山学道后，他于875年进入僖宗皇帝的朝廷，参与政事，起草法令，最终总管道教仪式。881年，黄巢的军队占领长安，他与朝廷一起逃往四川，于885年回到首都，但之后再度逃亡。当唐朝将领王建于901年建立了他自己的国家前蜀时，杜光庭被尊为“帝佐国师”。从前蜀退隐以后，他在生命最后几十年里致力于写作和校订道教经文。他收录在道藏中的文章，其数量前所未有。

这些作品是在道教地位受到动摇的情况下撰写的，它们提供了社会习俗信仰几乎所有方面的细致系统的描述。它们的主题涵盖范围极其广泛，包括神迹、圣人传记、仪式、圣地、碑文、释文、官方记录和诗歌。这些浩瀚论著中还有历史上唯一一部专门记录道教中女性活动的重要作品。[11]

道姑和女仙

像社会的其他方面一样，在道教层面上，对于杰出女性来说，唐朝仍旧是一个缺乏平等机会和承认的朝代。据杜光庭所述，他的主要目的是记载其他资料所忽视的道教女仙以及她们对道教各派（主要是他的上清派）的贡献，以此来证明实现道的方法有千千万。虽然没有明说，他的著作还是清楚反映出，他渴望能将各种（有很多女性信徒）地方信仰融入道教，并使其成为道教相对于佛教的优越性之一，很多女性的经历都能说明这一点。

杜光庭的传记作品中最能表现女性特点的是他对自己的早年生活如何导致他入道的叙述。他的作品描述了女性幼年在孝道和过早出现的宗教使命之间选择的焦虑感，有时起决定作用的是冥冥之中的神秘力量，或是道教经典中的那些不易为人察觉的影响。其中心主题是面对婚姻时的抉择，也就

是结婚的必要与通过献身宗教达到自我完善的渴望之间的矛盾。一些妇女为了逃避婚姻而成为隐士或云游四方的道姑，另外一些人则进入了道观。驾崩皇帝的妃子和亡故贵族的妾经常被迫进入道观，有时一些女孩也被她们的父母送给道观，借此让她们远离疾病和饥饿。对于一些道姑而言，进入道观则是一个追求教育或文学生涯的途径。[12]

在皇室女性中，做道姑也是为了逃避不想要的婚姻或是为了能从事主妇以外的其他职业。太平公主暂时做道姑就是为了避免嫁给吐蕃国王。而其他公主成为女道士则更多是宗教方面的原因。最有名的是711年睿宗的两个女儿出家。那次仪式耗费巨资，每位公主都被赐予她们自己的道观，离皇宫很近。在唐代总共有十几位公主出家，她们不在朝堂，却可以参与政治。她们到处周游，致力于文学艺术，根据敌视道教的儒生的说法，她们生活放荡。成为道姑也有助于洗清先前皇室婚姻的污点，例如杨贵妃，做道姑就是从结束先前与寿王李瑁的婚姻到嫁给皇帝中间的过渡阶段。在白居易的名诗《长恨歌》中，杨贵妃死后成了蓬莱岛的道教女仙。[13]

在部分墓碑铭文中也描述了一些精英女性做道姑的经历，其中一篇讲述了一位8岁的尼姑在845年排佛期间被迫成为道姑的事例。同尼姑和尼姑庵住持一样，一些留存至今的道姑的墓志铭暗示，一名妇女能献身宗教是由于家族积累了超过百年的功德。[14]

女性善于创建地方教派，特别是在东南沿海地区。黄灵微（约640—721，俗称“花姑”）与其他人类似，在12岁时出家，花费数年时间找寻魏华存（252—334）的仙坛。魏华存是上清派的创始人，她的衣钵后来传给了杨羲（331—386）。黄灵微复建了魏华存的仙坛，在此地举行斋醮仪式，收女徒弟，她们延续她的香火数十年。882年，在地方官员呈给皇帝的陈情书中记录、赞颂了后来一位著名的道姑薛玄同之死。作为回复，皇帝下旨赞扬她的成就堪比魏华存和黄灵微，为当地和整个帝国增辉。在所有人中最有影响的人物当属祖舒（活跃期为889—904年）。在一些不同的道教门派下修行后，她遇见了一位神仙，神仙教她驱邪术和雷法，这些法术在宋代产生了巨大影响。因为具有这种法力，她被尊为清微派的始祖。[15]

许多对道教做出贡献的女性并没有被文字记载下来，然而我们可以从历史事实中大概猜测出她们的数量：玄宗时有1137座道观，550座尼姑庵。我们可以从唐诗中的习惯描写中了解她们的活动。诗人们描写了他们认识的一些通常和宫廷有些关联的女性，她们离弃世俗生活，进入道观成为新道姑。这些诗歌通常关注诸如剃发素颜之类的事，她们用道士装束取代了精致的宫廷装束：

休梳丛鬓洗红妆，头戴芙蓉出未央。

弟子抄将歌遍叠，宫人分散舞衣裳。

他们通常以具有象征意义的想象结束诗歌，即新道姑们在沉思中翱翔于天际。另一些人认为道姑出家的目的是得道升仙（这和佛教中的修炼成菩萨类似），运用法力来拯救众生。[16]

诗歌描写女道士的许多用语一般也适用于男性，然而诗人经常暗示他自己和他的描写对象之间的情愫。大多数的诗歌描写她们为优雅的女性大师，具有超凡的神赐魅力，她们不需要管理道观，她们的存在本身就会为道观带来威望。诗歌还描写了女大师们的曼妙年华、精神上的造诣，以及她们飞升的天界。还有一些诗歌则讲述了诗人四处旅行来找寻那些隐居在深山中的著名道姑。诗人们描述了女道士的苦修，例如斋戒，有助于使身体变得轻松和产生幻象。[17]

最后，在许多描写道姑的诗中，诗人把她们描述为爱人或伴侣，而她们和道观的关系则不明确。虽然许多女性保持独身，借此追求宗教的目标，但杜光庭认为婚姻也是升仙的一种途径。男女神仙之间的婚姻是上清派的一种主要仪式，也被记录在经文之中。一些有关道姑成为情人的诗歌把诗人和道姑的风流韵事描写成同伴游天界。这首李商隐创作的绝句《月夜重寄宋华阳姊妹》就是寄给自己的道姑两姐妹的：

偷桃窃药事难兼，十二城中锁彩蟾。

应共三英同夜赏，玉楼仍是水精帘。[18]

诗人假想与姐妹俩分享仙桃和长生不老药，他把自己的卧室变成了琼楼玉宇。

最后，道教中的女神仙形象被用来赞美与宗教完全无关的女子的美丽。“女仙”作为情色形象的使用至少可以追溯至战国时期的诗集《楚辞》。作为典型的道教女仙的西王母，在其与汉武帝私通的故事里，同样成了一个充满情欲的形象。在唐代，文学传统被融入新兴的诗歌创作中，这些诗歌或描写名妓和舞女，或由她们创作。最引人注意的例子是一首关于女同性恋的诗歌，这首诗是关于三位成为名妓和著名歌女的孤儿姐妹的故事。这首诗是由同为名妓、道姑和诗人的鱼玄机创作的。鱼玄机借用古典美女西施和西王母来称颂三位美人。其他一些诗歌使用相同的意象来描写舞女和娼妓，并使用了一系列可以同时描述性行为和得道成仙的词语。

最能表现这种道观生活和风月场所重叠的，就是道教神祇西王母成了充斥在唐代的花柳巷中的妓女和歌女的守护神。[19]

中国化佛教的出现

虽然按照唐代的官方说法，道教是帝国境内地位最高的宗教，但佛教仍旧是中国信徒最多和最有影响力的宗教。佛教与道教一起成了中国政治经济的重要组成部分，国家也对它们进行资助和控制。在唐代，佛教通过和中亚、印度教派的分离，以及建立新的本土流派，实现了真正的中国化，并让中国成为佛教的核心区域。[20]

从一开始，上层就把佛教作为一种精神控制武器。早期佛教传播的主要工具是遍布帝国各州的皇家寺院和由皇室成员在自己住处兴建的佛堂。皇家寺院居住着熟知清规戒律的文人，资金来源于国库。在佛教寺院中举行为国家祈福的仪式，包括庆祝皇帝的生日，为亡故的皇帝、皇后举行超度仪式，几乎所有的皇帝和皇后都是虔诚的佛教徒。在俗的信徒被邀请参加在寺院举行的盛大斋宴，据说在一次斋宴中有数以万计的人参加。寺院有时也会收殓阵亡的唐朝士兵的遗骸，并举行超度仪式。除了唐武宗在845年进行的不到一年时间的灭佛并大量没收佛家财产充公外，没有皇帝真正质疑过佛教在唐王朝的地位。[21]

寺院除了为国家和皇室宗族举行各种仪式外，佛教僧侣也对保卫帝国起到了帮助作用。当外族入侵对帝国造成威胁时，信仰佛教的皇帝会命令皇家寺院和庙宇唱诵《仁王经》。这部佛经大约撰写于5世纪晚期，诵读此经可以招来神兵神将保卫国家，人们相信它有抵御外敌的不可思议的力量。诵读时，菩萨和佛陀像被安置在平台上，用细长的三角旗和花卉装饰，有时候皇帝还亲自唱诵。765年，回纥和吐蕃军队联合进攻唐朝首都，因为回纥统治者的突然死亡，入侵联盟瓦解，敌军撤退。佛教徒将其归功于讲诵《仁王经》的法会。[22]

另一些为国家服务的寺院坐落于五台山，他们是属于信奉文殊菩萨的宗教派别（图24）。任何暗示文殊菩萨显身的征兆，如浓郁的香气、天空中的光、突然出现的彩云等，都被当作祥兆。将之立即报告给朝廷，朝廷会给予寺院捐赐。来自日本的朝圣僧圆仁写到，7世纪40年代的那次捐赐极其慷慨，尽管当时王朝在财政上很衰弱，而统治者又敌视佛教。[23]五台山也是公认的道教女仙的居地，它是一个女性版的“桃花源”，“桃花源”的说法源于5世纪陶渊明的散文故事《桃花源记》。[24]

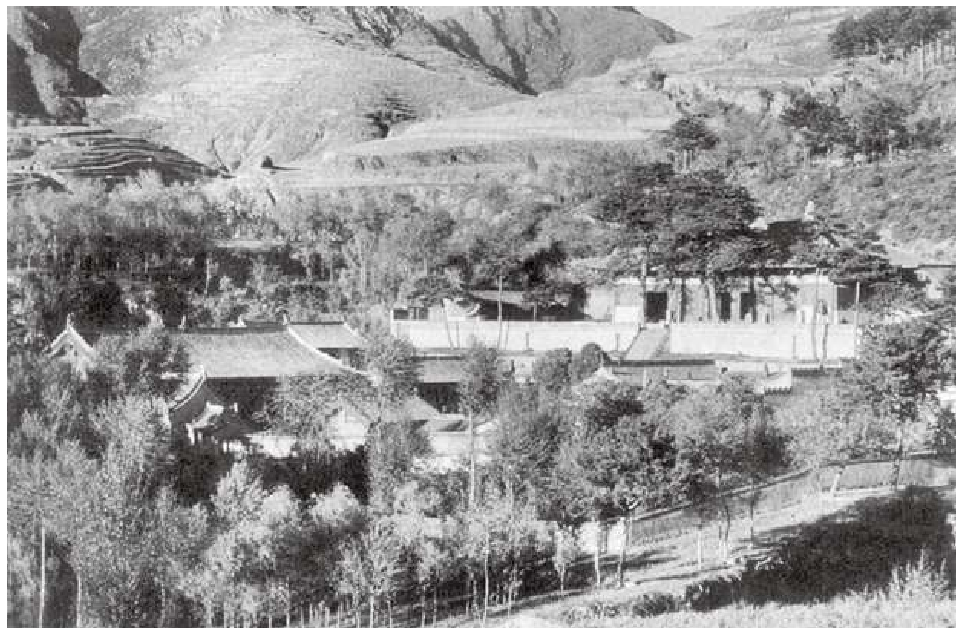


图24 五台山现存的寺庙

除了服务于国家外，寺院也为受国家资助或保护的旅者提供住处和临时的落脚处。最典型的拜访者是佛教香客，在朝圣的路上一座接一座的寺庙是对他们而言重要的落脚点。再就是云游僧人。受国家捐助的寺院为因邮驿或其他政府事务外出的官员提供住宿，寺院有时甚至为进京赶考的考生提供住处。许多寺院把提供住宿变成了生意。如圆仁所记录的，一些香客不能在寺院得到房间，因为房间全被付钱的旅客占用了。许多寺院坐落于风景如画的丘陵或山间，因此它们成为官员、文人用于养神的临时隐居处。在山间游历，栖宿于佛教寺院是唐代诗歌的典型题材。[25]

根据反对佛教的官僚的记载，由于信徒的慈善捐赠，寺院也是唐代中国最大的土地所有者。在这方面，寺院与其他地主几乎没有什么不同，他们都使用奴婢（或是特别的寺户，寺院里经常充斥着罪犯劳工），或者把小块土地出租给佃户。很难估计寺院田产的实际规模，因为许多富有的家庭在人死后，把死者埋葬在寺院中，或者盖一个佛堂，然后“捐赠”土地以修功德。这些土地实际上仍然属于捐赠者所有，但是现在这片土地因为登记在寺院名下而得以逃避赋税。佛教寺院通常也拥有自己的水磨坊和榨油工具，他们将之出租给普通家庭，这些家庭则为寺院提供自己生产的面粉和油料。[26]

佛教寺院活动中比政治和经济活动具有更重要意义的是其在宗教和教育方

面的服务。普通人除了在困窘时求助于寺庙外，他们也在重大节日来到寺庙，这种日子提供了举行庙会和乡村不定期集市的重要机会。一年中的第一个重要庆祝活动是元宵节，这个节日从农历正月十四持续到十六。首都的城门通常在晚上关闭，但在这时开放，以便百姓可以从一座寺庙到另一座寺庙观看丰富多彩的花灯和造像。

接下来的重要节日是农历四月初八的佛诞日，佛陀的造像被沐浴，然后在街道上进行游行。在特定的年份，释迦牟尼珍稀的遗物，最著名的是指骨舍利（现代被发现于西安近郊的法门寺地宫中），被运到首都展示，这会引起大众的狂热，有人焚烧自己的头和四肢作为献祭。873年，一名士兵斩断他的一条手臂，用另一条手臂举着它参加这种游行。下一个重要的节日是农历七月十五的盂兰盆节，俗称“鬼节”，这个节日是为了纪念佛教弟子目连把母亲从地府中拯救出来。[27]

佛教徒也通过在都市和乡村讲经来影响唐代生活。这包括讲述故事、逸事和寓言，使人们对佛教产生兴趣并产生觉悟。佛教徒和反佛士人的记述都显示了讲经吸引了很多听众，深深地影响到普通人。与讲经不同但同样流行的是口头引述流行佛教故事中的诗歌和散文，经常还配以图画。这些故事最终形成了“变文”，它对方言小说的出现有很多贡献。[28]庙会在唐代农村经济中发挥了重要作用，庙会中的戏剧表演使佛教传说和教义成了农民精神世界的一部分。

佛教洞窟里的祈愿铭文和敦煌石窟里发现的资料提供了有关寺院扶植的在俗佛教徒团体如何影响唐代社会的证据。他们建造佛像，誊写经文，准备斋宴，召集虔诚的教徒吟诵佛经，安葬信徒。佛教寺院也经常与社会相关联，它们救死扶伤，赈济饥民，收养孤儿，赡养老人，广行善举。总之，佛教扮演着穷人守护者的角色，他们的作用在中国帝国晚期将会被富裕的宗族组织和缙绅所取代。此外，他们也铺设道路，修建桥梁，为航运拓宽河道。[29]

佛教也有游方僧人，他们到农村与村民交往以传播佛法，也经常遭到官方迫害。游方僧为村民们驱邪、施法和招魂。一份反对佛教的奏折提到一位游方僧声称某一口井的水可以治愈疾病，但前提是村民必须放弃吃肉和有刺激性气味的蔬菜。通过“神井”，他们向村民灌输佛教的饮食戒律。

有时候农民，经常是儿童，进入一种被其他灵魂附体的状态，在这种状态下，他们吟诵新的经文，并用奇怪的文字书写经文，后来被证明这是梵文或是一些中亚地区的字母。这些人和他们创作的经文成为地方信仰的核心，有时还发展成小规模的宗教运动。佛教正统派用怀疑的态度看待他们。各类名僧传讲述了著名的僧人如何为中邪的人们驱魔。[30]主流佛教的反对不能阻止这种与中国传统民间信仰交织而产生的“佛教”变异形式。

唐代佛教民间信仰的一个重要形式是三阶宗所创设的无尽藏。创建于隋代的这个教派宣称，佛法必然会在这个无常的世界中消失，所有宗教之间的差别，甚至包括僧侣和俗人之间的区别，都失去了意义。这个教派的信奉者离群索居，不与其他僧侣居住在一起，而是住在特定的寺院，与传统佛教不同，他们主张普遍地尊崇一切生命中的佛性。他们把这个传统上俗人的慈善职责作为他们的最高美德，并且创建了无尽藏，而且各地都有分支。在春节和鬼节，人们向当地佛教的无尽藏捐献金钱和动产，然后无尽藏用这些钱放贷并收取利息，用这笔钱维修寺院建筑和佛像，救济穷人。该机构在全帝国做慈善，直到8世纪中叶，它由于攻击正统佛教而被唐玄宗取缔。[31]

不断变化的国际秩序也对中国化佛教的出现起着同样重要的作用。佛教起源于印度，经由中亚传入中国，来自中亚的佛教高僧在几个世纪中一直充当中国佛教的导师。在佛教的世界观中，印度骄傲地处于世界中心地位，而中国则处于不重要的位置。这很清楚地表现在那些前往印度寻找经文并携带回中国的朝圣者的著作中。

因此，早期的朝圣者法显把当时北印度平原“Madhydesa”翻译成“中国”（Middle Kingdom），他声称这个国家的服饰和饮食与中国的基本一样。这段论述被收入了郦道元的《水经注》中。这些论述不是出自一位拥有实地考察经验的观察者，而是断言佛祖的国度作为佛教中心，应该与中国享有同等地位。这段论述为受到指责的佛教辩护，佛教被指责为野蛮人的宗教，真正的中国人不应信佛。虽然法显并不承认因为印度处于世界中心所以中国只能是边缘地区，但在婆罗门和佛教著作中，中国被看作和中亚部落一样的外国人和蛮夷。[32]

这个主题在唐朝伟大的朝圣者玄奘（600—664）的著作中更为明确，他是一位亲自游历印度的人，那里不仅是佛经产生的地方，也是保留了佛祖的行迹和故事的地方，不仅可以知道佛祖说过什么，做过什么，最重要的是可以了解佛祖曾经是什么。玄奘的著作先是简短提及他到达的地方当时的现实状况，并经常关注预示佛法即将消失的种种迹象，之后就是对佛陀在那个地区的经历的详细描述。因此印度是可以最直接、最生动地了解佛法精髓的地方，对玄奘来说，佛法即最高真理。释迦牟尼度过一生并教化民众的那个地方，不仅仅是世界的中心，而且是宇宙的中心。

那烂陀寺的僧侣劝说玄奘留在印度，不要返回野蛮的中国（因为释迦牟尼没有选择在那里出生），玄奘只是简短地回应道：“佛祖不会忘记那些还没有觉悟的人们。”在列举了一系列中国统治者的德行后，玄奘有些忧伤地结束谈话：“你怎么能说佛祖是因为中国不重要而不去我的祖国。”在几乎同一时代，和尚道宣（596—667）通过计算，认为印度是世界的物理中心，宣称印度文明之所以高度发达是因为除了其他原因外，它有自己的

字母文字。[33]

然而，在8世纪国际形势发生改变时，中国因为自己的力量而成为神圣的佛教国家，也成为在东亚传播佛法和佛经的国家。通过声称拥有佛祖舍利和其他佛教圣物，隋唐时期的中国成了佛教世界的重镇。舍利崇拜在佛教早期历史上就已出现，它与阿育王的孔雀王朝的传统交织在一起。作为一位理想化的佛教君主，阿育王在他的王国里建造了8.4万座佛塔，每座佛塔中都藏有释迦牟尼火化后的骨灰。这个故事在5世纪末的中国就尽人皆知。早期中国佛教徒认为，因为阿育王统治包括中国在内的整个大陆，因此只要辛苦探寻，再加上诸如夺目的光芒之类的神迹的帮助，就会找到佛祖在中国的舍利了。关于这种发现的最早记录可追溯到5世纪，19世纪时的资料将其源头追溯到4—5世纪。这种发现在6世纪的华南地区也有流传。[34]

只能发掘阿育王时代的舍利，才能说明中国当时还属佛教边缘地区，但这种情况在隋代时发生改变。隋朝的建立者隋文帝在601年他六十寿辰时，命令在整个帝国范围内分发佛骨舍利。602年和604年又两次进行散发。根据隋代的文献资料，来自印度的和尚不远万里来到中国，只为见证这个仪式，并且对中国的佛塔进行了朝圣。一位印度和尚声称在印度的一个碑文中，已经预言了隋文帝将建造舍利塔。隋文帝还下令将描述自己作为的文献翻译成梵文，因此象征性地扭转了文献翻译的方向。朝鲜半岛的三个王国送请愿书到隋朝，要求可以分到舍利，尽管可能是隋朝要求他们这样做的。[35]因此，隋文帝把自己与理想的佛教圣君相提并论，认为中国与印度这个佛教王国一样具有中心地位，朝鲜甚至是印度的佛教徒都来中国朝拜。

中国人也在自己的帝国中发现了其他佛教神祇的圣地，最著名的当属供奉文殊菩萨的五台山。文殊菩萨被视为无上智慧和大慈大悲的化身而供奉，他因救人脱离罪孽、普度众生而非常出名。文殊菩萨居住在终年积雪覆盖的山中，其印度名字的原本意思是五座山峰，中国的佛教徒认为他就居住在中国东北部的五台山（位于现在的山西）。在一篇写于664年的文章中，道玄曾以经文为依据论证这一事实。五台山因此成为唐帝国的第一个重要的佛教圣地。在那里，虔诚的中国人不需要前往印度就可以遍访神迹。

7世纪和8世纪间，在武则天的资助下，来自中亚和南亚的僧侣游历了五台山，并著书立说，借此加强五台山作为神圣的佛教圣地的声望。李渊从五台山所在地区起家建立了唐朝，密宗大师不空借此声称，五台山的菩萨是唐朝的特别守护神。此后，只要五台山有任何菩萨显灵的征象，皇帝就会馈赠礼物。圆仁的日记描述了大量来自日本和其他地方的和尚到五台山朝圣，其中也记录了他目睹的菩萨显灵。来自尼泊尔的图画和用梵文、藏文

以及西域文字书写的文献均显示，11世纪时，五台山与文殊菩萨的关联已经在中亚和南亚广泛流传。[36]

进一步支持中国已经成为新的佛教中心的证据是佛法即将消亡的佛教教义。佛祖所授的佛法，像世间的万事万物一样，注定要腐朽死亡。在中国由于道教千年思想的影响，反佛教者详细论述了这种说法，并且在446年和574年两次试图以此为据抑制佛教。5世纪和6世纪时，人们普遍相信，佛教濒临灭亡。但是隋唐时期佛教寺院的复兴为这一预言提供了新的解读，印度濒临灭亡的佛教在中国生根，中国成为新的佛教中心。[37]

这一预言的另一个版本被女皇武则天所用，来使自己的统治合法化。她引用了难辨真假的经文，这些经文描述了弥勒佛，也就是未来的佛祖，在佛法消失后会从天而降，来到有城墙和塔构成的“神秘之城”，恢复真正的佛法。这些描述为在洛阳修建的明堂提供了模型，其中还包括了巨型的弥勒佛造像。武则天还赞助了《大云经》的翻译，其核心包含一个预言，即佛祖的一位女性追随者将会重生为一位虔诚的君主，统治整个大陆，这个预言明显指向武则天本人。新的译本被呈送给朝廷，它的一位作者描述女皇为弥勒佛的转世之身。690年，《大云经》被分发到帝国的所有寺院，两个月后武则天称帝，建立了自己的王朝。五年后她又将弥勒佛名字的意译“慈氏”添加到自己的尊号中，自封为“慈氏越古金轮圣神皇帝”。[38]

有现实的证据说明预想中的印度佛教的衰落是可能发生的。到9世纪为止，在恒河沿岸的这片佛教古老核心地带，佛教已经消失了，随着穆斯林的征服，中亚的佛教也消失了。然而在12世纪佛教依然兴盛于比哈尔、孟加拉和奥里萨邦。在这期间我们也目睹了佛教在知识上的蓬勃生机，其中包括密宗的成果，它又被传播到西藏，成为那里的核心教义。[39]然而，当北宋王朝花费大量人力物力翻译密宗经文时，中国佛教界对翻译的成果完全不感兴趣。这表明在唐代中国已经成了佛教中心，而且本土教派成为主导。

西方学者们提出了佛教中国化三阶段说。第一阶段，到约公元400年时，中国的哲学家试图依据自己的传统知识解释佛教，最主要的是玄学，它重新诠释了《庄子》《老子》和《易经》，从而为道德和政治权威提供了一种新的形而上的理论基础。在这个阶段，佛教被改造为符合中国既有的思想类别。第二个阶段，在中亚学者的带动下，试图从佛教经文本身来理解佛教，以脱离中国本土哲学的影响。这个时期从401年鸠摩罗什到达长安开始，当时的佛教徒们致力于翻译佛经，学习印度和中亚的佛教传统，以便理解佛经。第三个阶段，到6世纪末，中国的佛教徒开始拒绝国外佛教的传统解释和评论，并创立了自己的独立于印度佛教的知识传统。虽然许多学者基于大量理由对这种三阶段说提出批评，但它仍是唯一一个能全面解释唐代之前佛教在中国发展的理论。[40]

佛教的中国本土化传统在这种背景下出现了。之前两个世纪对佛经的翻译和注释使得唐代学者自信能够理解佛经。但是堆积如山的印度经文经过几个世纪的创作，其本身就矛盾重重，这也在佛教徒内部产生了危机，他们希望在经文中找到对佛法统一的解读。此外，佛法行将衰落的教义也导致信徒认为许多早期经文中所载的教义和教理不再适用了，新的时代要求的是新理论和新实践。

在隋唐时代，佛教最终分为了四个宗派：天台宗、华严宗、禅宗和净土宗。这些宗派具有一些相似之处：一位中国“掌门人”，他的传承基于师徒关系；他们强调实践重于理论；主张在生活中获得觉悟；可以通过自己的宗教实践经验自由地翻译经文，而不是拘泥于作者的原意。这代表了一种新的找寻佛教真谛和最终目的的方法，就是凭借个人或本国人宗教实践的方式，而不是以来自陌生世界的经文为依据发现真理。与这些中国本土宗派相关联的，是对在中国写作的经文日益增多的信任，这些经文满足了中国人自身的实际需要。[41]

有号召力的大师的出现，以及他们能够自由诠释经文的基础是“经文分类”学说。该学说主张佛祖的教谕分为几个层次，根据听众的需要调整教义或阐明错误的理念让人们改进，并以此来解释经文中存在的矛盾。相类似的是，从5世纪开始，中国的佛教徒就认为不同的经文代表着佛祖在其不同传教阶段的不同教义。结合两种想法，唐代佛教徒以“时期”（从最早到最晚的）和“教义”（从最简单到最深奥的）为佛经分类。这种分类法最完备的形式是由天台宗和华严宗创建的，但是几乎所有的唐代佛教宗派在某种程度上都会给佛经分类，每个宗派都把他们偏好的经文当作佛祖最高等级的教义。除了这些理论外，实践方式也被予以评级，坐禅、冥想、祈祷和其他方法被相互比较，分出高低，各种实践内部也分为不同的优劣等级。[42]

新的教义是将重点放在实践上，从实践中而非经文中领悟佛法，华严宗的早期历史就是典型例证。华严宗公认的创始人杜顺（557—640）就生活在普通百姓中，用从冥想中获得的力量驱魔治病。以坐禅式的“观”，而不是纯粹的理论为基础，他把佛经中的“空”诠释为“理”和“事”，二者密不可分。这标志着一个重要的转变：对现象界（与理法界相对）的肯定。华严宗的第二代掌门人智俨（602—668），研究了关于佛教思想的全部主要著作，发现纯理论的思想因为其内部各种各样的论点和驳论，最终只会陷入绝望。即使在决定专攻《华严经》后，智俨还是在一位和尚的指点下，经过两个月的坐禅才领悟佛法，这位和尚神奇般地出现在他面前，随后又消失得无影无踪。[43]

和华严宗类似，其他新佛教宗派也发展出了宗师的世系传承。天台宗是这种实践的先锋，它将自身的教义一代代向上追溯，直到佛祖。[44]但真正

使师徒传承成为宗教实践基础的是禅宗。禅宗强调师徒传承是试图使自己从一个不重要的教派发展成为正统教派。根据《续高僧传》所载，在隋代皇帝的扶持下，五宗被引入都城。几个晚些时候发展成禅宗的地方教派一起创造了从菩提达摩到释迦牟尼的世系，他们声称不见于经文的深奥教义来自师徒的直接传承。[45]

为了获得主导地位，刚刚兴起的禅宗内部各派都声称自己是真正的继承人，最终导致了一场内斗。最著名的例子就是南宗和北宗为是神秀还是慧能是合法的“第六代掌门人”而产生的分裂。因为这种互相的对抗，师承名录的编纂经过了几个世纪才最终确定。[46]

禅宗的另一个特点是，它宣称师徒之间可以通过意念完成超文本的传承，内容超出了现存的佛经。这可称为“毁经”或“屠佛”，它使禅宗从无足重轻的地位一举成了中国佛教思想的核心，在这个过程中形成了“反寺院的寺院”和“反经书的经书”。创造性的禅宗传承体系因此也戏剧性地迎合了以自我为中心的心态，以及在现实生活中获得觉悟的可能性，这个创造界定了唐代佛教。[47]

国家和地方的儒教礼仪

唐代三教中的最后一个是儒教，它是国家和地方的民间信仰，其特点是对国家经典不断精进的研读。这些领域的发展，与9世纪儒学思想的哲学复兴一起，有助于在中华帝国晚期思想上占主导地位的新儒学的兴起。

唐代没有引进新的国家典礼仪制，而是沿用自汉代已来就被接受的仪式。国家礼仪于732年最终编纂而成，称为《大唐开元礼》，它抛弃了自汉代就已经出现的道教和佛教习俗，即便这二者已被皇室和国家所采用。该书只收录了中华帝国早期的礼仪，包括即位仪式、京郊祭天礼、祭祖礼、封禅礼、巡狩礼，还记录了祭礼的地点明堂和规定祭礼时日的历法。然而，这些例行仪式的相关重要性和赋予它们的意义已经发生了明显改变。[48]

首要的转变是从强调王朝的血统到强调其公共的、普世的性质。王朝权势的来源越来越少地来自祖先的贤德，而越来越多地来自无所不包的天（皇帝是天之子）和统治者的政治品德。唐帝国典礼体现的观念从“普天之下莫非王土”转变为“天下为公”。帝国不再是统治家族的王土，它被视为公共的美德，超越并否定了以家庭为纽带的本位主义。强调帝王是天之子，从而将汉代建立的超越地区文化和家族利益的境界扩展并且神圣化。

在太庙中举办的祖先祭祀已经变得越来越不重要。在汉朝，当皇子被确定为继承人时，他要去太庙中表示感谢，并且要在其登上王位时再进行一

次。唐朝取消了这种惯例，取而代之的是南北朝的一种仪式，这种仪式意味着一个王朝将让位于下一朝。该仪式是效仿古代的禅让礼，据说当时的统治者并非将王位传给他的儿子，而是传给王国中最优秀的男子。通过这种方法，唐代登基仪式降低了继承的重要性而强调了美德或功绩。这就使选才任贤成为可能，或者至少可以排除能察觉得到的威胁。结果是长大成人并可能成为威胁的长子很少被选中。在太监开始支配朝廷之后，不再选择有才能的人，只有年幼、柔弱或者无能的继承人才会被选中。[49]

取代祭祖，在户外举行的对天地的祭祀成了最重要的仪式。祭天被引入即位礼中，祭祖则成为私人的、家族的事情。对天的崇拜通过从仪式中排除其他神明而得到进一步强化，天成了祭礼的主要对象。祭天礼在京郊举行，祭坛所在地为整个帝国所有，强调君王是人民的保卫者和化身。[50]

封禅仪式也发生了改变。秦汉时期，在泰山举行的标志着全国一统的封禅礼，在严格保密的情况下执行。皇帝单独登上峰顶并且单独执行仪式。刻有祷词的玉牒被放在一组盒子和柜子中，接着被埋掉以保证玉牒的内容只为皇帝一人所知。许多学者认为献祭是为了帮助皇帝长生不老。相反，在唐代，封禅成为与整个国家相关的公开仪式。许多官员陪伴着高宗皇帝来到泰山峰顶，在武则天时期，甚至后宫的所有女眷都出现于封禅礼上。现存的向天祷告的文本表明这个典礼是以百姓的名义执行的。封禅只在泰山进行的传统亦被抛弃，它也在嵩山举行，这是为了表明帝国内没有任何地方是有特权的。[51]

皇帝陵寝也强调了皇帝新的公共和宇宙的概念。不像汉代为皇帝在都城外建造的人工土墩墓，唐代的皇陵依山而建，这就不需要那么多劳动力，也显得更为威严。皇陵被数以百计的小坟墓包围着，那儿埋葬着高级官员、将领和皇族。陪葬墓在汉代就已经出现了，汉武帝宠信的将军们的墓地就在其墓丘的荫庇之下。但是唐朝的建筑群规模更为宏伟。太宗皇帝的墓地面积达到4.5万亩，并且有大约200个陪葬墓。死后能埋在这些墓地是一种莫大的荣耀，激励着人们对政权的忠心，并且将整个统治阶层引入了唐祖先祭拜之中。[52]

唐代还有一种对前朝“政治祖先”的献祭仪式。给上一朝创建者以荣耀的典礼在《礼记》中有文字记载，并且曾在南北朝时期实行。然而，唐朝大大增加了政治祖先的数量，到了748年他们向秦始皇、西汉创建者、东汉创建者和之后大部分朝代的开国皇帝献祭。这些祭品将整个帝国的过去都引入唐代的祭礼中，标志着唐代对于代代相传的法统继承的关注。他们也借此强调了统治的公共、宇宙和道德特性，淡化了血统继承的重要性。白居易在一首诗中提到，将早期朝代纳入唐代礼仪中表明了帝国不是单一家族的财产。[53]

皇帝与天更紧密的联系，以及更具公众视野的帝国也改变了中国的历法。从很早开始，政权就与历法不可分割地联系在一起，它既规定了国家典礼的时间，也证明了统治者与神明的独特关系。从汉朝到南朝的每一个朝代最多只制定一部新历法，有些朝代直接沿袭前代。这使历法与王室明确地联系在一起。北朝改变了这种制度，可能是受了谶纬中术数的影响，有时会发布两三部历法。然而在唐朝，历法在对基于阿拉伯和印度天文学更为精确计算的不断探索中被修改了不下九次。这是为了强调历法与天的一致性，其代价是牺牲了对皇室的忠诚，这也再度证明了唐代皇帝对公共和宇宙的关注。[54]

帝王的新观念也使得“天”这个词被加入了皇帝的头衔中。太宗皇帝宣称自己既是“天可汗”，又是“天子”，高宗称自己为“天帝”，武则天称自己为“天后”。这些新的头衔将唐代的帝王与较早的统治者区分开来，强调了普天下的统治和宇宙力量。天授君权也反映在唐代的礼仪中，这在圆仁对登州地方官接受圣旨的记载中也有所描述。地方官躬身接受仅有他一人能接触到的圣旨，城镇的全体百姓匍匐在地，表示恭顺。[55]

除了改革主要的国家宗教，唐代也发展或者加强了新的地方宗教。其中最重要的是出现于分裂时期中国南部的城隍神。它与将文明城市和蛮荒之地分隔开来的城墙相联系，这些荒蛮之地充斥着由死于非命之人变成的愤怒、嗜血的鬼魂，动物精以及土地神。很多故事描述了地方官员与强势地方鬼魂的斗争，这些斗争往往以官员的失败而告终。[56]

与需要人类血祭和威胁地方官员权力的恶神相反，宽厚有人情味的城隍神是官员的一个帮手，并且如果它没能保护地方利益，将受到官员的处罚。作为一个道德化或本土化的地方宗教，城隍神信仰将精英的准则、帝国的文化传播到边境和乡村这些原本排斥它的地方。这可能也和佛教的传播有关，佛教将一个与城墙和大门相关的印度神引入中国。[57]城隍神信仰上升到显著地位代表了朝廷成功塑造了自己的形象，即帝国本身就具有神力，它可以通过自己的能力支配其他神灵来维持秩序。

城隍神信仰也证明了帝国精英从新的城市阶层中获得意识形态支持的能力。唐代见证了从事贸易的城市人口的大量增加，随之而来的是一个自觉的都市商业阶层的出现。城隍神信仰主要兴盛于高度商业化的长江中下游地区以及东南沿海地区，它至少在一定程度上代表了一个有自我意识的都市群体的宗教表达，这些人将自己的生活方式和幸福安康与整个城市联系在一起。[58]

城隍神成了最重要的地方神信仰，并且可能是唯一一个以整个帝国为范围的例子，而国家同时也支持信奉地区性神的信仰。文献记载中一个很好的例子是长江下游地区和杭州湾地区对伍子胥的信仰。伍子胥是公元前6世

纪末至前5世纪初楚国、吴国、越国战争期间的一个代表人物。最早在汉朝，当地就有他的庙，3世纪在吴地他被描述为“大众神”。唐代当地官员的碑铭记述了政府对修复其庙的支持。一段碑文提到百姓向他祈雨，他保证了丰收。另一段则将京杭大运河南段邗沟的开凿也归因于他的恩赐。这段碑文还描述了百姓怎样供奉他以避免其激起巨浪。唐代后期的碑文记述了伍子胥为杭州的“涛神”。钱塘潮涌潮时常有胆大艺高的游泳者下水，有的人就成了现实中的祭品。[59]

最后一个值得注意的唐代大众信仰与狐狸崇拜有关，它对后期的宗教和文学至关重要。这种神奇的生物至少从南北朝开始就因其能够穿越进入人类领地而著名，常常出没或逗留在人类居住地，与欧洲的闹鬼类似，有时居民定期向在附近出没的狐狸提供食物，这样就成了一种信奉。虽然唐朝的记录很少，但《朝野佥载》中有段详细的描述：“百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，饮食与人间同之，事者非一主。时有谚语曰：‘无狐魅，不成村。’”[60]

许多故事都描述了新上任的官员和一直受到供奉的狐仙之间的紧张关系，这种紧张是更普遍现象的一部分，这个普遍现象就是体现当地信仰的动物精与朝廷代表以及城隍神之间的争斗。在一些故事中，如《任氏传》，狐仙为它们喜欢的人带来财富。超自然的赠予所带来的突然富足（可能与货币经济增长带来的偏见有关，由于经济增长，财富似乎魔术般地突然冒出来），成为后来中国流行的大众信仰的一个重要主题。人们从妖魔那里得到巨额财富，但这些财富常常是非法的，因此最后通常会迅速消失。最后，狐（因“狐”与“胡”同音）经常与非汉族人联系起来，在许多故事里狐狸的活动常常被与外族人，特别是佛教僧侣和富裕商人从事的活动联系到一起。[61]

儒教经典的重新解读

国家信仰之外，对儒家经典的研究在唐朝儒教中扮演了一个重要角色。在几个世纪的分裂中，这些经典主要由士族高门保存，他们自认为应当被授予官职，同时还要保有不可动摇的社会威望，这都建立在他们对汉朝创造的真正的中华文化传播的基础之上。许多士族通过阐释儒家经典和诗文写作来教育后代。这些知识传统，尤其是与礼相关的文献，直到唐代都继续塑造着世族的社会生活，尽管大部分精英在哲学或信仰上致力于佛教或道教的教义或修行。唐代的世族将儒教教义看作皇权国家和社会等级秩序的体现。虽然佛教和道教也许指导了他们的精神生活和对生死的看法，但儒家经典仍旧是他们社会秩序观念的基础。[62]

代与代之间儒家典籍的传承在北方尤为重要，因为北方大族比南方更有内

聚力，因而更关注指导家庭行为的礼。然而，当大族开始与国家以及贯穿唐代的科举制度联系起来时，这些理性探索的本质和社会角色开始变化。儒家经典涉及国家几乎所有的重要活动以及王朝制定的每一项政策，事实上，治理国家这一活动本身就可以追溯到经典的记录。儒家经典经常在讨论诸如对外族的管理、维护皇室的威望、祖庙的修缮等政治问题时被引用。它概述了指导从最高统治者到最低一级政府官员行为的政治道德原则。唐代的精英有一个基本的认识，即单纯的行政管理是远远不够的，为了避免国家陷入无序或暴政，政府的所有事务都必须符合儒家的道德观。基于此，儒家典籍在那些渴望踏入仕途之人的教育中占据了中心位置。

尽管有这样的社会威望和在专业上的重要性，唐代早期的经典研究和南北朝时期一样停滞不前。致力于保持与早期的连续性以及指导精英家族的仪式习俗，这样的研究很少对旧经典再释读以形成新的知识传统。大多数儒生研究典籍只是为了巩固自己的官位，或是执行在家族或朝廷必需的礼仪。政府感兴趣的是提供经典的官方解读，并确保人们以符合王朝利益的方法来阅读。[63]

自建立以来，唐朝政府就采取措施以确保文本和阐释的正确性。630年，唐太宗忧虑“经籍去圣久远，文字多讹谬，诏前中书侍郎颜师古（581—645）考订《五经》”和《左传》。《五经》是指：《诗经》《尚书》《礼记》《周易》《春秋》。他这样做实际上是在继续进行始于隋朝的一项工作。考订完成以后，颜师古在一次廷论中为这项工作辩护，通过引述原来各版本的文字以及他取自权威版本清楚详细的引用打败了对手。在633年这个文本被正式颁布。[64]

除了文本的正确性外，政府也追求阐释的一致性，以此作为帝国政令统一的标志，同时这也是为了新创立的科举考试。然而，唐朝并没有把官方认可的解释当作不容置疑的正统，这和其后的朝代迥然不同。有关官方阐释的争论是被允许甚至受到鼓励的，这样的思想开放还表现在唐政府允许道教、佛教和儒教三教并立。不过为了便于在一些经典的含义上达成一致，还是必须要调和并消除南北朝时期出现的分歧。

南北朝时期通常被儒家学者描绘成一个衰落的时代，政治分裂导致了南北之间的巨大分歧。“北学”延续了东汉经学的集大成者郑玄（127—200）主张的以历史为导向的传统。学者为难字或生僻的用法提供异文，补充制度、地理或者历史背景，还有基本的阐释指导。“北学”的一个主要关注点是对仪式和仪式用品的细节的阐释，以确保它们能被成功执行。与此相反，“南学”受佛教教义和玄学的形而上思想的影响颇深。南方文人认为语言永远无法完全表达其含义，因此否认了文本具体措辞的重要性，他们不考虑经典的具体文字，因为它们是公开的，因此是粗俗和暂时的。取而代之，他们利用阐释表达玄学形而上的主题和超越语言的智慧。于是，与北

方相反，他们很少对宫殿、服装和仪式表现出兴趣。

南北朝时期的阐释传统的另一个重要发展是“义疏”的兴起。汉代主要有两种阐释方式：一种是简洁的“训诂”风格，即以语言学为导向的阐释，另一种是“章句”风格，它扩展了文本的意义，但因长篇累牍而令人厌恶。在4世纪后期或5世纪初期，一种阐释的新类型出现了，在全面性和长短上它与章节阐释相似，但是在对结构的详细的、体系性的分析和文本的使用上不同于较早的形式。

新的类型是以一问一答的形式表达的，这似乎反映出此种解释形式起源于对话，弟子或对手提出问题，而后儒家学者回答。其蕴含的意义是精巧的。这种形式早在《公羊传》对《春秋》的阐述就开始了，但是其在南北朝的繁荣很可能反映了一种佛经阐述形式（读讲）的短暂流行，其中包括了在作为听众的学生面前或朝廷上，儒者与谈话者之间的公共对话。另一个影响是南方大族中“清谈”的流行，人们就设定的主题，诸如“声无哀乐论”，进行辩论，双方通过技巧性的言论或巧妙的应答以支持各自的观点。[65]

面对如此不同的阐释和方法，太宗于638年命令孔颖达（574—648）和其他学者对近期确立的《五经》经文做一个权威性的注解。对于每本经文，学者们都挑选一个现存的注解作为基础，以便在上面添加他们的阐释。为了准备这些，他们全面检阅了现存的文献，引用了数以百计的文献以证明他们作品的包容性，反驳了所有相悖的解释。完成于642年的初稿被批评太过冗长，因而返稿修改。孔颖达在完成这项工作前就去世了，刚病故的太宗皇帝的内兄，即先皇最宠信的大臣长孙无忌被指派完成这项任务。完成的作品即《五经正义》，于653年提交并核准，成为后世官方编纂的经典标准阐释的基础。

试图调和南方和北方阐释传统的努力在完成的注解中清楚地表现出来。由于皇室的主要兴趣在政策原则和礼法上，为了满足其需要，以训诂章句为主的北方传统提供了最清晰的指导。学者们删除了一些南北朝时期著名的对经典的神秘化解读，孔颖达明确提出了搁置佛经注解的决定。然而，儒学和玄学的结合[隋代陆德明（560—630）在《经典释文》中有详细论述]，突出表现在一些疏中，尤其是著名玄学家王弼（226—249）对《易》的注解。[66]因而在朝廷编纂的疏中也可以看出它的目的，即将中国南北方政治的再次统一扩展到经典解释的范畴。

《五经正义》提出了五个基本假设。第一，经书是圣人的作品，规定了道德典范的态度、意图和规章。第二，经书是上古理想境界的唯一记录，因此在本质上有别于其他早期的文本，如哲学家的著作或碑刻。第三，它假定尽管孔子及其嫡传弟子对经书的含义有着卓越且可靠的洞察力，唐代的

知识分子却无法做到。不同于汉代早期的学者及其后的宋代儒生，唐代的文人苦恼于经典的传承被永久切断，其含义不能再被精准地理解，他们相信这部分是因为孔子有后来追随者所没有的洞察力，部分是因为秦始皇“焚书”对经典的传播造成了不可弥补的破坏，并且由于南北朝时儒学不振而更加恶化。第四，考虑到这种破裂，现代人只能通过前代所记录的注解接近经典的文本。最后一个假设是，作为一部伟大的著作，经书的所有部分都是同等珍贵的，每个章节、每句话、每组词、每个字都理所应当地得到仔细关注。

8世纪和9世纪时，这些假设面临了一系列挑战。其中最突出的早期批评并非来自经学研究本身，而是来自历史编纂学。710年，刘知几（661—721）在他的《史通》中对《春秋》和《左传》的优缺点做了评估。他的论据的一个重要基础是认为《左传》因提供了详细的历史叙述而优于其他同类著作，这与唐初多数人的观点不谋而合，即认为评注对于阅读经典是至关重要的，而《左传》是对经典最好的阐释。但是刘知几超越了大多数人对《春秋》这本帝国早期最具影响力的经典的评价，他认为历史著作的优劣应该以历史写作的标准来判断。

因此，他认为孔子虽然记录了其他诸侯国，却只把鲁国载入编年史，而且省略了对人物和事件的细致描写，是一个严重的史学错误。同样，刘知几批评孔子可能修改了历史描述或者省略了确切的事实来暗示其道德上的判断，传统上孔子的做法被认为是这部作品存在的理由和它最天才的地方，但从提供真实历史记录这一史书最基本的目的来看，它是部失败的作品。然而，刘知几没有把他对《春秋》的批评与他对唐代统治者和官员删改史书的猛烈抨击明确地联系起来。不同于他对《春秋》的批判，刘知几褒扬了相传为《左传》作者左丘明的成就，他含蓄地认为左丘明比孔子拥有更高的地位。隐含在这些判断之下的观念是，经典不是永恒不变的规范和超越时代的价值标准，而是一件文字作品，应该以与其他同类作品的相同标准来进行判断。[67]

从刘知己批评的基本特征和他写作时的时代背景来看，他都是非典型的。他的《史通》完成于710年，在安禄山叛乱后、中央集权国家瓦解之前，对朝廷支持的官方阐释的质疑更加普遍。8世纪上半叶，对经典的讨论大部分集中于对文本和阐释的选择上，最多的是对大多数读书人将经典作为寻求政府职位的纯粹实用主义态度的批判。许多文人反对科举对学术水平的过低要求，因为这样考生只学习了文章的皮毛。

“安史之乱”后，中央权力减弱，地方势力增强，激起了更普遍的对官方确定的文本和阐释的质疑。在后期发展中最重要的是8世纪60年代啖助（724—770）对《春秋》所作的新阐释，并且由他的追随者赵匡和陆淳增补修订。这些人以东南地区为基础，远离朝廷和黩武主义的恶劣影响，

他们的思想在经过短短几十年不受约束的发展后传播到了首都。此外，他们都非出身于那些最热衷于研究经文的大族。而对《春秋》的关注也是意义重大的，因为它一直是卓越的政治经典，被认为是理解孔子的宗族理论和他自身作为汉朝的无冕之王以及汉代制度的先知的关键。[68]

对于这些学者来说，最重要的是思想的原创性。较早的《春秋》研习者继承了汉代建立的三种阐释之一，有时更改一下某处的阐释或者结合几种阐释的不同特点。啖助却提议拒绝这三种权威阐释，直接回到经典本身，通过经验主义的分析来建立孔子采用的褒贬规则。他指出经文是解决唐代政治体制弊病之“药”，但只有通过对文本本身直接系统地研习才能行之有效，不受注疏层面的干扰。就像宗教改革旨在扫除神父，直接回归《圣经》原文，啖助和他的追随者抛开长期累积的知识的负担，用圣人自己的语言直接探寻他的本意。和主张宗教改革的文人们一样，他们通过原始经文证明自己的见解，还通过原始经文来发掘在这一时期发展出来的新思想。[69]

在某个层面上，刘知几的批评更为激进，因为他挑战了孔子作为根本准则的地位。但是刘知几并没有系统地详细阐述他的批评，他以《左传》为示范，依然采用了依赖阐释的早期帝国惯例。啖助的批评则更具历史意义，他要求回归原文只是按原文分析的有系统的计划的第一步。此外，他声称可以不用阐释直接理解经典。这预示了中华帝国后期的阐释方法，那时新儒家宣称凭借他们与生俱来的圣人本性可以直接理解孔子的原意。在圣人和普通人之间这种认识论分歧上的跨越，通过对诸如《孟子》之类先前被忽视经典的再评价，使这种知识上的壮举成为可能，这代表着中国思想史上一个划时代的变化。

这一新的阐释方法，旨在直接重获经文的原始意义，在主张“古文”复兴的杰出人物柳宗元（773—819）、韩愈（768—824）那里获得了充分的表达。古文派的代表人物柳宗元，其写作的黄金年代在9世纪的前10年。柳宗元年轻时曾师从啖助的追随者陆淳，研习《春秋》的新释法，他嘲笑汉代大学者马援（前14——公元49）和郑玄等人是学究，他们体现了主导初唐时期经典研习的训诂风格。在柳宗元讨论时政的文章中，他清楚地说明了自己对经典阐释的看法。经典研究的目的是阅读文本自身以抓住“圣人的思想”和“道之源流”。柳宗元没有给经典做注疏，他在自己的文章中直接引用《春秋》来分析当时的政治问题。在几篇散文，特别是《非国语》中，他谴责了那些被认为是标准的阐释，认为它们散布了导致政治和道德混乱的思想，从而阻碍了处理叛乱后时代危机的尝试。如此，他跟从啖助贬低了前代学者的阐释，并且提倡直接阅读经典作为政治指导以恢复世界秩序。[70]

对儒家经典的全新解读在韩愈的作品中得到了淋漓尽致的体现。佛教徒对

菩萨的看法启发了韩愈，使他形成了对“圣贤”的全新理解。他认为圣人与常人本质上是一致的（“彼，人也；予，人也。”），因此每个人都有慧根。[71]这一理论成了新儒学的根基。从这一理论出发，韩愈认为任何人只需持之以恒勤于诵读，便能把握古代经文的精髓，并且在他的行动中实现经典的意义。在给友人卢全的一封信《寄卢全》中他写道：

春秋三传束高阁，独抱遗经穷终始。[72]

韩愈认为，对经典的理解应自书内出，也就是在书中寻找关键段落，将它们置于一起比较，用一段来解释另一段。这种方法在认清作者观点层次的同时，否定了对篇章等量齐观的阅读方式，认为有些关键的章节需要学者终其一生仔细琢磨和仔细思考。在这一原则下，学者应探寻经文的“大意”。他进一步指出，任何古籍中都包含古代道的要素（这一点刘知几深有同感）。[73]因此学者不仅应考辨《五经》，也应该推敲诸如《国语》这类早期的哲学、历史著作，甚至是像秦石鼓文这类碑刻和青铜铭文。关于这一问题，韩愈曾作诗阐述。

在这一体系中，韩愈开创了学术研究的新文体，诸如散文《读墨子》《读荀子》等。他的观点直接导致了宋代将《论语》和《孟子》并列为经典，对古文学（古代书写形式）和古典遗迹的新关注，以及在宋代兴起的对所有过去的记录全面批判性的审视，并成为中华帝国后期批判性学术研究的标志。[74]

印刷术

从起源上看，印刷术的诞生与宗教有着紧密联系。印刷术是经济、技术以及精神生活方面的变革得以实现的基础，这些变革成了晚期中华帝国的特征。[75]除去前代所留存的印章、压印、印版和拓印，印刷术最早运用于雕版印刷中，所谓雕版印刷就是将一篇文章刻于木板上，然后将其印于纸上。雕版印刷术始于唐代，不过在其出现后手抄本在书籍传播领域的主导地位仍持续了几个世纪。[76]

现存最早的印刷品是保存于韩国和日本的18世纪佛教经咒样本。最古老的一卷于1966年出土于韩国庆州佛国寺石佛塔中。由于这些佛经中所涉及的人物有些是在武则天时期才传入中国的，同时这些经文于704年被翻译，出土于751年所建的寺庙里，所以我们推测这些典籍可以追溯到8世纪上半叶。在吐鲁番发现的《妙法莲华经》译本也包含武则天时的人物，这意味着这些译本与韩国出土的佛经时代相仿。另外，也有一些印刷于764年到

770年之间的小型经卷在日本被发现。[77]

印刷小型经卷所需的雕版数量与印刷一本书的规模并不一致。现存最早的雕版印刷品可能是《金刚经》。1907年出土于敦煌的《金刚经》其历史可追溯到868年。它使用七张白纸拼接成一幅5.2米——5.3米的卷轴。第一纸为木刻扉画，末尾有详尽的题记（“咸通九年四月十五日王玠为二亲敬造普施”），通卷文字书法精美。正因如此，它比出土于韩国和日本的经咒品质更高。但我们还无法确定这是否代表着工艺的进步，还是单纯因为印刷一部更重要的经书所花费的巨大努力。其他出土于敦煌的印刷品包括经咒卷轴和一些历法。

现存最早的书籍主要是佛经，这一事实表明，印刷术最早发展是为了批量印制宗教著作，这是一个有意义的行为，可以为捐赠者和那些他们希望帮助的人祈祷。这种想法在《金刚经》的末尾有清晰的表达，出资雕印刻经者写道：“二亲敬造普施。”（“虔诚地印刷了《金刚经》来保佑我的父母，并且希望能够广泛地传播它。”）最后一句话暗示了对《金刚经》大量复刻的需求，而实现这个想法最佳的途径就是印刷。上述的印刷品在日本和韩国也被发现，这说明它们很可能不仅是为了阅读，也是为了传播，它们的用途等同于佛教舍利，只是用文字的形式表达出来。[78]

到晚唐和五代时期，印刷术已经超出了宗教范畴，传播到许多领域。9世纪晚期的资料表明当时印刷的书籍包括占星、解梦、风水等方面的书，还有著名的道士传记以及字典和词典。后者的样卷在865年被一位朝圣的僧侣带回日本，一起带回的还有佛经和医药方面的书籍。[79]

现存最早的非佛教印刷品是日历。这引发了与帝国政府之间的冲突，后者认为私印日历挑战了皇帝作为天子的权威，应由皇帝规范天体运行和人事之间的关系。835年，冯宿（767—836）指出：“剑南、两川及淮南道，皆以版印历日鬻于市。每岁司天台未奏颁下新历，其印历又满天下，有乖敬授之道。”881年，当僖宗为避摧毁帝国的黄巢起义来到四川，他目睹了商家之间因官方日历和私人印制的日历有差别而发生的纠纷。到953年，后周政府不得不通过官方印制日历来与私人印制日历竞争。[80]

10世纪出现了已知最早的道教经典的印刷本和僧人贯休（823—912）所著千余首诗的首部印刷诗集《禅月集》。在932—953年间，儒家经典首次被印刷，并且几年后陆德明《经典释文》的印刷版本也出现了。道藏的首个印刷版也在940年诞生。与此同时，一些作为印刷中心的城市也出现了，包括洛阳和生产了中国北方绝大部分印刷书籍的开封（不久以后成为宋的都城），成都、南京、杭州则承担了长江流域的书籍印刷工作。同时，长安也发展了印刷产业。[81]

因此，在960年宋朝建立时，由于印刷技术的发展，已经开始在帝国范围内形成了一种标准的学术语言，更流行的文学和文化也广为传播。宋朝政府利用这项新技术赞助书籍的出版，其范围包括数学、医药、农业、军事、药理学和中草药知识、带有注释的儒家经典、断代史、法典以及重要哲学家的作品——所有这些都是为了日益扩大的有文化的读者群。宋朝政府也印刷了完整的佛教经典版本，包括由国家赞助的密宗经典的最新翻译本，它们作为外交礼品被赠予邻国统治者。[82]在新兴城市的市场中，私人出版商的启蒙教化类书籍减少了，因为书籍已经开始慢慢转变为大众商品。

第9章
写作

唐代是中国历史上出类拔萃的文学朝代，以伟大的文人和卓越的诗文著称。这个时期最重要的诗人王维、李白和杜甫，几乎被公认为是中国最伟大的作者。[1]唐代的短篇小说在文学史上的地位虽无法与诗歌相比，却是第一批带有自我意识的艺术性虚构作品，它们将人的经历的重要方面引入中国文学中。考虑到小说在随后历史上的重要性，唐代小说，尤其是唐传奇，标志着重大的文学发展。

韩愈和柳宗元等人的散文成了随后此类体裁所有作品效仿的对象。散文创作背后的理念是：文学风格是哲学思想和道德秩序的基础，因此相较于其他任何作品而言，散文更清晰地体现了唐代的一种特殊景象，其中文学、思想和政治难以分割地纠缠在一起。

初唐诗的基调和辞藻

在汉代，诗歌是宫廷创作的产物，其内容或褒贬或揭露国家的道德状况。南北朝时期，这种说教功能在很大程度上被忽视了。起初，诗歌通过与国家及其道德标准的分离而被解放出来。这一过程中诗人发现了许多主题，精心创作了关于隐逸（脱离现实世界）、风景和道教哲学的诗篇。然而，5世纪晚期之前，南方的宫廷和贵族名流支配着诗歌，长期拥有文学教养传统的世家大族认为只有他们才有资格评论诗歌的优劣。大多数诗歌不过是优雅的消遣和精英们宴乐的一种方式，在那里儒家道德说教和隐士的遗世独立都是不可容忍的粗鄙。

隋和唐初的诗歌继续着南朝的宫廷传统，大部分写作于首都或者秦王府的文学馆里。创作以一种社交活动的方式出现，其中题目、措辞、结构和场合都受到严格限制，精英们比赛看谁能够最迅速地完成设定主题和押韵的诗，获胜者得到奖励，而最慢的那个支付罚金。诗歌创作的主题或是模仿有固定模式的乐府诗，或是赞扬廷臣日常生活中的物品或者某一特定事件。用词是有限制的，多使用典故，而日常用语的使用则被视为是粗鄙的。修饰部分更喜欢简明和间接的示意而非直率的表述，正如虞世南的诗《春夜》所写：

春苑月裴回，竹堂侵夜开。

惊鸟排林度，风花隔水来。[2]

韵律规则阐明了音节数量、对仗的运用，以及声调模式。

这些刻板的要求使诗歌变为可习得的艺术，任何受过训练的人都可以迅速地创作出应景的诗。然而，掌握这个技巧需要持久的学习，大家族的子弟在这方面具有优势。作为富有教养的一种标志，他们幼时就接受教育，学习如何写出精妙而得体的文章。诗歌的评价完全取决于规则运用的好坏，与众不同的表达并非优点。创作称颂上层的诗歌是迎合宫廷特别有效的方式。宫廷诗矫揉刻板的特点激励了关于诗歌知识和文学参考书目的百科全书的编纂，于是廷臣们可以快速地找到符合任何诗歌主题的词句和想法。[3]

因为诗歌与政治相关，统治者自身也参与到诗歌的评价和创作中。南朝陈和隋的最后一位皇帝都是著名的诗人，学者指责他们对文学的嗜好，认为他们因此而不理朝政致使王朝覆灭。然而，即使是中国最进取的统治者之一唐太宗，也留下了大量的诗篇。作为一位来自西北部的军事家，他努力像那些有教养的官员一样写作文雅的诗。有时他还运用皇帝特权将大臣出色的语句纳入自己的作品中。之后的皇帝，虽然没有如此多产，也热心于诗歌的赞助和实践。[4]

初唐诗也写作于小酒馆或私家宅邸举行的宴会上，以送别友人或进行社交应酬。这样的“宴游”诗从3世纪开始就已经被创作并汇编为诗集，唐代此类的诗集不下百数。现在仅存的例子表明，那些有抱负的官僚写作的诗歌与宫廷诗很相似，只是较为朴素。[5]

诗歌写作的另一个场合是农庄或者田园，它为诗人在矫揉造作的宫廷诗之外提供了另一种选择。唐早期的诗人之一王绩（590—644），在田园中获得了诗歌的灵感。虽然作为诗人并不具盛名，王绩却是模仿隐士诗人陶渊明（365—427）的生活和诗歌的第一人。陶渊明放弃官职创作隐士诗，其内容有他在乡村茅屋的起居、对贫困的忍耐和田地里的辛勤劳动。这样的重新评价使陶渊明被冠以“南北朝时期最伟大的诗人”之名，也预示了盛唐将会改写中国的诗歌史。为了保持陶渊明的模式，王绩运用了宫廷诗所没有的简单遣词、直白句法和一种近似整体叙事的风格。[6]

680年诗歌创作被引入进士考试，标志着唐诗从宫廷诗向更注重抒情风格的重要转变。通过考试和亲自挑选，武后提拔了一些出身卑微的诗人，这些人后来帮助了很多出身于地方精英家庭甚至是出身寒微的诗人。在这种广泛的官员群体的影响下，更多的流行体裁，尤其是七言律诗，在宫廷变得受人瞩目。

到8世纪的第一个10年，在地方官府度过的长久岁月也成了诗人们创作更个性化诗歌的机会。最为人称颂的是“放逐”诗人，包括杨炯、王勃、卢照邻和骆宾王，他们被称为“初唐四杰”。他们运用宫廷诗的技巧来表达个人苦楚，还吸收了带有强烈情感的更早期体裁，如《楚辞》等。骆宾王因将骈文的修辞和思辨的风格改编入诗而出名，如此使诗歌变得更长也更严肃。随着“边塞诗”的出现，诗人将边远地区的生活生动、戏剧性地表现出来。[7]这些发展使诗歌更为私人化、情感化，并且具有道德的严肃性，由此为盛唐诗歌打下了基础。

为了减少皇室成员和宫廷女性干政，722年玄宗皇帝关闭诸王王府，把诸王调离京师，这就封闭了贵族青年得到资助的主要途径。于是，他们中最有雄心的诗人不得不在朝廷之外寻找更广泛的新读者。他们创造的风格被称为“都城诗”，表明是由宫廷诗演变而来的，但其对象和主题更为宽泛。[8]都城诗与先前的宫廷诗的不同，表现在对声韵的强调、对佛教和隐士主题的兴趣和诗歌的端庄感有所降低这几个方面，正如卢象的《同王维过崔处士林亭》：

映竹时闻转辘轳，当窗只见网蜘蛛。

主人非病常高卧，环堵蒙笼一老儒。[9]

与其说都城诗是一种高雅艺术，不如说它是一种举止文雅的社交谈吐，有助于在官僚和考生之间建立私人联系。正如宫廷诗较早的改进来自那些被流放到地方的人一样，一个完善的、自觉的诗歌艺术形式的出现也将会是局外人的工作。不过，盛唐诗歌的兴盛就有赖于之前都城诗的存在，其自由的形式和表达使得处在该运动边缘的诗人能够充分地发挥个人的见解，其流行帮助广大读者进行新风格的鉴赏。[10]

除了为诗歌创作和交流提供场所，长安和其他唐代城市也理所当然地成了诗歌的重要主题。诗人们赞扬首都的宏伟，思索热闹人群中的个人孤独，描绘充斥在城市街头和酒馆中的英勇的年轻人和漂亮女人，如李白的《少年行》：

五陵年少金市东，银鞍白马度春风。

落花踏尽游何处，笑入胡姬酒肆中。[11]

城市也成为诗歌圈子相互竞争的中心，或者，就首都而言，在不同的地

段，不同的诗歌团体相互之间独立地运作。控制北方大部的节度使们的治所尤其重要。出于声望或乐趣的考虑，他们的身边有很多出色的诗人，而节度使的幕府则成为与长安相匹敌的文学中心。一直到唐后期，诗歌创作在地理上的分散使得对其进行统一概括成为难题，因为每个中心都发展出了明确的风格和特色。[12]

也许最为重要的是，城市为诗歌与音乐的联结提供了环境，在风月场上的表演最为显著。尤其是歌妓们对词的普及的贡献，在王朝崩溃后的几十年间，词成了一种主要的文学体裁。后世辑录出版的《敦煌曲校录》共包含545首词，大部分是“通俗作品”而非文人作品，因此主要在娱乐场所或其他相关场合表演，主题涉及的范围从谈情说爱到历史政治。

女性也是帝国宫廷、地方政府机构和精英家族里乐器演奏和歌唱的主要表演者。玄宗皇帝创立了一所宫廷音乐学校，成百上千名乐师和歌手在那里学习表演新乐曲，包括通俗的和外国的乐曲。皇帝自己也创作曲子，并具有每行音符数量不规则的特点，这也许反映了外国曲调的影响。“安史之乱”攻陷首都后，在宫廷音乐学校受到训练的表演者们散落到南方的都市中心，在那里卓越的文人仍然为艺人们创作词曲。[13]

然而，这些为中国社会各阶层所欣赏的歌曲与文人诗作间的关联仍旧不清楚。一些传统诗歌体裁，最突出的是四言诗和旧乐府诗被谱成歌曲。唐代诗人创作了一些被认为是歌词的作品，肇始于9世纪早期的一些诗人，他们为流行曲调谱写了新词。留存下来并确定可以被演唱的词中，有三分之二是9世纪后的作品，六位诗人（温庭筠、皇甫松、白居易、刘禹锡、薛能和司空图）的作品占了将近一半。迄今作品数量最多的是温庭筠，他对风月场的爱好似乎严重地影响了仕宦。有关他生活的描述表明他依靠作词谋生。

有迹象显示，虽然曲和词是唐代流行文化的一个重要特点，并且一些重要诗人也进行此类创作，这种行为在文人中仍然是不光彩的。直到940年后蜀朝廷编纂了《花间集》，词才被明确当作一种文学体裁。然而，被认可为严肃艺术的词局限于爱情浪漫主题，其形式也被标准化为两节的异律词（就是说，每行都有不规则数量的音节）。欧阳炯（896—971）作了《花间集》的序言，谨慎地区分了真正的文学作品与“不仅形式粗俗”而且“实质空洞”的流行词。于是，尽管风月场是唐代词的创作和吟唱的重要场所，它们对唐代诗歌的影响却不能被公开地承认。[14]

唐代最后一个能为诗歌提供灵感的都市场所是庭园。3世纪的隐士诗人曾经称颂过私家庭园，将其看作逃离朝廷和城市压力的特殊空间。中晚唐，都市庭园为私人玩赏领域的出现提供了环境，在庭园里就可以摆脱国家和家庭的常规结构。诗人白居易自称“中隐”，意思是介于隐于朝的大隐和隐

于野的小隐之间，他深情地描述了他在洛阳的庭园。白居易将自己的庭园建设成一个唐代市民阶层的典型空间，有花圃果园相伴，培养人的情操。[15]与柳宗元一起，他还倡导了这样的理念：真正拥有一座庭园或者一块土地的含义不仅仅是出钱购买，还要审美欣赏，例如以其为题材写作诗文。在中华帝国的后期，在给特定庭园题名或题写对联时，使用诗的情况非常普遍。[16]

盛唐诗对前代诗歌的继承

唐代摆脱了以往带有道德和政治色彩的诗歌批评，那些评论谴责近几个世纪文学作品的颓废，而唐代则发展出了一种审美的态度，认为过往的文人和风格为当代文人提供了各种各样可用的模型。这种转变既与宫廷之外诗歌创作的空间变动有关，也与诗人含义的再定义有关。

初唐诗的发展主要源自北朝和隋的一些作者，他们批评当时的骈文和华丽的诗体，而以经典和汉代作品为蓝本，倡导更为质朴严肃的语言。6世纪梁朝的太子和大臣编撰的两本南朝诗歌选集之间的矛盾显著地突出了这个问题。更为古典的《文选》，把重点放在汉代及紧随其后的世纪，将其作品作为文学典范。更为当代化的《玉台新咏》，主要收集了近期的、其中很多是仍然在世的文人的作品，尽管其前言为集中于宫廷诗和其他浪漫主题的作品而致歉。同一个世纪里，杰出的文学理论家刘勰（465—522）在其代表作的开篇就提出文学主要服务于社会政治功能的主张，因此所有严肃作品必须以经典为典范和标准。无独有偶，裴子野（469—530）所著的《雕虫论》，也抨击当时的文学作品为空洞无意义的工艺品和点缀品。[17]

北方军事的胜利扩大了回归严肃文学的呼声，以此来维护道德和政治秩序，而不是为社会和审美的愉悦服务。这种态度最清楚地体现是在584年学者李谔给隋文帝的呈文中：

> 臣闻古先哲王之化民也，必变其视听，防其嗜欲，塞其邪放之路……《诗》《书》《礼》《易》为道义之门……其有上书献赋，制诔镌铭，皆以褒德序贤……降及后代，风教渐落。魏之三祖，更尚文词，忽君人之大道，好“雕虫”之小艺。下之从上，有同影响。竞骋文华，遂成风俗。
>
> 江左齐、梁，其弊弥甚，贵贱贤愚，唯务吟咏……竞一韵之奇，争一字之巧。连篇累牍，不出月露之形，积案盈箱，唯是风月之状。世俗以此相高，朝廷据兹擢士。[18]

不过，这是一篇没有诗的诗评，没有举出实例来取代其所抨击的审美观。某些人物，包括唐太宗，赞同呼吁“复古”（即将汉和汉以前的文本认同为古代经典），不过仍延续了宫廷风格的写作。其他人，包括太宗的谏臣魏征（580—643），虽然非常认真地写作更为简朴的政治关怀诗歌，但最终止于仅仅陈述而非夸张道德原则的说教诗。这个试图创作吸引人的诗歌的计划失败，导致了它在太宗朝之后的年代中被普遍摒弃，大诗人们此时则满足于在宫廷中娴熟地称颂太平。[19]

尽管有这些最初的失败，7世纪后半叶的诗人，特别是那些在宫廷圈子之外的，由于可以尝试更多个人表达方式，发展出了一种较为简朴、更加直接、有道德严肃性的诗歌语言。陈子昂（661—702），被誉为盛唐风格先驱的伟大“出世”诗人，将其对当代世界的否定发展为主要的诗歌主题，并且以一种被称为“复古”的新风格来表达。然而，他最富理想的诗作的典范并非《诗经》或汉诗，而是晋代诗人阮籍的诗作。阮籍的《咏怀诗》描述了对个人意义的极度痛苦的探求，同时受到4世纪抽象的玄学诗歌的影响，因此成了陈子昂《登幽州台歌》的范本：

前不见古人，

后不见来者。

念天地之悠悠，

独怆然而涕下。[20]

及至8世纪早期，甚至一些宫廷诗人已发展出了一种具有“古风”的诗歌，替代了对仗严谨、声调平衡的更为工整的宫廷诗。陈子昂被诸如宋之问（656—712）和张九龄（678—740）等重要宫廷诗人钦佩并且仿效。作为一个以仿效陈子昂的诗而为人所熟知的成功政治家和文学赞助人，张九龄模糊了内外的区别，将“复古”诗歌引入宫廷。因此，尽管一些盛唐诗人宣告“复古”以区别于他们作宫廷诗的前辈，他们共同具有许多技巧，完全远离了口号中隐含的道德说教。[21]

虽然盛唐最著名的人物并不支持反美学的“复古”运动，但他们也没有现成的诗歌历史模式可供选择使用。因而，753年殷璠提到王昌龄时说：“元嘉以还，四百年内，曹、刘、陆、谢风骨顿尽。顷有太原王昌龄。”[22]尽管王昌龄本人完全不支持复古，殷璠仍视其为汉代崩溃以来唯一有价值的诗人。相似的是，站在道德训诫者对立面的伟大盛唐诗人李白，在以“古风”创作的组诗中的第一首中重述了一个既有的观点，即《诗经》是古代

诗歌的高峰，《诗经》之后的作品逐步衰落，唯一的例外是汉末以曹操家族诗歌为代表的最后一次复兴。在那以后，中国诗坛沦为一片不毛之地，直到李白时代诗歌再次复兴。[23]道德说教的“复古”模式为中国诗歌提供了唯一的历史框架。

“复古”作为口号与作为一种真实诗歌形式之间的差异，可以从元结（719—772）的经历看出。通过文体风格的修改以及更为个人化的诗歌，李白等文人为他们重现古代的辉煌而感到骄傲，但同时代的元结谴责他们的作品“与歌儿舞女生污惑之声于私室”，并且开始用直接从古代诗歌中借来的古典用语写作道德说教诗。他还给自己的诗作序以指出它们的道德意涵。但元结在760年将主旨相同的诗作汇编成一部选集后，他开始以一种不那么激进的古代风格写作，后来的生活中他转向了山水诗和隐士诗，放弃了自己一直主张的公共、政治诗。他从未被唐代的文人阶层广泛接受，这使他认为过分在乎名誉是次等诗人的证明，不被接受则体现了作品的真实和道德地位。如此，一方面几乎所有盛唐作者都拥护“复古”的口号，仅有的真正实践它的诗人却变得完全微不足道。[24]

理论和实践的分歧在“安史之乱”后很快结束了。8世纪后半叶复古的说法减少了，其间出现了都城诗的复兴及对南朝诗人成就的新称颂。唐朝初期南朝诗人陶渊明的诗歌和生活已成为王绩仿效的对象，不过王绩并非是具有影响力的人物。更为重要的是王维（699—761），在汲取南朝诗人谢灵运、鲍照、谢朓和庾信长处的同时，他回避了复古的道德层面上的问题。在8世纪的二三十年代，他还支持陶渊明作品的复兴。作为一个神童诗人和重要家族的子孙，王维年纪轻轻已在朝廷中谋得职位，并且精通宫廷诗。他通过简化风格改进宫廷诗，借助其信奉的佛教，将宫廷诗对世俗情感的厌恶提升到了彻底的否定，以富含意义的简单叙述代替复杂的精巧构思，从而完善了对仗的艺术，如他的《登河北城楼作》：

岸火孤舟宿，渔家夕鸟还。

寂寥天地暮，心与广川闲。[25]

于是王维成为盛唐诗歌最伟大的代言人之一，同时他在写作都城诗的社交圈中仍旧居于中心地位。

在社交活动中与王维有关联并且模仿王维诗歌的人们，支配了“安史之乱”后的文学界。他们建立了一个盛唐文人的派别，其中包括8世纪早期最重要的宫廷诗人（沈佺期和宋之问）、王维自己和他的一些追随者。独孤及（725—777），“安史之乱”后诗坛主流的一个重要成员，在一篇序言中

描述了他们的格调。他批评被作为“复古”运动效仿对象的3世纪的诗作过分“朴实无华的内容”和贫乏的修饰。虽然他承认南朝诗人犯了相反的错误，但是他把这种过分的修饰看作一种文明的标志。近几个世纪文学的矫揉造作代表了文化的进步而非道德的腐败，这是第一次有人提出了复古的另一种可能途径。[26]

王维对过往诗歌的重新评估以及独孤及的阐释在“诗圣”杜甫（712—770）的作品中得到了充分表现。元稹和韩愈首先对杜甫给予关注，认为他的伟大来源于对诗界前辈们的充分理解。在杜甫的墓志铭中，元稹列举了过往的重要诗人，并认为杜甫掌握了他们所有的风格并凌驾于其上：“尽得古今之体势、而兼人人之所独专矣……则诗人以来，未有如子美者。”[27]像这样以对过往诗歌的吸收作为自我表现的基础，是唐代后半期诗人的特点，对于他们而言，早期文学的所有表现手法都是一个借鉴、模仿和重组的资源。从长远来看，这样受传统束缚会成为中国诗人的一个负担，但在“复古”运动的第一波浪潮中诞生了一些中国最伟大的诗，例如杜甫的《对雪》：

战哭多新鬼，愁吟独老翁。

乱云低薄暮，急雪舞回风。

瓢弃樽无绿，炉存火似红。

数州消息断，愁坐正书空。[28]

尽管盛唐开始了对全部过去诗歌的吸收，但直到8世纪后期，在活动于东南地区的一位诗人——皎然和尚（730—799）的作品中才出现了诗歌理论的系统阐述。皎然认为好的诗歌需要在“革新”与“复古”之间有所平衡，偏爱一方是有害的。他还维护南朝后期的诗歌（“复古”诗作的大敌），并且谴责都城诗缺乏文学历史意识。在某种程度上，这是地域文化之争，因为他不仅是南方人，还是南方伟大诗人谢灵运的后代。不过，他的理论捕捉到了中晚唐最优秀的诗歌中体现的对过去诗歌的态度。[29]

对过去诗歌态度的改变导致了对唐代诗歌评价的演变。“安史之乱”后不久，文人们回顾过去，将玄宗统治时期看作秩序与力量的黄金时代。但是只有几十年以后，这段时期才被公认为，或者更确切地说，被神化为中国诗歌的黄金时代，直到后来才固定地把王维、李白和杜甫看作盛唐诗人的代表。8世纪60年代之后开始创作诗歌的诗人们，发觉他们是在已然消逝的伟大传统的阴影下辛苦耕耘的后来者，纵然这个伟大的含义和本质还没

有被具体说明。

8世纪后半期主流都城诗人认定了一批诗人作为典范，其中包括来自初唐的诗人们，但是没有李白和杜甫。直到9世纪早期，韩愈和元稹才宣称这两位诗人代表了中国诗歌的最高峰，甚至在837年诗人姚合按他的个人品味编撰诗集时，仍然将王维的诗放在最前面。900年，韦庄编了一本诗集作为姚合的续篇，他开始将杜甫、李白和王维放在一起作为三个代表人物，这种做法持续至今。韦庄将9世纪早期喜爱李白、杜甫的激进分子的趣味与偏好王维的宫廷精英的趣味相结合，为后来的中国文学史定义了盛唐。之所以可以这样，是因为保守精英们的社会网络和其基于宫廷的文化已经在摧毁唐代的大变革中被清除了。[30]于是，唐代文化优势地位的神话，如同其政治优势地位的神话，作为对两个灾难性的崩溃时期的回应出现了。

不断变化的诗人形象

某种程度上诗歌是宫廷生活的一个方面，诗人只不过是廷臣或政治家的一个侧面。如同被要求写政令、奏折或策论一样，唐代朝廷的君主或大臣被要求会吟诗作赋。这一点在之前定义了当时重要文学体裁的《文选》中就有所体现。将看似个人的诗歌当作政治寓言来理解，和将《诗经》中的诗当作政治隐喻的传统一样，都是思想论域的一部分。

将诗歌转换到新的背景和社会阶层，对复古的政治道德话语提出质疑，为唐代诗人刻画出一个新的社会角色。诗歌写作从单纯的个人修养和社交礼仪的一般范畴变为诗人人生中最为重要的事情。诗人成为性格鲜明的角色，大约介于怪人和欧洲浪漫主义时期被称颂的“天才”之间。作诗成为一种职业，诗人投入毕生精力以使其尽善尽美。也有些作家将诗歌创作描述为一份创造“财富”的“职业”，并且授予诗人对其作品的“所有权”。

这种新的景象在李白和杜甫的创作中有所体现。对李白而言，诗歌是一个天才之人表现其优势的手段。对杜甫而言，诗歌能够使一个人开拓出其历史地位：

文章千古事，得失寸心知。

在他的诗作《茅屋为秋风所破歌》结尾处，诗人以一位英雄的形象取代了统治者，他呼吁上苍看在他的分上建造广厦庇护世上所有的穷人。[31]对于杜甫、李白及其他后来者，诗歌并不仅仅是一个政治职业的附属品或蹩脚的替代物，而是具有了最高使命感。到9世纪与10世纪之交，一些人将

诗歌创作描绘为一项几乎是神秘的事业，一种类似于禅宗修行（日本禅宗的中国先辈）的虔诚实践。它不再是一个人生活的点缀品，而是生存的最终目标，例如诗人孟郊（751—814）为此心甘情愿地奉献所有，正如贯休在《读孟郊集》中所写：

清刳霜雪髓，吟动鬼神司。

举世言多媚，无人师此师。

因知吾道后，冷淡亦如斯。[32]

虽然早在战国时期就有诗歌表达了作者心灵最深处意愿的观点，但它因为道德或政治的固定标准遭到批判。只有到了唐代，诗歌中展现的个性才成为对其评估和认识的最终依据。这种个性的发掘随着对陶渊明的重新关注而出现，陶渊明的读者认为他的诗歌与性格合而为一，从其诗歌中就能明了其个性。然而，以自身个性来表现诗歌底蕴的典型代表是李白。[33]

现在杜甫被认为是中国最伟大的诗人，李白则被认为是中国最伟大的富有个性的诗人。以后的评论家建议人们效仿杜甫，因其卓越才华是可能被模仿的，而李白的伟大则与其为李白有着不可分割的联系。[34]从一开始，他的诗就展现了革新和夸张，一种令人震惊的离经叛道，这些似乎都直接呈现出其无与伦比的特质。作为一个可能来自突厥家庭、出生于四川的外来者，李白被虚构成了一个个人神话，即出身于一个被举家放逐到中亚的汉族家庭，年轻时做过剑侠和杀手，丢弃了一笔他几乎肯定没有过的巨大家产。他引起帝国秘书监贺知章的注意，此人开始将李白视为不凡之人，称他为“谪仙人”。742年玄宗皇帝给李白翰林院的职位，其傲慢无礼很快成为逸闻趣事的话题。尽管那样的行为可能令人钦佩，但他的极端行为导致其两年后被解雇，并且在南方度过了生命中最后20年。[35]

李白同时代的人似乎将其看作一个使人惊奇的对象更甚于一个严肃的诗人。对其作品的关注出现于8世纪的最后几十年，此时以韩愈和白居易（772—846）为首的一批文人将他与杜甫一起视为先前时期两位最伟大的诗人。不过，即使是这些对其诗歌的赞赏，也往往变成一种个人描述，他的诗歌让人联想到他的传奇人生。于是李白与拜伦有了相似之处，其诗作中的英雄总是被阐释为作者自己，对于大部分读者来说作者的个人神话吞没了这些诗作。或是深思转瞬即逝的荣耀，或是描述蜀道的艰难，或是称颂剑客，李白总是显示出一种活力和夸张的鲜明特征。甚至其创作的以饮酒为主题的组诗也在酒徒中传颂，例如《月下独酌》其一：

花间一壶酒，独酌无相亲。

举杯邀明月，对影成三人。

相应地，他的不朽诗篇成为“自吹自擂”，例如《古风》其十九：

西上莲花山，迢迢见明星。

素手把芙蓉，虚步蹑太清。

霓裳曳广带，飘拂升天行。

邀我登云台，高揖卫叔卿。[36]

李白之后，在其诗作中发掘想象中的诗人以及通过阅读诗歌来感受诗人，成为中国诗歌阐释的惯用手法。正因如此，白居易对自身新奇荒唐行为的形容常常模仿李白的表达。更特别的是，白居易通俗、平易的写作风格，对他所宣称的“自然的”表现和创作与亲民的形象不无助益，据说他通过朗诵自己的诗歌给老妪听以检验其是否通俗易懂。[37]这再次证明，作品风格与作者性格互为表里。以诗人的个性来解读诗歌的做法，促进了一种新类型的逸闻趣事的产生，它主要讲述诗人所处的环境是如何促使一首诗歌创作的。[38]

诗歌创作这个行业的从事者不知疲倦地致力于使其技巧尽善尽美，这种观念在唐代有好几种表现方法。一个显著的早期例子是孟郊，他与朋友韩愈一起，为中唐诗歌的形成做出了很多贡献。孟郊认为常常受到苦痛折磨是真正诗人的标志，是其道德优越的证明。忍饥挨饿是一种正面价值，完全反对诗人满足于财富和权势。他的诗篇突出了这样的诗句：“诗人苦为诗”“诗饥老不怨”“诗人多清峭，饿死抱空山”。孟郊困苦的生活体现在他的《出东门》一诗中：

一生自组织，千首大雅言。

道路如抽蚕，宛转羁肠繁。[39]

之后的一代人对诗人作为一种职业有着不同的看法。贾岛（779—843）和姚合（约779——约849）不再把困苦诗人当作道德模范，他们认为，诗人是对句孜孜不倦的收集者和润色者。与主张自律及苦行主义的禅宗紧

密联系，诗歌成为作者为之奉献一切的生活目标。他们认为诗人应执着于艺术创作的理想体现在“苦吟”这一词中，按字面理解就是“反复推敲”，这是诗人最伟大的品质。[40]

与孟郊类似，贾岛也过着贫苦的生活，但是他最为人称道的逸闻突出的并非困苦而是其对创作的专注。在这些故事中，他在街上骑驴行走，完全地沉浸于一联诗句的推敲中，不料冲撞了高官刘栖楚，给关押了一夜。同样，又有一次他冲撞了诗坛领袖韩愈，韩愈却帮其完成了诗句。诗人热心于艺术而不顾等级制度，实际上这些人以陈述朴素的社会平等观而闻名。周朴在《赠大沩》一诗中勾勒了这些理想：

禅是大沩诗是朴，大唐天子只三人。[41]

这里僧人、诗人和帝王处于三个不同和相互独立的领域，各自投身于自己的事业。

晚唐将诗歌解释为一种需要通过无止境的苦干才能掌握的技艺。早期中国诗歌理论将诗作描述为个人对真实情景自发的、真实的反应。相比之下，晚唐诗人认为诗作是长期思索的产物，超脱于任何所谓的引起诗作的经历。这种创作模式最有名的代表是诗人李贺（790—816），尽管早逝，他留下了二百余首诗作。李商隐（813—858），一位深受李贺影响的诗人，无论骑马去哪里都随身携带一个锦缎包，任何时候有了关于诗句或对仗的想法就匆匆记下放进包里。返回之后，取出这些想法的片段写作成诗。这则趣闻表达了一种普遍的看法，即诗人们“获得”一个创意，是通过刹那间的灵感或者一个透露出诗人几乎没有意识到的隐藏的想法的梦境。通过那样愉快的发现，作者得到了作为一首诗核心的绝妙的对句，然后再围绕对句艰苦地塑造他的诗歌，就像一位宝石商镶嵌一块珍贵的宝石。这些范例将一种印象和看法混合起来，即诗歌创作是一种博学多才的职业，以及诗人既拥有天赐灵感的工具，也拥有对诗歌创作“毒瘾”般的迷恋。[42]

在以诗歌创作为终身职业的观念下，诗人们收集并且编选自己的作品。通过谨慎的挑选和整理，除掉低劣的篇章后按顺序排列剩下的部分，这样就将一生的作品变为其个性和勤奋的精心表达。“唱和”诗作，特别是与其他诗人往来信函的列入，也展现了诗人社交的范围和自身的地位。像《白居易全集》那样的总集成了用诗写成的日记，可以如实描述、再现以及公开其完整的一生。事实上，根据诗人的诗集按时间顺序撰写他们的传记，这在中华帝国的晚期变成了一种传统。虽然这种方法唐代才刚出现，但当李绅（772—846）将其写于820年至836年间的作品汇编成集，而实际上其中大部分创作于836年至838年之间时，这种方法就充分地建立了。虽然

诗歌应纪实性地描述生活，但李绅当时没有时间这样做，他用新的作品填补了820年至836年的岁月。[43]

与将诗歌创作作为终身职业的观念相联系的是，唐代“职业”诗人逐渐显现出利用才能获取财富的形象。从680年进士举以诗赋取士开始，诗歌写作成为获得高官厚禄的康庄大道，但也同时产生了不甚崇高的专业用途。据说温庭筠通过在风月场出售诗歌来养活自己。

王定保（870—954）在其《唐摭言》一书中说温庭筠“以文为货，识者鄙之”。[44]然而，温庭筠可能不是唯一靠才华获得收入的人，许多有名望的诗人把他们的诗歌看作财富的一种形式，发展出了文学财产和作品所有权的新概念。最引人注目的又是白居易，他将自己的作品描述为一种可量化的遗产，他在《题文集柜》中写道：

破柏作书柜，柜牢柏复坚。

收贮谁家集，题云白乐天。

我生业文字，自幼及老年。

前后七十卷，小大三千篇。

诚知终散失，未忍遽弃捐。

……

只应分付女，留与外孙传。[45]

诗作除了是诗人创造和积蓄财富的一种形式，诗歌和审美鉴赏还成为文人宣称自己真正拥有一个物质空间的方式。王维在《辋川集》的一首诗《孟城坳》中提到：“来者复为谁，空悲昔人有。”但他通过在诗歌中对辋川的描述，使其成为属于自己的独一无二的财产。类似的要求，通过购买花园或小山并且在诗歌中描绘它们从而宣称真正拥有它们，成为唐代后期写作的一个常见主题。[46]

唐代传奇

20世纪早期，伟大作家鲁迅指出今天被称为“传奇”的唐代经典短篇故事是中国最早的作者有意识创作的小说。实际上，这些故事里通常包含着重大

事件发生的详细时间、城市的准确布局，甚至还有真实的人物，这说明当时的作者和现代的小说家不同，他们并不认为自己是在虚构故事。然而，从“小说”一词源于“设计”或者“制作”这一点来看，“小说”确实描绘了唐传奇的新意所在。与更早的“志怪”相比，唐代故事不仅仅提供了消遣和娱乐，还是一种需要技巧的文学形式，可以通过写作它们的方式对其进行美学鉴赏。[47]

文学文本创作中自觉的艺术技巧至少通过四种方式表现出来。第一种，唐代作家创造了一系列文学表现手法，使内容简单、熟悉的故事变得更为复杂、有趣。他们的许多短篇故事以前都曾被记录为奇闻逸事，所以在故事修订时作者专注于讲述的方式更甚于情节。这就突出了新故事是精心之作的事实。[48]

第二种，梦境在一些故事中处于中心地位，诸如《枕中记》《南柯太守传》。这些都叙述了有抱负的年轻学子，梦见自己一生努力奋斗并获得政治成功，醒来却发现只是一个持续了几分钟的梦。这些故事是有名的《周庄梦蝶》的文学后继者，在这个故事里战国哲学家庄周梦见他是一只蝴蝶，只是不能确信是庄周梦中变成蝴蝶呢，还是蝴蝶梦见自己变成了庄周。除了对现实和虚构之间的区别提出质疑——这是梦境在18世纪中叶的中国文学《红楼梦》中扮演的角色——梦境还将怪诞的元素引入叙事而不失故事的现实基础。从陈子昂到李白及以后的唐代诗人，在不超出生活经验的情况下，在诗文中借用梦境引入精神旅程和其他虚构想象。梦境在短篇小说中扮演了相同的角色，尽管强调的是故事的技巧性。[49]

第三种，作家通过改编流传已广的故事来强调小说的文学性质。一个显著的例子是《任氏传》，它将已确立的狐仙故事改编成一个新形式——“人狐恋”。这在某种程度上是通过将故事的女主人公狐仙人性化并把她变为一个道德榜样而完成的。然而，改编已有的体裁对于故事的叙述也是重要的。故事始于一个男子在长安街上邂逅一位神秘美人，与她在其城郊的华屋中共度了一晚，第二天早上发现“屋子”是一块被遗弃的荒地，并且被当地的一个卖主告之美人是一个狐仙。这正是对经典的狐仙故事的扼要重述，而一般来说，故事到此就结束了。与以往不同的是，作者沈既济（一位8世纪后期的著名官方历史学家）将此仅作为一个逐渐揭示各角色个性的浪漫复杂的三角关系的起点，并以任氏的悲惨死亡为结局。无独有偶，《李娃传》表面上的现实主义之下，也蕴含着从人与妖精私通的传统故事中发掘出来的要素。[50]因此，经典短篇小说的作者们批判地使用或解构早期故事的结构定式以创造他们的新故事。

唐代作家们突出其作品的文学特质的最后一种方法，是包含其他的文学形式——诗、信、史学编纂中的手法，以及公认的经典作品中的引文。最为重要的是恋爱中的男女诗文传情，或者是插入充当旁观者角色的评论诗

句。这已经是唐代经典短篇小说的最早作品之一张鷟的《游仙窟》的一个主要特征了，该作品讲述了一个与女神发生了性关系的男子的传统故事。然而，在这个传奇故事中，叙事只是为作者/主人公和女神之间频繁的诗歌酬答提供背景。最著名的唐传奇是元稹的《莺莺传》，书中大量“援引”两位主人公之间的诗和信，以及男主人公朋友们的诗，其中一首来自作家本人。[51]这些精心制作的文本嵌入故事中的突出作用在于，它使得许多短篇小说成了文本表达的典范，或者让它们极具感染力。

将文学文本嵌入小说，也提供了指导角色行为的榜样，并赋予事件意义。对于莺莺而言这是特别真实的，在叙述的过程中，她几乎适用于中国文学传统中赋予女性的每个角色：清白的未婚女子，恪守妇道的女人，热情的女神，以及被遗弃的妇女。张生这个角色并非多才多艺，在他为自己抛弃莺莺的行为辩护时转而引用经典文章。为了操控故事的导向以便偏向自己，两个主角呈现了各自的诗文和说辞。此外，以叙事为中心进行创作的作者加入了自己对于故事的看法，这些看法衍生自早期对女神的诗歌描述。[52]因此，《莺莺传》自身包含了三种不同说法。这种嵌进作者和观点的多样性突出了故事的文学特质。

之所以这些文学技巧出现于唐代，尤其在“安史之乱”后，是因为重要的作家，包括韩愈、柳宗元、元稹、沈既济和白行简（白居易的弟弟）等人在内，开始运用小说来探讨自身的境况。同一时期，白居易、韦庄和其他重要诗人创作了涉及这些故事相关主题的长篇叙事诗，有时还配以散文或诗序来叙述同一故事。

不仅仅小说的作者是文人，而且男主人公，不论是虚构的还是真实存在的，也都是文人。现实中的诗人李益是《霍小玉传》的男主人公，这个故事解释了其声名狼藉的嫉妒心。而且，故事围绕文人阶层主要的经历展开：进京赶考，金榜题名，甚或状元及第。因此，故事主题都是那些唐代后期文人在日常生活中关心的事，从他们梦想实现的抱负到萦绕在他们梦魇中的恐惧。这些小说可能也有女性读者，最著名的是京城的妓女群体，《北里志》描述了她们拥有很好的文艺修养，出现在这些小说的妓女同样如此。

由于文人们既是作家又是读者，因此很显然故事中最重要的主题是爱情和性。专注于男女关系的做法没有在中国早期作品中出现，这种变化可以从几个方面来解释。首先，也是最没吸引力的解释是，人们总是对性感兴趣，和西方一样，小说在中国的兴起给予这种兴趣一个重要关注。明代学者胡应麟（1551—1602）揭示了性与小说的密切关联。他是最早系统研究小说的中国人之一，也是最早用经典词语“传奇”来称呼唐代小说的人：“心知其妄而口竞传之，旦斥其非而暮引用之，犹之淫声丽色，恶之而弗能弗好也。夫好者弥多，传者弥众。传者日众，则作者日繁。”[53]胡

应麟认为小说是黑暗和可耻的，等同于色情和肉欲的描写，人们对其进行道德谴责却又着迷地追求。实际上，段落中反复出现的文字暗示了作者像他的观察对象一样着迷于小说，这无疑也是唐代作家写作的动力。

其次，也是更为重要的是，爱情故事为文人提供了得以逃离事业和家庭约束的新的私人空间。在中国较早有关风流的描述中，有类似的情节：逃离世俗社会，邂逅女神、女鬼或者狐仙。对人类爱情故事的着迷相当于文人对园林的热情扩展。爱情故事描述了基于共同爱好和高雅情感的自由恋爱的原型，一个逃脱包办婚姻的梦想。这个梦想来自文人在备考的岁月中和妓女相处而产生的文学和感情上的联系，在他与宠妾相处时可能会重温这种爱恋之情。因此，虽然唐代爱情小说的许多女主人公并不明确为妓女，但她们的举止，她们被介绍给才子的方式，以及短暂的关系，都仿照了文人阶层的作家和读者从风月场中所得知的情况。[54]

唐代短篇小说的另一个创新在于隐约透露出的金钱的力量。虽然激情爱恋中的情侣自愿选择平等相处，但是大部分故事也留意到经济状况使这样的“自由”选择只是暂时地成为可能。许多恋爱关系的重要转折点是由一方或者另一方财源枯竭而引发的，或者某件大事，诸如通过科举考试，改变了男主人公的前途。金钱的隐蔽力量常常随着来自男子家庭的压力而出现，他最终依赖于此。压力要求他屈从于安排好的婚姻，这就意味着短暂爱情的终结。家庭压倒性的力量，吞没了男子的意志并且拒绝接纳妓女，这也许还可以解释为什么在这些故事中与作家及其朋友面临同样情况的男主人公，一般都虚弱、顺从，没有个性，而女主人公则积极、果断，并且成为故事的情感中心。

与爱情和家庭之间的矛盾相对应的是，对于一个场所或对象的基于精神赞赏的真正所有与仅仅是基于购买之上经济拥有之间的矛盾。这两个主题中的普遍矛盾揭示出唐代对于风流韵事感兴趣的最后一个原因。中华帝国早期，感情被视为一个危险事物，统治者或文人控制感情以确保自身地位稳固，并且使生活处于安稳状态。虽然这种态度在南北朝时开始改变，将感情作为行动的依据仍然受到怀疑。但是，到明代为止许多作家认为“柔情”或“多情”可将有教养的人与未受过教育的粗野的人区分开来。虽然唐代小说还没有充分描写感情，但是开始尝试赞扬自由选择的爱情，一些小说谴责了不忠的男性情人的薄情，这是中华帝国晚期文人普遍心理特征的雏形。[55]

散文

经典散文（古文）被公认为是晚唐堪为典范的智慧成就和中国文学的一个高峰。但是，古文只是在“安史之乱”后关于政治和文化的散文诸多体裁中

的一种，其他类型的散文包括文学选集的前言、个人书信以及其他形式的杂文，古文只有放在这个更开阔的背景下才能被理解。

唐代散文家在呼吁“复古”作为写作典范以及“安史之乱”后试图恢复王朝权力这两种思维方式的汇聚中逐渐形成自己的风格。在隋代李谔写给皇帝的奏折中，已经主张仿效古典著作和汉代作品，提倡简洁的写作风格，王通则试图通过效法孔子来复兴古典模式以书写历史。唐代早期的一些历史学家也提倡“文质相兼”这样更为古典的风格，尽管他们更多是出于政府行政效率的考虑，而非呼吁回归经典。刘知几将对陈旧风格的仿效谴责为落伍和过时的，但是他也呼吁一种更加“真实的”“纯粹的”实用风格。恰好写作于“安史之乱”前的一篇文章中，李华（约710—767）将古代经典视为永久的文学之道和评价所有作品的标准。这为后来提倡古文奠定了基础。[56]

古文运动也在“安史之乱”后关于如何恢复唐王朝的讨论中得到发展。叛乱前的时代已经被追忆为黄金年代，恢复那时的秩序成为唐代文人关注的焦点。以权德舆（759—818）和梁肃（753—793）为代表的8世纪晚期和9世纪早期的大部分散文作家，拥有保守的“复兴派”的共识，其两个核心观念为：权力应该集中到中央政府；权威地位的获得应该通过精通文学来证明。[57]地方节度使的权力、食盐专卖的加强、宦官在军队中的新角色都挑战了这些观念。中央早已失去了各地的行政、军事、财政权力，因此商业和军事的专门知识和技术开始挑战文学技能，成为公认的通往权力的途径。甚至在朝廷中，文人的影响也被宦官所超越。问题是要证明，文学造诣可以促进中央再次集权并恢复唐代早期秩序。这就需要一个重新阐释文学和政治各自角色的新理论。

大多数复兴派提倡的文学模式是复古的变形。在这些模式中，文学是文化的基础，也指引了文化的发展方向。然而，与这个流派作品的典范性和权威性相对的是，随后的时代见证了学术性与文学性写作的分离，前者因没有艺术性而丧失了影响力，而后者失去了所有道德规范和实质，或者是空洞的修饰对道德本质的逐渐胜利。过去两个南方王朝套路化的情爱宫廷诗，使得文学达到了最低谷。唐代早期官员的作品，通过将北方的道德严肃性与南方的文学成就再次结合，试图转变这种趋势。[58]

在“安史之乱”后的写作中，学者们指出，唐代早期并没有挽回南朝后期的文学颓势，相反继续强调修辞而牺牲了道德和政治目的。叛乱本身部分是朝廷文学流派代表的政治失败导致的。诸如李华（710—767）、萧颖士（706—758）和贾至（718—772）之类的散文作家认为，这种趋势只有通过采用经典作为文学模式以及减少或根除考试中的浮华辞藻才能彻底转变。他们的最终文学理想是“平衡”或者“完整性”。“平衡”结合了“理”与“文”，于是文学作品兼顾了道德的正确与有效性。“完整性”需要全方位地精通体裁和风格，那样写作就可以适应目前的需求。[59]

另一个观点，最初由梁肃提出并在白居易和刘禹锡那里得到进一步发展，即认为文学对人们产生影响，因为其中注入了作者自己的精神力量（气）。以后的作者认为，与普通人相比，文人有更为纯粹和充沛的能量，或是因为他们的文学修养，或是因为上天给予了他们特殊禀赋。这个观点证明了文人入仕的正当性，并认为作家以精神的力量操控着他们的写作。[60]

复兴派政治纲领的重点在于仿效早年太宗和玄宗皇帝的统治，重建一个理想化的宫廷文化。以恢复中央集权为目标，他们坚决认为皇帝是秩序和价值的终极来源，但是由于几种原因，皇帝行使职责要依靠文人。第一，善政要求统治者与被统治者之间能够保持有效的沟通。这意味着文人既要通过诏书来宣布皇帝的决定，又要通过奏折、政治诗和搜集到的民谣向皇帝提供百姓的状况。第二，文人熟悉历史典故且有说服力，在提供意见和指导皇帝做出决定方面能起到独一无二的作用。第三，文学作品是展示作者性格的有力工具，这也是科举取士的正当性所在，通过科举的人比宦官或财政专家更适合为官。第四，文学教育培养德行，使接受教育的人能够维护人民利益，因此与惯用暴力的将士相比，文人是更优秀的领导者。[61]

复兴方案的大部分与兴起于8世纪末的古文运动是重合的，但是后者提供了文体、复古、个性和与宫廷的关系等方面的新理论。以韩愈为代表的古文作家们，将实用或次要的写作形式，例如随笔、序言、书信、碑文等转变为主要的文学体裁，因此在中国文学史上备受称颂。在宋代，这种观念体现在当时的文人普遍认为韩愈“以文为诗”，而他的诗“只不过是押韵的散文”。这些评论想当然地认为，重要的体裁之间有清楚的区别，诗歌是最精练的语言、最纯粹的文学类别和自我表现的根本手段。韩愈希望通过使用一种道德严肃的语言，以重获古文的纯正和力量，他试图打破几个世纪发展起来的文体间的界限。他革除了不同体裁被冠以不同特征的惯例，将一种体裁的技巧用于其他体裁以重振前者。在韩愈的方案中，“古”不仅仅是可以被复制的另一套惯例，更是对当代习惯做法的一种根本否定，从而达到文体上的重大变革。[62]

关于这种变革最清晰的叙述出现在韩愈给举人李翊的书信中。为了答复李翊关于为文本质的询问，韩愈描述了他是如何塑造其写作风格及在此过程中的自己的。他宣称真正的道和体现道的文学已经衰落了几百年。因此任何人如果希望能比得上古代的大家，都需要长期的训练，在这一过程中他必须抛弃所有世俗功利的观念。韩愈自己花了二十多年阅读经典和汉代的作品，设法从思想中抹去累积的陈词滥调和近几个世纪的习语。他在《答李翊书》中写道：

始者非三代两汉之书不敢观……戛戛乎其难哉！其观于人，不知其非

> 笑之为非笑也。如是者亦有年，犹不改。然后识古书之正伪……当其取于心而注于手也，汩汩然来矣。其观于人也，笑之则以为喜，誉之则以为忧，以其犹有人之说者存也。

他宣称他会继续这个探索和净化的过程直到人生的终结。[63]

这封信说明了韩愈文学纲领的要诀。首先，他学习和背诵“三代两汉”的文章。进士举的生员为了准备考试，总是专心致力于研读主流选集中的经典诗歌，尤其是《文选》中收录的诗。韩愈对将考试作为学习目标的做法提出质疑，呼吁学生丢弃主流诗歌和他们的惯常用语。站在他们的位置，他推荐前帝国时期和汉代的作品作为“经典”，它们自由和灵活的修辞比几世纪以来用规定每行字数的严格对仗来规范诗歌要好得多。

不过，古文本身并不是一批用于模仿的文章。相反，正如韩愈在其《答刘正夫书》里的一场虚构的对话中所指出的，学习古代智者的文章，是为了“师其意，不师其辞”。古代作品之所以出色是因为“能自树立”，意思是“所有语句都来自作者自己”。相较于从古文中复制段落，韩愈提倡完全吸收古文直到将古圣先贤的思想内化，从而以旧的方式自然地写作新篇章。

通过旧式用语的重新发现，发展了一种新式用语，这与韩愈系统地净化诗歌语言的计划相并行。他首先革除了唐代文人认为是“诗的”所有事物，创建了一种风格，抨击同时代人的作品是“贫瘠的”和“艰涩难懂的”。为了取代惯常的短语和联绵词，他运用对古典文章的全面了解寻找真正的、早期的个性化语言，然后重新组合，形成首创的短语表达。[64]在经过许多次“失败”后，韩愈才逐渐发展出一种新的体裁，以此表达自己的特征和个性，虽然他的诗歌从未在美学上取悦于同时代人。[65]

韩愈有关其塑造自我的描述也引进了古代和个性的主题。对于韩愈，就像对柳宗元和其他人一样，“古代”不是一个写作文集，使学者能够通过模仿更早的风格而躲避汉代之后的发展，而是一个通过终生自我耕耘到达的“精神状态”。通过持久的学习和自我批评，革除导致政治崩溃的当世的堕落，使自己成为圣贤古道的化身。以这种方式使古代内化，既需要经常阅读古文，也需要通过写作训练重塑自我。正如韩愈所说：“学所以为道，文所以为理。”用这种“古典”方式写作，在古人价值内化的基础上取得了一种“风骨”，而不是仅仅跟从经典文章里的规范。这是与韩愈生活哲学观念并行的以便重获“圣人之道”的文学思想。[66]

个性作为一种清晰的思想和隐含的价值出现在韩愈和柳宗元的作品中。显而易见，韩愈及其追随者屡次使用形容词“奇”和“怪”作为好评。好的文学

必须不同寻常，是通过持久学习培养出的特殊才能创造出来的。这种主张与摆脱常规的必要性是相互关联的。韩愈在《答刘正夫书》中写道：

夫百物朝夕所见者，人皆不注视也。及睹其异者，则共观而言之。夫文岂异于是乎？汉朝人莫不能为文，独司马相如、太史公、刘向、扬雄为之最。然则用功深者，其收名也远。若皆与世浮沉，不自树立，虽不为当时所怪，亦必无后世之传也。[67]

好的文学作品是富有特色和个人化的，这种主张延续了韩愈认为简单的模仿不能实现真正风格的看法。既然教育的目的在于塑造新的自我，从而产生自己原创的修辞和说法，真正的作家就必须发展出独一无二的个人表达。通过吸收圣人的价值观，作者成为自己的主人，从当代社会脱离出来并拒绝所有已经建立的模式。这个理想也是柳宗元文学观念的中心，还体现在他对自己可以为师这一想法的否定，因为每一个学生必须塑造其自身的风格。[68]

韩愈坚持独特性势必影响政治的选择。这在他的散文《伯夷颂》中体现得最为清楚。公元前11世纪周叛商，伯夷和他的兄弟宁愿饿死也不苟活于叛乱统治之下，因拒绝变节而著名，尽管据称人们普遍赞成道德高尚的周统治者遵从天命消灭极其暴虐的商纣王。如同韩愈所写："士之特立独行，适于义而已。不顾人之是非，皆豪杰之士……若至于举世非之，力行而不惑者，则千百年乃一人而已耳。若伯夷者，穷天地、亘万世而不顾者也。"虽然伯夷否定了天和圣人——事实上他最终也错了——但韩愈还是赞扬了伯夷这一行为，因为它提供了依靠自己判断来决定价值的最高衡量标准，这对于拒绝为大众所接受的惯例是有必要的。政治的英雄主义只会从这种对天和整个世界的挑战中产生。[69]

肯定个性导致了这样的观念，真正在艺术和道德上优秀的文人，总是被社会忽视或拒绝。这种观念最著名的代表是韩愈的朋友，和他处境类似的诗人孟郊，后者在一些诗中坚称真正的诗人不可避免地被孤立，经常生活在贫困中。孟郊在《懊恼》中写道：

恶诗皆得官，好诗空抱山。

抱山冷殑殑，终日悲颜颜。

好诗更相嫉，剑戟生牙关。

虽然早期文人偶尔称颂被普遍否定的个性，但只有到了唐后期这才成为一群知识分子所共有的明确价值观，他们认为自己是优秀的精英，被一帮凡俗文人排斥。韩愈和他的朋友们因为在道德和艺术上与曾经导致唐政权垮掉的困顿价值观划清界限而被后来的一些诗人称颂，他们发展出了一种近乎疯狂的“作为内在冲动的异常”的观念，使这些孤独的天才看上去像是欧洲浪漫主义时期的作家。[70]

除了文体上的改革、对过去的新态度以及对独特性的关注之外，韩愈周围的群体还形成了对统治者和朝廷的新看法。这种变化可能缘于这些人的经历，他们大部分在远离帝国中央的地方政府度过了许多时光。这促使他们坚持士大夫们的修身养性是良好社会秩序的基础，以及拒绝统治者的核心作用。韩愈在其最著名的《原道》一文中清楚地表达了这一观点。韩愈在这篇散文中将其文学模式修改为适用于政治史的论述，在政治史上古代圣王已经设立了一个理想秩序，该秩序从汉代开始就已经被道教和佛教所腐蚀。因为在孔子之前圣王就不再统治，士大夫的修身养性成了复兴政治和道德秩序的关键。韩愈反对儒教处理家庭事务和公共秩序，而道教或佛教则负责精神生活或宇宙观这一二元论的看法，作为替代，他提倡一种重新结合私人和公共领域的一体化的儒家道德观。[71]

柳宗元的观点也降低了统治者的重要性，他提出人和自然界是分离的，因此天与道德无关，不会运用诸如洪水或饥荒这样的自然现象来向统治者传达自己的意思。在经典理论中，天子与天相联系，所以异常天象被解释为上天表扬或责罚他的表现，天子要通过仪式来维持自然秩序。一些更为早期的文人，最著名的是公元前3世纪的荀况和公元1世纪的王充，他们否定了自然现象和人类行为的所有联系，但肯定这种联系已经成为中国皇权理论中不可分割的一部分。柳宗元至少在三篇不同的散文中否定了这种以统治者为中心的世界观。诗人和思想家刘禹锡，虽然对柳宗元的彻底怀疑表示异议，但是认同天并不能保证世间的道德。[72]

在另一项改革中，韩愈呼吁恢复老师的显要社会地位。虽然师徒关系在战国和汉代曾经具有重要意义，但南北朝时期教育已大部分成为家庭事务，于是职业老师的社会地位被大大削弱了。在唐代，考官和考生之间的社会关系，虽然在一定程度上与旧式的师徒关系相似，但也造成了职业老师的相对失势。在他的散文《师说》中，韩愈坚称所有古代人，包括圣贤，都曾经向老师学习，他们强化了社会秩序。可能是受了禅宗坚持通过口传身教形成一个门派的影响，在与年轻学者的关系中他也自称为师。但是，这个改革并没有被哪怕是诸如柳宗元之类的同时代仰慕者所追随。[73]

韩愈思想的最后一个方面是他对佛教的态度。唐代大部分文人将道教、佛教或者两者同时看作重要的研究领域或精神向导。然而，在《原道》和著名的斥责对佛祖指骨舍利崇拜的《论佛骨表》中，韩愈谴责宗教的广泛传

播毁灭了真正的道，并且呼吁禁止宗教。在尝试创立一个主导的儒教以代替传统的三教分离方面，这期间唯一有可比性的作品是李翱的散文《复性书》。在文中，李翱试图将唐代儒学从与其渐行渐近的佛教教义中分离开来。[74]当宋明新儒学构建他们的知识传承时，他们注视到了这两位作者。韩愈被赞颂为他们的先驱，但李翱则受到了谴责，因为据称他将佛教思想引入了他对儒家学说的理解中。对两者的解读都是与时代不符的，后者更是错误的。无论如何，这两个人的佛教观点都是唐代思想史的非主流。

最后，写作在唐代地位的新发展有几个共同特点，使得这个朝代历来在中国文学史上占据显要地位。所有的写作新形式都与一种特殊的都市文化的出现有关，都市既提供了写作的新环境，也提供了文学创作的新主题。新都市文化的出现将文学重心从自汉代以来即为文学中心的宫廷转移出来，从而促进了文学对社会政治基础的脱离。一个更加城市化、商业化的社会的兴起也促进了新的私人或半私人空间的出现，这为文学创作提供了空间和主题。有关金钱的社会作用的主题，或含蓄或明确，以及有关文学财产的主题也在此新背景下浮现出来。最为重要的是，所有这些发展融合成一种作家及其社会地位的新模式。无论是通过作者的天赋或个性发现诗歌的重要性，还是坚持几十年勤奋创造散文家独特的最终风格，或者是使年轻作家艰苦浪漫的文学创作成为一种小说新体裁的中心主题，唐代文学世界都将个人秉性和文学天赋转变为被社会称颂的对象。

结语

881年黄巢率军攻入长安，这不仅终结了唐帝国政权苟延残喘的局面，也终结了长安千年来作为重要战略中心和首都的地位。起义军在占据首都之后的几天里疯狂杀戮，洗劫有钱人的住宅，屠杀官吏。然而，如同中国诗歌中常常表现的，女性是战乱主要的受害者。韦庄在其不朽的诗篇《秦妇吟》中，描写了女性牺牲者的苦难，她们因为和被屠杀的大臣的关系而被卷入其中：

家家流血如泉沸，处处冤声声动地。

舞伎歌姬尽暗损，婴儿稚女皆生弃

……

西邻有女真仙子，一寸横波剪秋水。

妆成只对镜中春，年幼不知门外事。

一夫跳跃上金阶，斜袒半肩欲相耻。

牵衣不肯出朱门，红粉香脂刀下死。[1]

韦庄描述出被强暴的妇女和被烧毁的房屋所构成的末世景象，这景象象征着唐朝的灭亡。诗的最后描述了在普遍的混乱无序之中，只有南方“湛然一境平如砥”，这预示着中国未来的发展。[2]

在唐朝崩溃后，中国南北分裂，各自又分裂成为对立政权。如同更早更久的分裂时期战国（前481——前221）和南北朝（220—581）一样，这一被称为“五代”（907—960）的时期也经历了重大的变革。首先是统治唐朝政府和社会的大族的消失，世家大族确定了精英衡量自身风格和理想的标准。这些大族无可争辩的霸权之所以终结，是因为他们把自己的命运完全和唐帝国捆绑在一起。他们放弃了地方基础，举家迁入都城长安和洛阳，在那里购置自己的新产业，当灾难来临之时，他们无路可退。洗劫都城不仅导致了大族主要成员的死亡和他们赖以为寄的王朝的灭亡，同时也摧毁了他们的物质财富。

大族的衰落和消亡的第二个因素不那么显著，即几百年来的家族后裔数量

的增加。唐朝后期和10世纪地方精英很大比例上，如同墓志铭所显示的，是出自大族中不那么显赫的房支，他们没有真正的地方基础。唐朝大族，如同其南北朝时期的前辈，撰写族谱时只记录在京城持续任职的房支亲属关系。仕途不成功的支脉被排除在外。然而，他们并没有消失，而似乎是通过投靠东北部地区的节度使或在南方担任地方官或经商找到了新的晋升途径。[3] 因此，虽然身为世家大族后裔的自豪感到11世纪仍然存在，如同宋代撰写的史书所显示的，大族的郡望不再被用来区别帝国精英和地方精英。

一个相关的重要变化是新的伦理价值观的出现，即才能被普遍接受为社会地位的基础。在中国历史记录中，从以家世为标准到以才能为标准的转变，经常被描述为从唐到宋的变革的核心内容，但事实上这种转变在唐朝就开始了。科举考试把美德和才能的标准引入唐朝官员的选拔，尽管科举的特性以及与科举相关的礼仪更有助于维持特权家族的地位。更重要的是，朝廷在招募南方地区晚唐的财政基础的盐铁使和东北部地区节度使幕僚班底时都看重才能。这些职位因此为出身寒微的才子提供了得以掌握实权的渠道。在唐朝最后百年里，他们的幕府甚至为最有名的诗人提供了可选择的入仕路径。

当敌对政权在各地出现后，对才能的强调在10世纪进一步发展。主要是军人出身的北方五代（后梁、后唐、后晋、后汉、后周）的统治者和南方十国（吴、吴越、闽、楚、南汉、前蜀、后蜀、荆南、南唐、北汉）的君主依据军事、财政和管理能力来选拔部属。当来自东北部地区的军队拿下如洛阳、开封这样的北方大城市并将其作为新都城时，藩镇士兵和官员涌进了这些新地方。923年，由沙陀突厥人建立的后唐占领洛阳，这使很多来自东北部地区的人才进入了洛阳新政权的官僚体系之中。在藩镇政权中掌权的人涌入原帝国的中心，改变了主要城市的行政文化，使之更注重选贤任能。柳开（947—1000）是一名来自东北部地区追随后唐王朝开创者到洛阳的官员，他对996年的一次葬礼有如下描述：

> 唐季盗覆两京，衣冠谱牒烬灭。迄今不复旧物，以冒姓古名家，已称后者，淆混无别，吾宁效乎？苟其材，负贩厮役，得时用为王公卿士，是须古名家子耶？其不材，纵名家子，今何谓？[4]

晚唐相互竞争的政治中心的出现不仅影响了统治者，也影响了精英的价值和行为，因为这些政治中心给他们提供了新的仕途机会。更高程度的地域流动性成了晚唐精英的新特性，当成功的家族成员迁进都城时而不显赫的支脉转向了藩镇，后者或服务于东北部地区的节度使，或去经济发达的南方谋出路。当家族定居于新地区时，那些在南方任官的人经常用俸禄购入

土地或把它们转成贸易资本。很多南方9世纪的墓志铭关注的是死者的财产，显示出很多南方家族不再或者从来没有与政府相联系。这些墓志铭经常强调墓穴的风水可以增加家族的财富：“其茔东临津界，西辅长堤，前倚朱神，后隈岗阜。茔安此处，万代千秋，后代子孙，早加荣禄。”[5]

10世纪众多地方政权遍布中国，各个新权力中心逐步控制了其直接治理地区的资源，以致精英成员经常不得不通过获得政权的官职来确保自己的地位。那些不能从一个地方统治者获得官位的人可能在另一处获得更大成功，因此家族会从一个地方政权的都城迁往别处以寻找更多机会。越来越多的地方统治者模仿北方节度使，直接任命他们的重臣，而非通过科举和其他有助于固化原精英群体的行政程序。通过诏令任命官员，使得高级职位有机会被授予那些被文学考试埋没的人才。因此，虽然唐朝科举制度至少确立了选拔官员以才能为基础的观念，宋朝科举将精英选拔的新形式制度化。但在10世纪时，选拔人才有意回避了科举制度。[6]

重视能力的价值观自其原本在东北部地区的中心扩展到全中国，改变了10世纪精英的构成。在墓志铭中，将士有自己的一套价值观，政府官员认可另外一套，而与官府没有关系的富有人家则持第三套。虽然多数唐后期的家族经常与自己同一个社会圈子的人联姻，但在10世纪他们开始采取多样化的策略。这包括教育子嗣从事不同职业，与不同类型的精英家庭联姻以延伸社会关系网，并让他们可以选择适合自己的政治社会环境。

王勖贤是一个典型的例子，他试图讨好一位节度使来为其子弟同时谋取文武官职：“子潜，好学慎密，可任以事；弟子稔，有气节，可为将。”这种模式首度出现在东北部地区的军事文化背景下，当地文官武职紧密相连，也没有任何压制武将的传统。到10世纪军事政权肢解了唐帝国，并且君主的继任者通常是禁军将领，或产生于他的亲兵中，这种家庭成员职业多样化的情况在中国精英中变得很普遍。[7]

除了新的职业选择的倾向和精英阶层地域流动性的加强，唐朝后期和10世纪也见证了中国文明中心的持续南移。这一长期趋势始于4世纪，在南朝时期加速，在唐朝持续发展。在唐朝的头百年里，通过大运河以及地方河流把生产力最高的南方地区与北方市场连接起来，更有效的漕运得到发展，令有着肥沃土地和更充足降水的南方地区地位持续上升。“安史之乱”后，北方的残破和南方经济的繁荣加速了人口的迁徙。迁移没有导致北方人口的下降，相反北方人口继续增长，但南方人口的增长更加显著。742—1080年间（两年中大量人口调查记录保留下来），北方人口只增长了26%，同时南方增长了328%。[8]在这一历史进程结束的时候，中国人口的大多数生活在南方，这一地区的人口优势在之后的中国历史上继续增长。

唐朝后期南方经济的继续发展和北方的混乱，使得大族中不太显赫的支系，以及没有在朝中为官但仍有雄心的家族，选择迁往长江流域平原，寻找更大的机会。文献记载表明，人口从北到南的快速迁移开始于9世纪，加速于10世纪。墓志铭也显示精英迁移在“黄巢起义”后大大加快，这不仅是为了逃避北方的动乱，也是为了能够在新建的南方政权中获得官职。我们有证据证明南方政权的大多数官员是来自北方的移民。因此，10世纪众多南方政权的短暂出现是精英迁入长江流域的另一个诱因，这加强了长时段的发展趋势。

最后一个重点是这些新的更加富有的移民倾向于把早期自南朝和唐朝初期就已南迁的大族从长江下游和大运河沿线的大城市中排挤出去，把他们赶到边缘地带。因此，9世纪和10世纪的南方人口膨胀是一个填补更边缘地区的过程，而大城市周边已经发展的地区保持相对稳定。墓志铭资料证实南方精英大多数是更晚近的移民而不是长期定居的家族，后者逐渐出现在边远城镇。[9]

总之，再度统一的隋朝及初唐时期的土地所有制、城市规划和商业限制等在唐代逐步消失。10世纪发生了多种变化，包括大族统治的终结、更注重才能的风气、中国人口和经济重心的永久性南移。这些变化不仅为宋朝，也为晚期中华帝国的地理、社会、经济和政治各方面的新制度创造了舞台。

致谢

我对我借鉴的所有文章的作者表达诚挚的谢意，他们的名字已出现在了注解及参考书目中。我还要感谢“帝制中国史”丛书的主编卜正民，因为他对本书提供了许多适用的建议和大力的支持。我同样要感谢哈佛大学出版社的凯瑟琳·麦克德莫特（Kathleen McDermott），她是本丛书的发起者及负责人。感谢唐（Don）和艾伦·华莱士（Ellen Wallace）对初稿的修改建议，以及迪特·库恩（Dieter Kuhn）和另一位不知名的读者对第二稿的修改建议。图4、5、6、7、8、9和17取自葛德威的《中世纪中国的战争》一书。感谢爱默尔西（Reinhard Emmerich）帮助我得到洪堡基金会的资助，使我有时间完成本书及此系列之前的一卷。最后，我也非常感谢我的妻子克里斯汀·弗里克隆（Kristin Ingrid Flyklund），她为此稿的最终成形亦付出了很多。

年表和朝代

唐朝年表

581年 隋朝在政变后建立

589年 隋灭陈，统一中国

610年 大运河开通

612年 首次东征高句丽

613年 二征高句丽，大规模叛乱的开始

617年 唐朝的建立者李渊起兵太原

618年 隋唐易代

626年 李世民杀害兄弟，囚禁父亲，成为太宗皇帝

630年 太宗称“天可汗”

636年 府兵制正式重建

637年 唐朝首部法典颁布

645年 征伐高句丽失败；玄奘从印度返回

653年 颁布唐朝法典和《五经正义》

655年 武曌成为皇后

660年 唐征服百济

664年 武后执掌朝纲

668年 唐征服高句丽

690年 武后代唐建周

705年 唐朝中兴；韦后、安乐公主、太平公主开始对朝廷七年的控制

721年 宇文融开始搜括失籍逃户

734年 李林甫成为宰相

737年 颁布唐律最完整版本；边境地区开始完全转为募兵

742年 边疆分设十节度；安禄山掌控东北部地区

749年 废除府兵制

751年 阿拉伯人在“怛罗斯之战”中击败唐朝，开始了伊斯兰教对中亚的亚的征服

752年 李林甫去世，切断了安禄山和朝廷之间的纽带

755年 安禄山起兵，于756年占据长安

763年 “安史之乱”结束

780年 两税法正式实行

781年 和节度使的首次战争，于786年以承认藩镇权力告终

790年 大败于吐蕃，结束了唐朝在中亚的统治

801年 唐朝和南诏的联盟击败吐蕃，结束了西部长达50年的战争

814年 和节度使的战争重新开始，于819年以朝廷占优势但发生财政崩溃政崩溃结束

821年 李德裕和牛僧孺的党争开始

835年 “甘露之变”导致宦官专权

845年 开始短暂的灭佛，次年结束

858年 乱军与盗匪开始席卷南方

875年 黄巢起义开始，后结束于884年黄巢死去

880年 黄巢占领洛阳和长安，结束唐朝统治；藩镇节度使肢解中国

907年 唐朝正式结束

中国王朝

商 约前1600——前1027

周 前1027——前256

西周 前1027——前771

东周 前771——前256

春秋时期 前722——前481

秦 前221——前206

西（前）汉 前206——公元8

新 8—23

东（后）汉 23—220

三国（魏、蜀、吴） 220—280

晋 265—420

西晋 265—317

东晋 317—420

南北朝 420—589

隋 589—618

唐 618—907

五代 907—960

宋 960—1279

北宋 960—1126

南宋 1126—1279

元 1279—1368

明 1368—1644

清 1644—1912

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

第1章 帝国的地理环境

[1] 原文常使用“东北”一词，实际指隋唐版图本土的东北部地区，即以河北地区为中心，不是今天的东北三省地区，但隋唐时期不使用“东北地区”这一词语，因此一概翻译为“东北部地区”。——译者注

[2] 萨默斯（Somers），《唐帝国建构中的时间、空间与结构（617-700）》[“Time，Space and Structure in the Consolidation of the T’ang Dynasty（A.D. 617-700）”]；王赓武（Wang），《唐代政治中的长江中游》（“The Middle Yangtze in Tang Politics”）；薛爱华（Schafer），《朱雀：唐代的南方意象》（*The Vermilion Bird: Tang Images of the South*）；薛爱华，《闽帝国》（*The Empire of Min*）。

[3] 魏特夫（Wittfogel）在其《中国的经济与社会》（*Wirtschaft and Gesellschaft Chinas*），特别是第273页中指出，中国帝国京畿经济特权特别强调水利工程。也可见冀朝鼎（Chi）的《中国历史上的基本经济区》（*Key Economic Areas*）。虽然这两本书年代久远，它们的基本论点仍然很重要。

[4] 《汉书》，转引自冀朝鼎，《中国历史上的基本经济区》，第79—83页。关于都城所享有的水利与交通投入的特权，也参见史念海，《中国古都和文化》，第五章。

[5] 冀朝鼎，《中国历史上的基本经济区》，第84—88页。关于郑国渠晚期的历史，可见伊懋可（Elvin），《大象的退却：一部中国环境史》（*The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*），第122页；魏丕信（Will），《清水对浑水：帝国晚期山西郑白渠灌溉系统》（“Clear Waters versus Muddy Waters: The Zheng-Bai lrrigation System of Shaanxi in the Late-Imperial Period”）；史念海，《唐代历史地理研究》，第88—90页。

[6] 冀朝鼎，《中国历史上的基本经济区》，第89—95页。

[7] 陆威仪（Lewis），《帝国之间的中国》（*China Between Empires*），第一章和第五章。

[8] 关于军人及其与武周统治者的关系，参见丁爱博（Dien），《西魏北周的军队的角色》（“The Role of the Military in the Western Wei/Northern Chou State”）；丁爱博，《西魏北周的赐姓：一个反文化交流的例子》（“The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou: A Case of Counter-Acculturation”）。

[9] 参见史念海，《唐代历史地理研究》，第63—87页；史念海，《黄土高原历史地理研究》，第1-5部分；史念海，《中国古都和文化》，第277—285、439—443、537—540页。英文著作参见伊懋可，《导言》（“Introduction”），载于《积渐所至》（*Sediments of Time*），第16—17页。

[10] 引自伊懋可，《大象的退却》，第19页。关于柳宗元，参见陈弱水（Chen），《柳宗元与唐代思想变迁（773—819）》（*Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China，773-819*）。

[11] 伊懋可，《大象的退却》，第24—26页。

[12] 史念海，《唐代历史地理研究》，第104—106、111—130页；严耕望，《唐代交通通考》，第1589—1628页。

[13] 引自史念海，《唐代历史地理研究》，第318页。

[14] 史念海，《唐代历史地理研究》，第470—490页；陈寅恪，《论隋末唐初所谓“山东豪杰”》；陈寅恪，《唐代政治史述论稿》，第176—196页。这些坞堡可能影响了唐代的宗族模式，参见伊佩霞（Ebrey），《宗族发展的早期阶段》（“Early Stages of the Development of Descent Group Organization”），第29—34页。

[15] 葛德威（Graff），《中世纪中国的战争》（*Medieval Chinese Warfare*），第161—163、171—178页；薛爱华，《朱雀：唐代南方的景象》。

[16] 史念海：《唐代历史地理研究》，第98—104页；青山定雄，《唐宋时代的交通与地质地图研究》（《唐宋時代の交通と地誌地図の研究》），第267—271页。

[17] 班茂森（Abramson），《唐代中国的族群认同》（*Ethnic Identity in Tang China*），第109—110页；蔡涵墨（Hartman），《韩愈》（*Han Yü*），第330页注释77。

[18] 作者认为诗句作者为杜甫，有误，应为王建。见作者所转引的原文，

严耕望：《唐五代时期之成都》，《严耕望史学论文选集》，中华书局2006年版，第210页注释文字。——译者注

[19] 严耕望，《唐五代时期的成都》，第207—211、236—239、240页（引自杜甫的诗）；严耕望，《唐代交通通考》，第四卷。

[20] 查尔斯·本（Benn），《中国的黄金时代》（*China's Golden Age*），第182—184页；伊懋可，《中国历史的模式》（*The Pattern of the Chinese Past*），第131—134页。

[21] 伊懋可，《大象的退却》，第55、64页。

[22] 伊懋可，《中国历史的模式》，第132页；《大象的退却》，第55、64页。

[23] 凡· 斯里克（Van Slyke），《长江》（*Yangze*），第19—24页。

[24] 薛爱华，《闽帝国》。

[25] 查尔斯·巴克斯（Backus），《南诏国与唐代的西南边疆》（*The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*）。

[26] 薛爱华，《朱雀：唐代南方的景象》。

[27] 史念海，《唐代历史地理研究》，第133—136、138—139页。

[28] 史念海，《唐代历史地理研究》，第139—140页。

[29] 崔瑞德（Twitchett），《中世纪的寺院和中国经济》（"Monasteries and China's Economy in Medieval Times"），第532—533页。有关灌溉系统的地区性变化，参见李约瑟（Needham）、巴里·诺顿（Bray），《中国科学技术史》第六卷《生物和生物技术》第二部分《农业》（*Science and Civilization in China*，vol.6，*Biology and Biological Technology*，pt.2：*Agriculture*），第109—113页。

[30] 葛德威，《窦建德的困境》（"Dou Jiand's Dilemma"），第86—98页。

[31] 伊懋可，《中国历史的模式》第二部分第十章考查了水路运输的变革。

[32] 关于运河，参见熊存瑞（Xiong）的《隋炀帝》（*Emperor Yang of*

the Sui Dynasty），第86—93页；芮沃寿（Wright），《隋朝》（*The Sui Dynasty*），第177—181页。关于粮仓，参见熊存瑞的《隋炀帝》，第175—180页。

[33] 伊懋可，《大象的退却》，第120、130—136、140、437页。

[34] 引用自伊懋可，《中国的历史模式》，第136—137页。关于大量应用中的数量惊人的小船可以从不同史料中关于8世纪时被大火和风暴毁坏的船只数量的记载中得到证实。关于船只数量和速度，参见查尔斯·本的《中国的黄金时代》第164—165页。

[35] 崔瑞德，《晚唐的商人、贸易和政府》（“Merchant，Trade，and Government in Late T’ang”），第81—87页；伊懋可，《中国历史的模式》，第136页。

[36] 史念海，《唐代历史地理研究》，第313—341页。涉及通过扬州的各种道路的诗歌和历史，参见317页。

[37] 陆威仪，《空间的构建》（*The Construction of Space*），第247—273页；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第119—121页。

[38] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第220页。

[39] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第109—114页。引文出自第110—111页。

[40] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第114—119页。引文出自第118—119页。

[41] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第141—149页；陆威仪，《空间的构建》，第四、五章。

[42] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第141—149页；陆威仪，《空间的构建》，第四、五章。

第2章 从开国到内乱

[1] 罗吉伟（Rouzer），《书写他人的梦：温庭筠的诗歌》（*Writing Another’s Dream:The Poetry of Wen Tingyun*），第123——128页。第四章讨论温庭筠的诗歌史。关于李商隐的类似题材的诗歌，参见宇文所安（Owen），《中国文学选集》（*An Anthology of Chinese Literature*），第515—517页；宇文所安，《晚唐：9世纪中叶的中国诗歌》（*The Late*

Tang: Chinese Poetry of the Mid-Ninth Century），第427—430页。

[2] 关于项羽返回楚国的决定，参见陆威仪，《早期中国的空间构建》，第176页；陆威仪，《早期中华帝国：秦汉》（*The Early Chinese Empires: Qin and Han*），第19、60—61页。关于隋炀帝南巡决策，以及关中地区对李渊起兵成功的决定性作用，参见陈寅恪，《唐代政治史述论稿》，第201页。

[3] 英文论述见宾板桥（Bingham），《唐朝的建立》（*The Founding of the T'ang Dynasty*）；葛德威，《中世纪中国的战争》，第八章；萨默斯，《唐帝国建构的时间、空间与结构》；魏侯玮（Wechsler），《唐朝的建立》（“The Founding of the T'ang Dynasty”）；魏侯玮，《唐太宗统治的加强》[“T'ai-tsung（reign 626-649）the Consolidator”]。

[4] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第162—165页。

[5] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第165—178页。关于预兆和仪式，参见魏侯玮，《天子之镜》（*Mirror to the Son of Heaven*），第31—32页；魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》（*Offerings on Jade and Silk*），第三章。关于对道教的支持，参见柏夷（Bockenkamp），《周而复始：道教的劫运历史观和唐朝的建立》（“Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty”）；法索（Seidel），《早期道教信仰中的完美统治者的形象》（“The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism”）。

[6] 萨默斯，《唐帝国建构的时间、空间与结构》，第374—378页。

[7] 魏侯玮，《唐朝的建立》，第168—181页。

[8] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第185—188页；魏侯玮，《唐朝的建立》，第181—182、220—224页。

[9] 魏侯玮，《唐太宗》（“T'ai-tsung”），第189—200、231—235页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第195—201页。

[10] 萨默斯，《唐帝国建构的时间、空间与结构》，第380—389页。也见葛德威，《中世纪中国的战争》，第190—191页；魏侯玮，《唐太宗》，第208—210页。关于唐初朝廷以地区为基础的派别纷争的论文，参见陈寅恪，《唐代政治史史述论稿》，第170页；谷霁光，《安史乱前之河北道》。

[11] 崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》（“Kao-tsung and the

Empress Wu”），第273—287页。

[12] 崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》（“Kao-tsung and the Empress Wu”），第244—257页（述论武曌掌权，包括未经考辨的恐怖事迹与丑化的材料）；吉索（Guisso），《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》[“Reigns of the Empress Wu，Chung-tsung and Rui-tsung（684-712）”]，第294—300、303—304、308、315—316页（此处当代历史学家接受关于年迈的女皇和两个少年兄弟间的绯闻记载，其中讲她性欲得到满足以致长出新牙），第318—319、320页。类似的诸如“淫荡”、“有野心”、控制丈夫的记载也发生在韦后身上，她是下一位皇帝的妻子，见第322、325页。关于她统治的偏见，见吉索，《武则天与政治的合法性》（*Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation*），第二章，附录A。一个陈旧但又有可读性的历史故事，见费子智（Fitzgerald），《女皇武则天》（*The Empress Wu*）。近来的抱有同情态度的著作见丁淑芳（Dien），《小说和历史中的女皇武则天》（*Empress Wu Zetian in Fiction and in History*）。有关在政治方面的对于妇女的偏见，见杨联陞（Yang）：《国史上的女主》（“Female Rulers in Imperial China”）。

[13] 崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》，第257—258页；吉索，《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》，第291—293、307、319页。崔瑞德和吉索接受传统中国认为女性倾向于迷信的偏见，他们认为武曌迁都是因为害怕被她害死的女人的鬼魂。关于洛阳经济进步和后来唐朝政治中心的回迁，参见崔瑞德，《唐玄宗》（Hsüan-tsung），第355—356、357、388、395、397、399—400页。

[14] 吉索，《武则天与政治的合法性》，第七章。

[15] 吉索，《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》，第309—311页；崔瑞德，《唐玄宗》，第349—351页。所有自唐朝开创到武后统治结束的丞相及其任期的总表，见吉索，《武则天与政治的合法性》，附录B。关于“北门学士”，见吉索，《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》，第310—311页；崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》，第263页；吉索，《武则天与政治的合法性》，第134页。关于翰林院和玄宗时期的翰林学士，见崔瑞德，《唐玄宗》，第378，450页；毕索甫（Bischoff），《画笔的森林》（*La Foret des Pinceaux*）；丘慧芬（Chiu-Duke），《重建皇朝：陆贽的儒家实用主义与中唐之厄》（*To Rebuild the Empire: Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-T'ang Predicament*），第33—36页；池田（Ikeda），《制度的主导》（“Sei Tō no Shuken'in”）

[16] 崔瑞德，《唐玄宗》，第362—370页；吉索，《武则天与政治的合

法性》，第八章。

[17] 吉索，《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》，第321—328页；崔瑞德，《唐玄宗》，第333—345页。

[18] 这部分来自崔瑞德在《剑桥中国史》“唐玄宗”章节中的分析。

[19] 崔瑞德，《唐玄宗》，第382—395页；陈寅恪，《唐代政治史史述论稿》，第170，199—200页。

[20] 蒲立本（Pulleyblank），《安禄山叛乱的历史背景》（*The Background of the Rebellion of An Lu-shan*），第49—50页；崔瑞德，《唐玄宗》，第384—387、395、397、399—400、419—420、445、447、449、457页；崔瑞德，《唐朝的财政管理》（*Financial Administration under the T'ang Dynasty*），第12—16、27页。

[21] 有关安禄山传记的翻译，参见李德瑞（Levy），《安禄山传》（*Biography of An Lushan*）；戴何都（Des Rotours），《安禄山史》（*Histoire de Ngan Lou-chan*）。也可参见蒲立本，《安禄山叛乱的历史背景》，第二章。

[22] 蒲立本，《安禄山叛乱的历史背景》，第四和第七章（第一章描述了李林甫专权的出现，第二章描述了他与安禄山的关系）；崔瑞德，《唐玄宗》，第427—430、444—453页。

[23] 蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》（“The An Lu-shan Rebellion and the Origins of Chronic Militarism in Late T'ang China”），第40—54页；崔瑞德，《唐玄宗》，第447—461页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第216—223页。

[24] 陈寅恪，《隋唐制度渊源略论稿》。也可参见他的《论隋末唐初所谓“山东豪杰”》和《记唐代之李武韦杨婚姻集团》。

[25] 有关由一位唐军将领记载的远征军的组织和指挥的唐代文本，参见葛德威，《中世纪中国的战争》，第192—195页。

[26] 吉索，《武则天、唐中宗与唐睿宗的统治》，第313—318页；崔瑞德，《唐玄宗》，第362—365页。有关李林甫专权统治时期来自外部的困境，参考上书，第430—447页。关于行政单位的地理划分，参见葛德威，《中世纪中国的战争》，第190—191页。

[27] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第205—209页；崔瑞德，《唐玄

宗》，第415—418页。

[28] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第208—210、212—213页。

[29] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第210页；彼得森（Peterson），《中晚唐的朝廷和地方》（“Court and Province in Mid- and Late T’ang”），第464—468页。

[30] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第211页；崔瑞德，《唐玄宗》，第366—369页。

[31] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第211—212页；崔瑞德，《唐玄宗》，第369—370页。

[32] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》（*The Aristocratic Families of Early Imperial China*）；姜士彬（Johnson），《中世纪中国的寡头政治》（*The Medieval Chinese Oligarchy*）。这些著作的书目包括中国和日本的主要早期著作，也可参见陆威仪，《分裂的帝国：南北朝》（*China Between Empires*：*The Northern and Southern Dynasties*），第二章；崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》（“Composition of the T'ang Ruling Class”），第83—85页。

[33] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》。关于沈括研究的译本，参见第54—56页，也见第76页。

[34] 魏侯玮，《唐太宗》，第212—213页；崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》，第260—261页；崔瑞德，《唐玄宗》，第382—383页；崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第62—66、73页。

[35] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第67—68、73—74页。

[36] 姜士彬的翻译和详细的介绍，《唐律》（*The T’ang Code*），第一卷“基本原则和唐律”（*General Principles and The Tang Code*）；第二卷“特别条款”（*Specific Articles*）。因为唐朝法令提供了早期日本国家的法律范式，日本学者特别积极地研究唐代法律。部分重要著作在姜士彬译著第一卷参考书目中列出。

[37] 韩森（Hansen），《传统中国日常生活中的协商：中世纪契约研究》（*Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts*，*600-1400*），第二至第三章。也可参见姜士彬，《唐律》，第二卷，第464—466页。

[38] 芮沃寿，《隋朝》，第103—106页；《隋朝》，第五章，特别是第116—119页。

[39] 法律之下的所有层级的法条只保存在日本人模仿唐朝的法典中。参见崔瑞德，《发现于敦煌的有关唐代水路部门条例的碎片》（“The Fragement of the T’ang Ordinances of the Department of Waterways Discovered at Tun-huang”）；崔瑞德，《敦煌碎片中关于唐律的记载》（“A Note on the Tunhuang Fragments of the T’ang Regulations”）；井上光贞（Inoue），《日本的律令体系》（“The Ritsuryō System in Japan”）。

[40] 魏侯玮，《唐朝的建立》，第178—179页；魏侯玮，《唐太宗》，第206—207页；崔瑞德、魏侯玮，《唐高宗和武则天》，第273—274页；崔瑞德，《唐玄宗》，第354—355、414—415页。有关描述宫廷诉讼的法律案例的早期收集，参见高罗佩（Van Gulik），《棠阴比事》（T’ang-yin-pi-shih: Parallel Cases from under the Pear-tree）。一个关于定案的例子，可见沃克（Wallacker）的《作为法学家的诗人：白居易和一个杀人夫妻的案例》（“The Poet as Jurist: Po Chü-I and a Case of Conjugal Homicide”）。

[41] 姜士彬，《唐律》，第一卷，第14—17页；马伯良（McKnight），《慈悲的性质》（*The Quality of Mercy*），第三章。

[42] 姜士彬，《唐律》，第一卷，第17—21页。关于偷窃，见《唐律》，第二卷，第6页，条款270—280。

[43] 姜士彬，《唐律》，第一卷，第23—29页。

[44] 唐律中的等级制度，参见姜士彬，《唐律》，第二卷，第9—11页。

[45] 姜士彬，《唐律》，第二卷，第4页。

[46] 戴何都，《官员律和军事律·新唐史》[*De La Nouvelle Historie des T’ang*（*chap. XLVI-L*）]。

[47] 关于唐代以前的政体，参见孔为廉（Crowell），《中国早期的政府土地政策和制度》（“Government Land Policies and Systems in Early Imperial China”），第303—308页；熊存瑞，《隋炀帝》，第180—182页；芮沃寿，《隋朝》，第93—96页。关于唐代的系统，参见熊存瑞，《唐代中国的土地所有制》（“The Land- tenure System of Tang China”）。

[48] 崔瑞德，《唐代的财政管理》（*Financial Administration under the T'ang Dynasty*），第1—11页；崔瑞德，《导言》（“Introduction”），第24—28页；崔瑞德，《唐代国家所有的土地》（“Lands under State Cultivation during the T'ang Dynasty”）。

[49] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第24—26页。

[50] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第2—34页。

[51] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第16—23页

第3章 藩镇与专使

[1] 彼得森，《仆固怀恩与唐朝廷》（“P'u-ku Huai-en and the T'ang Court”）；彼得森，《朝廷和地方》（“Court and Province”），第474—486、490—491页；达尔比（Dalby），《晚唐的宫廷政治》（“Court Politics in Late T'ang Times”），第561—567、569—570页。关于仆固怀恩的外交角色，参见彼得森，《朝廷和地方》，第483页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第567页。

[2] 马克拉斯（Mackerras），《回鹘人》（“The Uighurs”）；马克拉斯，《唐代历史记载中的回鹘帝国》（*The Uighur Empire According to the Tang Dynastic Histories*）；魏义天（de la Vaiss è re），《粟特商人》（*Sogdian Traders*），第215—225、306—309页；彼得森（Peterson），《朝廷和地方》（“Court and Province”），第480、483—484页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第221—222、227—228页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第569、677—678页（关于吐蕃占据唐牧场和唐依赖回鹘的马匹交易）。

[3] 蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第45、55页；葛德威，《中世纪中国的战争》（*Medieval Chinese Warfare*），第222、229页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第566—567页。

[4] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第567—568页；蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第47—50页；彼得森，《朝廷和地方》，第484—485、493—494页。

[5] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第571—574、576、578—579页；彼得森，《朝廷和地方》，第512—514页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第233、243页。

[6] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第574—576页；崔瑞德，《唐代的财政管理》，第三章、第六章；崔瑞德，《安禄山叛乱后的盐业长官》（“The Salt Commissioners after the Rebellion of An Lu-shan”）。

[7] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第二章，特别是第34—48、157—164页；彼得森，《朝廷地方》，第498—500页。

[8] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第582—586页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第235—236；彼得森，《朝廷和地方》，第500—507页。关于陆贽的经历，见崔瑞德，《陆贽（750—805）：皇家顾问和朝廷官员》[“Lu Chih（754-805）: Imperial Adviser and Court Official”]；丘慧芬（Chiu-Duke），《重建帝国：陆贽的儒家实用主义与中唐之厄》（*To Rebuild the Empire: Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-T'ang Predicament*）；麦大维（McMullen），《唐代中国的国家与学者》（*'State and Scholars in Tang China*），第239—243页。

[9] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第586—589、598—599页；彼得森，《朝廷和地方》，第512—514页。

[10] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第586—589、594—598页；丘慧芬，《重建皇朝——陆贽的儒家实用主义与中唐之厄》，第34—61页。

[11] 彼得森，《朝廷和地方》，第509、511—512页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第593、594、600—601、633页；彼得森，《重建完成：宪宗和藩镇》（“Restoration Completed: Emperor Hsien- tsung and the Provinces”），第153—154页；萨默斯，《唐代的终结》（“The End of the T'ang”），第687、703、754页。

[12] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第607—611页。

[13] 彼得森，《朝廷和地方》，第522—535页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第611—616页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第326—328页；彼得森，《重建完成：宪宗和藩镇》；彼得森，《地方势力反抗中央政权》（“Regional Defense against the Central Power”）。

[14] 彼得森，《朝廷和地方》，第499、526—555页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第616—619页。

[15] 彼得森，《朝廷和地方》，第535—537、554—555页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第619—620页。

[16] 彼得森，《朝廷和地方》，第535、544—545页；达尔比：《晚唐的

宫廷政治》，第623、633—636页。

[17] 彼得森，《朝廷和地方》，第538—541、547—552页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第636—638页；赖肖尔（Reischauer），《圆仁大唐旅行记》（*'Ernins Travels in T'ang China*），第七章，特别是第270—271页；圆仁（Ennin），《圆仁日记》（*Ennin's Diary*），845年，第11—3页。

[18] 这个题材在所有关于这一时期的中国记述中占主要地位。英文著作方面，参见达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第639—654页；梅维恒（Mair），《唐朝卷轴介绍》（“Scroll Presentation in the T'ang Dynasty”）。

[19] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第640—641页。关于考试和座主门生关系，参见何汉心（Herbert），《检查诚实，评价能力》（*Examine the Honest*，*Appraise the Albe*），第27—31、91—106页；麦大维（McMullen），《唐代中国的国家与学者》（*State and Scholars in T'ang China*），第61—66页。

[20] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第645—654页。

[21] 莫欧礼（Moore），《唐代铨选之仪》（*Rituals of Recruitment in T'ang China*），第91—100、141—149、161—163、181—182、198—218页；莫欧礼，《感谢的仪式》（“The Ceremony of Gratitude”），第211—212、220—236页；戴何都，《考试条例》（*La Traitè Des Examens*），第198—205页。有关碗和长袍的象征手法，参见柯嘉豪（Kieschnick），《佛教对中国物质文化的影响》（*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*），第103—112页。

[22] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第654—659页。

[23] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第659—669页。关于武宗灭佛，参见陈观胜（Ch'en），《会昌灭佛之经济背景》（“The Economic Background of the Hui'ch'ang Suppression of Buddhism”）；陈观胜，《佛教在中国》（*Buddhism in China*），第226—233页；温士敦（Weinstein），《唐代佛教》（*Buddhism Under the T'ang*），第114-136页。

[24] 萨默斯，《唐代的终结》，第684—692、729页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第241—242页。

[25] 萨默斯，《唐代的终结》，第695—700、727—750、756—762页；叶山（Yates），《浣纱集》（*Washing Silk*），第108—122页。也可参见葛德威，《中世纪中国的战争》，第242—243页；王赓武（Wang），《唐代政治中的长江中游》（“The Middle Yangtse in T'ang Politics”），第220—226页。

[26] 萨默斯，《唐代的终结》，第720—726页；彼得森，《朝廷和地方》，第543、559—560页。

[27] 萨默斯，《唐代的终结》，第702—712、714—717、730—741、744—745、748—750、754—755页。关于晚唐朝廷和将领之间的猜忌，参见蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第54—60页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第233—234页；王赓武，《五代时期北方中国的权力结构》（*The Structure of Power in North China During the Five Dynasties*），第17—19页。

[28] 关于晚唐统治者的颠沛流离的生活，参见萨默斯，《唐代的终结》，第748—750、754—755、766—781页；叶山，《浣纱集》，第17—35页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第242—244页。

[29] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》（“Varied Patterns of Provincial Autonomy”），第91—93页。

[30] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》（“Varied Patterns of Provincial Autonomy”），第94—95页。

[31] 蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第53—56页。

[32] 萨默斯，《唐代的终结》，第762—781页。

[33] 崔瑞德，《晚唐的藩镇自治和中央财政》（“Provincial Autonomy and Central Finance in Late T’ang”）；崔瑞德，《地方自治的不同模式》，第98—99页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第229—230页。

[34] 蒲立本，《安禄山叛乱的历史背景》，第六章；蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第50—53页；陈寅恪，《唐代政治史述论稿》，第170—172、178—200页；史念海，《唐代历史地理研究》，第468—495页。

[35] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》，第99—100页；史念海，《黄土高原》，第548—579页；彼得森，《朝廷和地方》，第494—495页。

[36] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》，第100—101页。关于长江中下游的区别，参见王赓武，《唐代政治中的长江中游》，第194—195、203—204、208—220页。

[37] 彼得森，《朝廷和地方》，第497—500、509—510、516—521页；王赓武，《五代时期北方中国的权力结构》，第14—16页。关于忠诚于皇室的地方不上缴赋税的内容，参见布目潮沨（Nunome），《中国历史》（*Chūgoku no rekishi*），第333—334页。

[38] 彼得森，《朝廷和地方》，第514—516、540—543、552页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第231—233、238—241、244页。

[39] 布目潮沨，《中国历史》，第324—332页。也可参见麦大维，《太极功和唐对于军事的态度》（“The Cult of Ch’i T'ai-kung and T’ang Attitudes to the Military”）。

[40] 王赓武，《五代时期中国北方的权力结构》，第51—54、65—72、77、94—97、101—104、143—148、158—164、169—171、187—188、205—207页；龙沛（Lorge），《中国现代早期的战争、政治和社会》（*War，Politics and Society in Early Modern China*），第一章；戴仁柱（Davis），《宋代的朝廷与家族》（*Court and Family in Sung China*），第8—9页；沃西（Worthy），《宋朝的建立》（“The Founding of Sung China”）。

[41] 布目潮沨，《中国历史》，第414—422页；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第155、158页。

[42] 彼得森，《朝廷和地方》，第515—516页；达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第593页；萨默斯，《唐代的终结》，第69、729、750—754页。

[43] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第三章。

[44] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第31—32、34、38、40、44—45、52、58、62—65、118、122页。

[45] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第49—62页。

[46] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第六章，特别是第109—123页；崔瑞德，《安禄山叛乱后的盐业长官》。

[47] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》，第103—105页。

[48] 郝若贝（Hartwell），《南宋的财政知识、科举和经济政策的表述》（“Financial Expertise，Examinations，and Formulation of Economic Policy in Northern Sung China”）；郝若贝，《750—1550年中国的人口、政治和社会变革》（“Demographic，Political，and Social Transformations of China，750-1550”），第365—426页。

[49] 崔瑞德，《地方自治的不同模式》，第118—123页。

[50] 达尔比，《晚唐的宫廷政治》，第571页；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第95页；《文苑英华》，卷四九，第2500页。

第4章 城市生活

[1] 关于城市建筑的基本原则，以及在经典文献和风水之间的紧张关系，参见熊存瑞，《隋唐长安》（*Sui-Tang Chang'an*），第二章。关于汉长安城建筑不完全符合经典，参见陆威仪，《早期中华帝国：秦与汉》，第二章，第二部分。

[2] 关于主要的具有象征意义的和意识形态的场所以及城市结构，参见王才强（Kiang），《贵族与官僚之城》（*Cities of Aristocrats and Bureaucrats*），第2—5页。这一建筑理念表现已逝的过去开始在6世纪作为不令人满意的现实的替代品，当时南梁和北周倾向于把《周礼》作为强国模式。见斯科特·皮尔斯（Pearce），《形式与内容：6世纪中国的复古改革》（“Form and Matter: Archaizing Reform in Sixth-Century China”）。

[3] 关于诗文的翻译和对它们存在的问题的评论，见宇文所安，《初唐的诗歌》（“The Poetry of the Early T'ang”），第54—56页。

[4] 史念海，《中国古都和文化》，第451—453页；查尔斯·本：《中国的黄金时代》（China's Golden Age），第50页；芮沃寿，《隋朝》（*The Sui Dynasty*），第79—80页。

[5] 至于宫城和皇城的详细材料，见熊存瑞，《隋唐长安》，第三和五章；托马斯·蒂洛（Thilo），《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》（*Chang'an: Metropole Ostasiens und Weltstadt*），第一卷，第三和第四章。

[6] 王才强，《贵族与官僚之城》，第53页，注释20。实际上，损坏皇城城墙会被判处三年监禁。9世纪阿拉伯观光者描述了官员与百姓的严格区别，参见上书，第1页。

[7] 王才强，《贵族与官僚之城》，第17—18页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第48—50页；史念海，《中国古都和文化》，第454—458页。

[8] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第一卷，第107—112页；熊存瑞，《隋唐长安》，第208—210页；王才强，《贵族与官僚之城》，第39—40页。

[9] 王才强，《贵族与官僚之城》，第23—25页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第51页；史念海，《中国古都和文化》，第458—468页。

[10] 熊存瑞，《隋唐长安》，第211—214页；王才强，《贵族与官僚之城》，第25—27页；史念海，《中国古都和文化》，第468—480页。

[11] 查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第51—52页；熊存瑞，《隋唐长安》，第217—233页，地图8.2；托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第130—139、258—260页。

[12] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第一卷，第210—211页；第二卷，第73—75、80—84、86—88页。班茂森，《唐代中国的族群认同》，第175—176页。

[13] 查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第52页。

[14] 熊存瑞，《隋唐长安》，第九章，地图9.1；托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第305—363页；史念海，《中国古都和文化》，第480—490页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第59—64页；孔丽维（Kohn），《中古道教的道观生活》（*Monastic Life in Medieval Daoism*），第66—67页。关于唐代成为道姑的公主，见查尔斯·本，《洞玄授度》（*The Cavern-Mystery Transmission*）。

[15] 宇文所安，《盛唐诗》（*The Great Age of Chinese Poetry*），第178页。

[16] 熊存瑞，《隋唐长安》，第六章；托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第293—305页。关于唐代的仪式，参见魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》；麦大维，《官僚与宇宙论：唐代中国的仪式规范》（“Bureaucrats and Cosmology: The ritual code of T’ang China”）。

[17] 熊存瑞，《隋唐长安》，第七章；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第53—58页；王才强，《贵族与官僚之城》，第19—23页；托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第260—280页。

[18] 虽然一些现代学者努力把这些巷道和后来的贸易协会或是行会等同起来，有证据表明它们只是简单地按行排列的店铺。关于这些排列整齐的店铺在早期帝国市场中的重要性，见陆威仪，《早期中华帝国：秦汉》，第三章。对其在隋唐地位的评估，见熊存瑞，《隋唐长安》，第174—179页；加藤繁（Katō）：《论中国商人行会》（“On the Hang or Association of Merchants in China”）。

[19] 熊存瑞，《隋唐长安》，第166—168页。第168页有一个表格显示了市场存在的年份。

[20] 熊存瑞，《隋唐长安》，第183—192页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第56—57页。

[21] 引自宾板桥，《唐朝的建立》，第14页。

[22] 王才强，《贵族与官僚之城》，第29—33页，熊存瑞，《隋炀帝》，第四章；史念海，《中国古都和文化》，第493—539页。关于市场的差别，参见史念海，《中国古都和文化》第507—509页。

[23] 23.提供汉朝长安和洛阳的花街柳巷名字的相关文献，参见马瑞志（Mather），《诗人沈约》（*The Poet Shen Yüeh*），第81页。

[24] 《北里志》有两种翻译：李瑞德，《妓院的记载》（“Records of the Gay Quarters”）；戴何都，《唐末的妓女》（*Courtisanes Chinoises à la fin des T’ang*）。后者注释更好、更精确。关于相关文献和这一群体的编年资料，见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第64—67页；罗吉伟，《被叙述的妇女》（*Articulated Ladies*），第七章；熊存瑞，《唐朝长安的歌妓》（“Ji-Entertainers in Tang Chang’an”），第152—160页；李瑞德，《长安的妓院》，托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第七卷，第67—71页。

[25] 里德（Reed），《一部唐代杂记》（*A Tang Miscellany*），第110页。关于鱼玄机，参见伊维德、管佩达（Idema and Grant），《彤管：中国帝制时代妇女作品选》，（*The Red Brush*），第189—195页；高罗佩，《古代中国的性生活》（*Sexual Life in Ancient China*），第172—175页。

[26] 杜德桥（Dudbridge），《李娃的故事》（*The Tale of Li Wa*）；罗吉伟，《被叙述的妇女》，第240—247页；《李娃传记》（*Notes sur le Li-wa-tchouan*）。

[27] 引自罗吉伟，《被叙述的妇女》，第271—273页。关于唐代的诗歌配乐，参见罗吉伟，《创作另一个梦》（*Writing Another's Dream*），第二章。

[28] 罗吉伟，《被叙述的妇女》，第243、263页；莫欧礼，《唐代铨选之仪》，第七章。关于杏园，参见第254、259、263—265页。

[29] 引自罗吉伟，《被叙述的妇女》，第274页。

[30] 莫欧礼，《唐代铨选之仪》，第252—254页。

[31] 叶山，《浣纱集》，第235页。关于描写成功的考生的类似情景，比较诗歌参见第162—163页。

[32] 罗吉伟，《被叙述的妇女》，第252—265、275—281页。

[33] 李德瑞，《白居易选集译本》（*Translations from Po Chü-yi Collected Works*），第一卷，第130页。白居易描写妓院的一部延伸性的作品，参见上书第二卷，第18—20页。

[34] 熊存瑞，《唐朝长安的歌妓》，第150—152页。关于变文中的女性表演者，参见梅维恒，《唐代变文》（*T'ang Transformation Texts*），第152—156页。关于杂技演员，参见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第159—160页。

[35] 宇文所安，《盛唐诗》，第130、301页；孙宇，《李白：新译本》（*Li Po: A New Translation*），第132、198、240—242、244、248、326页；叶山，《浣纱集》，第96、166—167页；宇文所安，《晚唐》，第241—243页（一系列关于流行色情舞蹈的诗歌），第264—266、269—270、272—277、290、293、310—311、313、321、528—529、551—552页。关于逸事，参见宇文所安，《盛唐诗》，第91—94页。

[36] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第506—509页。

[37] 古迪（Goody），《花卉的文化》（*The Culture of Flowers*），第358—359页。相关文集，参见史德（Shields），《〈花间集〉的文化背景与诗学实践》（*Crafting a Collection: The Cultural Contexts and Poetic*

Practice of the Huajian ji），关于中国花卉的情爱象征，见班宗华（Barnhart），《桃花源：中国画中的花园与花》（*Peach Blossom Spring: Gardens and Flowers in Chinese Paintings*），第84—85页。

[38] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第551页。

[39] 古迪，《花卉的文化》，第368—369页。关于牡丹热，参见薛爱华，《长安最后一年》（The Last Years of Ch'ang-an），第152页。关于牡丹绰号，见巴塞洛缪（Bartholomew），《三藩市亚洲艺术博物馆藏品之中国艺术中的植物双关意义》（“Botanical Puns in Chinese Art from the Collection of the Asian Art Museum of San Francisco”），第23一24页。

[40] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第一卷，第254页；第二卷，第551—553页。

[41] 古迪，《花卉的文化》，第386页注释149。

[42] 托马斯·蒂洛，《长安：中古的东亚大都市和世界性的城市（583—904）》，第二卷，第258页；陈育诗（Chen），《中国传统散文中的形象和思想》（*Images and Ideas in Chinese Classical Prose*），第99页。

[43] 古迪，《花卉的文化》，第85—386页。

[44] 市场内外贸易的区别，参见熊存瑞，《隋唐长安》，第179—192页。

[45] 崔瑞德，《唐代的市场体系》（“The Tang Market System”），第230—232页；王才强，《贵族与官僚之城》，第71页。

[46] 王才强，《贵族与官僚之城》，第72页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第48—49页。

[47] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第232—233页；王才强，《贵族与官僚之城》，第71—72页。

[48] 王才强，《贵族与官僚之城》，第72—83页；史念海，《唐代历史地理研究》，第234—249，31—318页。

[49] 赖肖尔，《圆仁日记》，第16—20、23页。杜牧、王建、李绅谈论江都的夜市和灯火，引自王才强，《贵族与官僚之城》，第82页。

[50] 史念海，《唐代历史地理研究》，第324—326页；王才强，《贵族与官僚之城》，第82页。

[51] 关于开封，参见王才强，《贵族与官僚之城》，第87—90页；史念海，《唐代历史地理研究》，第319—321页。关于成都和四川，参见史念海，《唐代历史地理研究》，第330—333页；严耕望，《唐五代时期的成都》。关于锦官城的诗歌，参见叶山，《浣纱集》，第195页。关于城市的其他诗歌，参见第227、228页。

[52] 崔瑞德，《唐代的财政管理》，第52、58、118、122—123页；崔瑞德，《晚唐的商人、贸易和政府》，第78—80页；崔瑞德，《唐代的市场体系》，第240—242页；沈丹森（Sen），《佛教、外交与贸易》（*Buddhism*，*Diplomacy*，*and Trade*），第153—154页。

[53] 侯锦郎（Hou），《中国宗教中的冥币和财库观念》（*Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion Chinoise*），第3—17页；杜德桥，《唐代的宗教体验与世俗社会》（*Religious Experience and Lay Society in T'ang China*），第54—55、94—97、99、101、106页。

[54] 伊懋可，《中国历史的模式》，第十一章。

[55] 伊懋可，《中国历史的模式》，第172—174页。

第5章 乡村社会

[1] 韩国磐：《隋唐五代史纲》，第158—161、167—169、291页；王仲荦：《隋唐五代史》，第252—254、270—272页；伊懋可：《中国历史的模式》，第61—63页。

[2] 韩国磐：《隋唐五代史纲》，第164—166页；王仲荦：《隋唐五代史》，第230、301页。

[3] 蒲立本：《安禄山叛乱的历史背景》，第29—32页。

[4] 韩国磐：《隋唐五代史纲》，第289—291页。

[5] 布目潮沨，《中国历史》，《隋唐帝国》第4章，第297—298页；薛爱华，《唐》（"Tang"），第89—90、92—93页；李约瑟、巴里·诺顿（Needham and Bray），《农业》（*Agriculture*），第461页。

[6] 谢和耐（Gernet），《中国5—10世纪的寺院经济》（*Buddhism in Chinese Society*），第142—150页；陈观胜，《佛教的中国化》（*The*

Chinese Transformation of Buddhism），第151—156页。

[7] 布目潮沨，《中国的历史》，第298—299页；谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济 》，第145—146页；韩国磐：《隋唐五代史纲》，第159、164、304页。

[8] 韩国磐，《隋唐五代史纲》，第298页。

[9] 王仲荦，《隋唐五代史》，第307—310页；伊懋可，《中国历史的模式》，第80—82页。

[10] 赖世和译，《圆仁日记》，第202—203页。

[11] 王仲荦，《隋唐五代史》，第308页。

[12] 王仲荦，《隋唐五代史》，第312页。

[13] 宇文所安：《盛唐诗》，第31—32页；宇文所安，《中国文学选集》，第392—395页。

[14] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第245—251页。

[15] 李伯重，《唐代江南农业的发展》，第95页。

[16] 伊懋可，《中国历史的模式》，第119—120页；李伯重，《唐代江南农业的发展》，第95页；李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第289—298页。

[17] 李伯重，《唐代江南农业的发展》，第50—51、90—— 93页。

[18] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第171、180—185页；伊懋可，《中国历史的模式》，第118—119页；李伯重，《唐代江南农业的发展》，第88—95页。

[19] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第111、499页。

[20] 伊懋可，《中国历史的模式》，第119页；李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第223—229、234—— 236页。

[21] 李伯重，《唐代江南农业的发展》，第89页。

[22] 伊懋可，《中国历史的模式》，第121—123页；李伯重，《唐代江南农业的发展》，第95—97页；李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第426、

465、491—495页。

[23] 伊懋可：《中国历史的模式》，第122—123页。

[24] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第109—111页。

[25] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第110—111、113—121页；伊懋可，《中国历史的模式》，第125页。

[26] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第123—126页；李伯重，《唐代江南农业的发展》，第75、85页。

[27] 李伯重，《唐代江南农业的发展》，第73—86页。

[28] 李约瑟、王铃（Needham and Wang），《中国科学技术史》，第四卷，《物理学与物理技术》，第二部分，“机械工程”（*Science and Civilisation in China*，vol.4，*Physics and Physical Technology*，pt.2:*Mechanical Engineering*），第330—362页；伊懋可，《中国历史的模式》，第126—127页。

[29] 伊懋可，《中国历史的模式》，第113—116页。

[30] 李伯重，《唐代江南农业的发展》。

[31] 伊懋可，《中国历史的模式》，第128—129页。

[32] 伊懋可，《中国历史的模式》，第131—133。

[33] 伊懋可，《中国历史的模式》，第134页，征引段落在该页。

[34] 伊懋可，《中国历史的模式》，第139—144页。

[35] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第233—234页；崔瑞德，《晚唐的商人，贸易与政府》（“Merchant, Trade and Government in Late T’ang”），第77页。

[36] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第234—237页。

[37] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第235—236页。关于市场中心的等级，见该书第一章注释1提到的施坚雅的文章。

[38] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第238—239页。

[39] 崔瑞德，《唐代的市场体系》，第240—241页。

[40] 李约瑟、黄兴宗（Needham and Huang），《中国科学技术史》，第六卷，《生物和生物技术》，第五部分，“发酵和食品科学”（*Science and Civilisation in China,* vol.6, *Biology and Biological Technology,* pt.5: *Fermentations and Food Science*），第503—519页，李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第428—429页；柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第262—265页；李约瑟、唐立（Needham and Daniels），《农业——工业：甘蔗技术》（*Agro-Industries:Sugarance Technology*），第477—478页。

[41] 柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》（*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*），第262—275页；李约瑟、黄兴宗，《发酵和食品科学》，第515页。

[42] 柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第265—266页；李约瑟、黄兴宗，《发酵和食品科学》，第515—517页。

[43] 柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第265页；王铃，《茶与中国文化》（*Tea and Chinese Culture*），第21—22页；李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第17—20页。有关大量商人专门从事茶叶贸易，参见杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》（*Religious Experience and Lay Society in T'ang China*），第88页。

[44] 李约瑟、黄兴宗，《发酵和食品科学》，第519—523、555—557页。

[45] 李约瑟、巴里·诺顿，《农业》，第426、601—602页；苏薛塔·玛祖达尔（Mazumdar），《中国的糖与社会》（*Sugar and Society in China*），第一章。中国蔗糖制造技术和历史的完整过程，参见李约瑟、唐立，《农业——工业：甘蔗技术》。

[46] 苏薛塔·玛祖达尔，《中国的糖与社会》，第20—28、123—126、193—194页。柯嘉豪，《佛教对中国物质文化的影响》，第249—262页。

第6章 外部世界

[1] 魏侯玮，《唐朝的建立：高祖》（“The Founding of the T'ang Dynasty：Kao-tsu”），第150—152页；巴菲尔德（Barfield），《危险的边疆》（*The Perilous Frontier*），第139—140、141—142页；潘一红

（Pan），《天子与天可汗》（*Son of the Heaven and Heavenly Qaghan*），第180—181、181—182页。

[2] 潘一红，《天子与天可汗》，第133—138、166、171—176页。

[3] 巴菲尔德《危险的边疆》的第132—138页叙述了第一个突厥帝国的构造，并探索了困扰它的一系列冲突。

[4] 潘一红，《天子与天可汗》，第167——I70、172—173、I76页；巴菲尔德，《危险的边疆》，第185—186页。

[5] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第186—188页。

[6] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第175—176页；巴菲尔德，《危险的边疆》，第141页。

[7] 巴菲尔德，《危险的边疆》，第139—144页；潘一红，《天子与可汗》，第181页。

[8] 引文见潘一红，《天子与天可汗》，第182页；蒲立本，《安禄山叛乱和晚唐藩镇割据的起源》，第37—38页。

[9] 潘一红，《天子与天可汗》，第180——I81、287—296页。

[10] 潘一红，《天子与天可汗》，第197—202页。

[11] 潘一红，《天子与天可汗》，第190—197页；巴菲尔德，《危险的边疆》，第145—146页；葛德威，《中世纪中国的战争》，第195页。

[12] 巴菲尔德，《危险的边疆》，第145—146页。

[13] 葛德威，《中世纪中国的战争》，第205—207页；巴菲尔德，《危险的边疆》，第147—150页；潘一红，《天子与天可汗》，第八章。

[14] 王振平（Wang），《来自神仙岛的使者》（*Ambassadors from the Islands of Immortals*），第二章；何肯（Holcombe），《东亚的起源》（*The Genesis of East Asia*），第53—60页。

[15] 潘一红，《天子与天可汗》，第六章；何肯，《东亚的起源》，第七章。

[16] 最为详细的描述见王振平，《来自神仙岛的使者》，第二章；也见何

肯，《东亚的起源》，第79—83页，第八章。

[17] 何肯，《东亚的起源》，第八章，特别是第156—164页。

[18] 查尔斯·巴克斯，《南诏国与唐代的西南边疆》，第三章，第78—81页。

[19] 何肯，《东亚的起源》，第94—108页。

[20] 何肯，《东亚的起源》，第60—77页。

[21] 何肯，《东亚的起源》，第38—52页。

[22] 潘一红，《天子与天可汗》，第六章和第八章。

[23] 白桂思，《吐蕃在中亚》（*The Tibetan Empire in Central Asia*），第二章；潘一红，《天子与天可汗》，第七章；沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第16—34页。有关玄奘对其中亚和北印度游历见闻录《大唐西域记》，可参考李荣熙（音译）的译本。

[24] 白桂思，《吐蕃在中亚》，第143—156页；潘一红，《天子与天可汗》，第九章和第十章；查尔斯·巴克斯，《南诏国与唐代的西南边疆》，第77—81页。

[25] 迈克尔·德罗姆普（Drompp）的《唐朝与回鹘帝国的崩溃》（*Tang China and the Collapse of the Uighur Empire*）提供了回纥崩溃原因及中华反应的细致研究。

[26] 白桂思，《吐蕃在中亚》，第155—158、163—172页；潘一红，《天子与天可汗》，第337—344页；查尔斯·巴克斯，《南诏国与唐代的西南边疆》，第98—100页。

[27] 查尔斯·巴克斯，《南诏国与唐代的西南边疆》，第六章。

[28] 白桂思，《吐蕃在中亚》，第三章和第五章，第87—90、93—97、147—148、152、157—163页。

[29] 迈克尔·德罗姆普，《唐朝与回鹘帝国的崩溃》，第七章；沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第二章和第三章。

[30] 薛爱华，《唐代的外来文明》（*The Golden Peaches of Samarkand*），第13—14页；沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第212—

213页。

[31] 沈丹森《佛教、外交与贸易》的第四章和第五章叙述了唐朝衰落后中印贸易的重构。

[32] 刘欣如（Liu），《古代印度和中国：公元1—600年的贸易和宗教交流》（*Ancient India and Ancient China: Trade and Religious Exchanges, AD 1-600*）；沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第37—44、102—110、160—165、169—176、185—192、203—211、237—240页。

[33] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第165—167章。有关波斯人不言而喻的财富，可见班茂森，《唐代中国的族群认同》，第20页。

[34] 薛爱华，《唐代的外来文明》，第11—17页。

[35] 李约瑟、王铃、陆学善（Needham, Wang, and Lu），《中国科学技术史》，第四卷，《物理与物理技术，民间工程学与水手》（*Science and Civilisation in China*, vol.4,*Physics and Physical Technology*, pt. 3:*Civil Engineering and Nautics*），第458—460页；胡拉尼·乔治（Hourani），《古代与中世纪早期阿拉伯在印度洋的远航》（*Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*），第88—95页。

[36] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第182—185页。

[37] 郝若贝，《对外贸易、货币政策和中国的"重商主义"》（"Foreign Trade, Monetary Policy and Chinese 'Mercantilism'"），第453—488页；柯胡（Clark），《社区、贸易和联络网：3—13世纪的福建南部地区》（*Community, Trade, and Networks: Southern Fujian Province from the Third to the Thirteenth Century*），第五和第六章。

[38] 沃勒斯坦（Wallerstein），《现代世界体系》（*The Modern World-System*），第15—17页。详细的理论见于1974年到1988年间出版的三卷。这种模式在沃勒斯坦《世界资本主义体系的兴起和未来的衰亡》（*The Rise and Future Demise of the World Capitalist System*）一书中也有阐述。第5—6页阐述了引用的定义。也见贡德·弗兰克（Frank），《白银资本：重视经济全球化中的东方》（*ReOrient: Global Economy in the Asian Age*）；弗兰克、吉利斯（Frank and Gillis），《世界体系5000年》（"The 5000-Year World System"）；阿什哈德·塞缪尔（Adshead），《唐代中国东方在世界历史中的兴起》（*T'ang China: The Rise of the East in World History*）；阿什哈德·塞缪尔，《世界历史中的中国》（*China in World History*），第二至第三章。最有用的论述是阿布-卢

格霍特（Abu-Lughod），《欧洲霸权之前》（*Before European Hegemony*）。在第十章中对中国进行了详细的讨论，这时期的世界体系及其衰落则在第二章进行了综合。一篇关注中国的优秀概要书是沈丹森的《佛教、外交与贸易》，第197—202页。

[39] 芮沃寿、崔瑞德，《序言》（“Introduction”），第1页。有关外国人在中国唐朝或者更准确地说在唐人思想中地位的最详细考察是班茂森的《唐代中国的族群认同》。

[40] 薛爱华，《唐代的外来文明》，第25—28页。

[41] 薛爱华，《唐代的外来文明》。对外国人的看法在第22—25页有概略叙述。

[42] 引自班茂森，《唐代中国的族群认同》，第86—87页。关于综合机构及其关于中国和外部世界的观念，见麦大维，《唐代的国家与学者》，第203—205页。

[43] 薛爱华，《唐代的外来文明》，第11—13页。

[44] 何肯，《东亚的起源》，第87—89、153—154、158—159页；薛爱华，《唐代的外来文明》，第14—16页。

[45] 薛爱华，《唐代的外来文明》，第17—19页；史念海，《唐代历史地理研究》，第234—249页。

[46] 查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第53—56页；薛爱华，《唐代的外来文明》，第20页；潘一红，《天子与天可汗》，第296—301页。

[47] 薛爱华，《唐代的外来文明》，第50—57页；宇文所安，《中国文学选集》，第455—456页；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第20—21页。关于中国唐代的舞蹈类型，见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第167—169页。

[48] 作为中外关系的一个方面，有关密宗及其局限性的介绍，见沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第三章。有关外国朝圣者规模及规律的最好证明是赖世和翻译的《圆仁日记》。有关来自印度的朝圣者见沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第79—86页。

[49] 有关佛教在唐代作为一种外来信仰的最透彻的讨论，见班茂森，《唐代中国的族群认同》，第三章。

[50] 引自上书，第59—60页。

[51] 引自上书，第65—66页。

[52] 贝剑铭（Benn），《为佛祖焚身》（*A Burning for the Buddha*）。

[53] 班茂森，《唐代中国的族群认同》，第72—75页；陈观胜，《佛教在中国》，第231—232页；柯嘉豪，《高僧》，第二章。关于遥远国度与神奇力量的联系，见玛丽·赫尔姆斯（Helms），《尤利西斯的航行》（*Ulysses' Sail*）和《工艺与国王的艺术》（*Craft and the Kingly Art*）。

第7章 宗族关系

[1] 伊佩霞，《妇女，婚姻和家庭》（"Women, Marriage, and the Family"），第207—210、216—221页。

[2] 芮沃寿，《隋朝》，第59、64—65、67、71—73、80—81、157—158页；熊存瑞，《隋炀帝》，第22、164页；董杰文，《致父权家长们的寓言》（*Fables for the Patriarchs*），第69、97—98页。

[3] 芮沃寿，《隋朝》，第158、163页；熊存瑞，《隋炀帝》，第18—19、23、26、255页。

[4] 董杰文，《致父权家长们的寓言》，第59页。

[5] 吉索，《武则天、唐中宗和唐睿宗的统治》，第326—328页。

[6] 罗吉伟，《被叙述的妇女》第五章，特别是第180—200页。

[7] 董杰文，《致父权家长们的寓言》，第二章"公主们的命运"（"Fate of the Imperial Daughters"）。太和公主的全部历史在迈克尔·德罗姆普《唐朝与回鹘帝国的崩溃》的记述和描述中被重构，相关内容在索引词条中的第362页。

[8] 董杰文，《致父权家长们的寓言》，第46—50页。

[9] 颜之推，《颜氏家训》，第20页。

[10] 伊佩霞，《6—13世纪婚姻中财产方面的转变》（"Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century"），第98—102页。

[11] 白居易，《长恨歌》，见王国斌（Wang）编，《中国思想与文化中

的妇女形象》（“Images of Women in Chinese Thought and Culture”），第424页。

[12] 伊佩霞，《6—13世纪婚姻中财产方面的转变》，第112—123页；董杰文，《致父权家长们的寓言》，第14、22、20页。

[13] 一个有用的考察是克雷斯基·派翠克（Karetzky），《唐代宫廷艺术》（*Court Art of the Tang*）。见例证11—14、26—28、39、43、45—46、70—71、81、85、90、93、96—98、107；董杰文，《致父权家长们的寓言》，封面，第20—21、27、74、85、128、142页。

[14] 宋若莘、宋若昭，《女论语》，见王国斌编，《中国思想与文化中的妇女形象》，第327—340页。该段落引自第333页。班昭作品的译文，见王国斌编，《中国思想与文化中的妇女形象》，第177—188页。关于《女孝经》的部分翻译，见伊佩霞，《郑氏的〈女孝经〉》（730），也见董杰文（Tung），《致父权家长们的寓言》，第91—94页。

[15] 宇文所安，《中国“中古”的终结》（*The End of the Chinese “Middle Ages”*），第130—138页。

[16] 伊佩霞，《中国宋代的妾》（“Concubines in Sung China”）；伊佩霞，《内闱》（*The Inner Quarters*），第十二章。

[17] 梅维恒，《敦煌通俗叙事文学作品》（*Tun- huang Popular Narratives*），第96、97页。

[18] 董杰文，《致父权家长们的寓言》，第94—97、229页注释22。

[19] 关于对仪式的批评，见伊佩霞，《中国宋代的妾》，第40—44页。唐代妾的法律地位，见《中国宋代的妾》，第44—46页。关于与妾相关的所有法律条文的译文，见列举在姜士彬翻译的《唐律》第二卷《特别条款》（*Specific Articles*）第584页的词条。

[20] 伊佩霞，《中国宋代的妾》，第52—61页。

[21] 伊佩霞，《中国宋代的妾》，第45、60—61页。

[22] 董杰文《致父权家长们的寓言》第三章、第四章中对这些女性一起进行了考察。

[23] 芮沃寿，《隋朝》，第157页。

[24] 有关中国文学中的泼妇，见吴燕娜（Wu），《中国的悍妇》（*The Chinese Virago*），与唐代相关的，见第30、33、41、43、57—59、61、70—79、82—86、89—91页；也见董杰文，《致父权家长们的寓言》，第10、48、93—99、105、108、143、144、215页；查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第248页。

[25] 均引自董杰文，《致父权家长们的寓言》，第98页。

[26] 伊佩霞，《宗族发展的早期阶段》，第21页，包括引用。有关唐代节日的概况，见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第149—154页。

[27] 姜士彬，《中古中国的寡头政治》，第97页。

[28] 太史文（Teiser），《幽灵的节日》（*The Ghost Festival*），第48—56页。关于故事的神话背景，见第113—139页。

[29] 太史文，《幽灵的节日》，第87—91页。全部译文见梅维恒，《敦煌通俗叙事文学作品》，第87—121页。

[30] 梅维恒，《敦煌通俗叙事文学作品》。梅维恒《唐变文》描述了其体裁、起源及公共演出情况。

[31] 这个故事中的母子关系，见太史文，《幽灵的节日》，第130—134页，第七章。关于后期的演变，见寇爱伦（Cole），《中国佛教中的母与子》（*Mothers and Sons in Chinese Buddhism*）；黎惠伦（Lai），《天上的父亲和地狱里的母亲：目连母亲在性别政治中的创造和转变》（“Father in Heaven, Mother in Hell: Gender Politics in the Creation and Transformation of Mulian’s Mother”）。关于目连在当代道教仪式中的形象，见劳格文（Lagerwey），《中国社会和历史上的道教仪式》（*Taoist ritual in Chinese Society and History*），第十三章“地狱里的攻击”（“The Attack on Hell”）。故事中的地狱访问仪式，见埃亨·艾米丽（Ahern），《中国乡村的死亡崇拜》（*The Cult of the Dead in a Chinese Village*），第228—244页。有关仪式的表演，见姜士彬编，《戏曲仪式与戏曲式的仪式：中国通俗文化中的“目连救母”》（*Ritual Opera, Operatic Ritual: “Mu-lien Rescues his Mother” in Chinese Popular Culture*）；姜士彬，《目连宝卷》（“Mu-lien in Pao-chuan”）。

[32] 梅维恒，《敦煌通俗叙事文学作品》，第93页。其他有关传统祖先祭祀无效的段落在第95—96、97、109、110、111（给予祖先的祭品有杀牲之罪）、116页。第102页的一段甚至坚持认为由于没有僧侣集体干预，佛教在鬼节之外挽救父母的作用有限。

[33] 唐代葬仪及有关来生的想法，见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第十二章。

[34] 太史文，《十王经》（*The Scripture on the Ten Kings*），第十六章；杜德桥，《唐代的宗教体验与世俗社会》，第51—52、69页。

[35] 太史文，《炼狱的成长》（“The Growth of purgatory”），第115、117—118、121—122、128—132页。第125—128页列举了从宋朝到元朝的证据。

[36] 侯锦郎，《中国宗教中的冥币和财库观念》，第5—6、130页。也见包筠雅（Brokaw），《功过格明清社会的道德秩序》（*The Ledgers of Merit and Demerit*）。

[37] 杜德桥，《唐代的宗教体验与世俗社会》，第104—116、154—160页；高罗佩，《古代中国的性生活》，第208—210页。

[38] 杜德桥，《唐代的宗教体验与世俗社会》，第161—173页。第165—166页的注释列举了后来时期的主要习俗研究。也见查尔斯·本，《中国的黄金时代》，第244页。第243—248页描述了唐代中国的婚姻。

[39] 除了先前的注释，见杜德桥《刘毅传及其同类故事》（“The Tale of Liu Yi and Its Analogues”）中关于这两类故事之间的联系。通过侍奉神或者与狐仙发生性关系而致富的类似方法，见《柳毅传及其同类故事》，第65页；沈既济，《任氏传》，见宇文所安编，《中国文学选集》，第523—524页。

[40] 崔瑞德，《隋朝》，第100—104页；伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》（*The Aristocratic Families of Early Imperial China*），第81—83页。

[41] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第55—81页；陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819）》，第33—40页；丘慧芬，《重建帝国》，第一章，特别是第20页。

[42] 姜士彬，《一个大族的末年：晚唐宋初的赵郡李氏》（“The Last Years of a Great Clan”），第18—20、32—40、47、98—100页。

[43] 伊佩霞，《早期中华帝国的贵族家庭：博陵崔氏个案研究》，第85—88页。

[44] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第50—51页。

[45] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第61—62、69—76页。

[46] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第62—63页；池田，《唐代贵族的衰落》，第36—38页。

[47] 崔瑞德，《唐代统治阶层的组成》，第63—67页；池田，《唐代贵族的衰落》，第40—42页。

[48] 关于家谱中种族的作用，见班茂森，《唐代中国的族群认同》，第150—156页。

[49] 陆威仪，《空间的构建》，第296—300页。

[50] 池田，《唐代贵族的衰落》，第44—49页。

[51] 池田，《唐代贵族的衰落》，第102页；姜士彬，《中古中国的寡头政治》，第134、136、138、139、140页。

[52] 有关唐代教育，见麦大维，《唐代的国家与学者》，第一章。关于首都教育的优势，见第35—43页。

[53] 莫欧礼《唐代铨选之仪》第三章详细说明了这个问题，并追溯了唐朝后半期地方考试的初步发展。

[54] 关于“科举社会”的创立及构成的程序，见莫欧礼，《唐代铨选之仪》。

[55] 关于“科举社会”的创立及构成的程序，见莫欧礼，《唐代铨选之仪》，第139—152、160页。

[56] 关于“科举社会”的创立及构成的程序，见莫欧礼，《唐代铨选之仪》，第13—18、153页；麦大维，《唐代的国家与学者》，第39—40、206—210、213—217、229—232、241—244页。

[57] 关于文学创作在唐朝精英中扮演之关键角色，见麦大维，《唐代的国家与学者》，第六章。有关“南方”模式在唐朝廷的扩展，并且整个扩散到社会以及朝廷里文学称颂的重要性，见第212—217、223—227页。

[58] 莫欧礼，《唐代铨选之仪》，第22—23页。

[59] 姜士彬，《一个大族的末年：晚唐宋初的赵郡李氏》，第96—101页。将地方基础与在朝廷任官相结合的关键作用，使得精英们能够在王朝

崩溃后生存下来，有关这个问题可见陆威仪，《早期中国的写作和权威》（*Writing and Authority*）的“结论”（“Conclusion”）。

第8章 宗教

[1] 山田利明（Yamada），《灵宝派》（“The Lingbao School”），第230—238页；孔丽维，《北天师》（“The Northern Celestial Masters”），第297页。

[2] 柯克兰（Kirkland），《道教》（*Taoism*）；贺碧来（Robinet），《道教：一个宗教的成长》（*Taoism:Growth of a Religion*），第194—211页。

[3] 关于道教与唐朝建立的联系，见柏夷（Bokenkamp），《周而复始：道教的天启的历史观和唐朝的建立》；柯克兰，《道教》，第152—153页；孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》[“Daoism in the Tang（618—907）”]，第340—342页；常志静（Reiter），《初唐时期道士的愿望和准则》（*The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*），第一部分。

[4] 孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第341—342页；柯克兰，《唐代道教的各个方面》（“Dimensions of T'ang Taoism”），第86—88页；柯克兰，《道教》，第153—154页；孔丽维，《道教之神》（*God of the Dao*），第22—23、311—328页。

[5] 蒂莫西·巴瑞特（Barrett），《唐代道教》（*Taoist under the T'ang*），第29—45页；孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第342—345页；陈观胜，《佛教的中国化》，第95—102页。

[6] 柯克兰，《道教》，第158—159页；孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第342—343页；柯克兰，《奇术的故事：唐代有关奇人叶法善的记述》（“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of the Wonder-Worker Yeh Fa-shan”）。

[7] 有关玄宗的道教政策，见查尔斯·本，《唐玄宗统治时期作为思想体系的道教》（“Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung”）；查尔斯·本，《唐玄宗时期道教思想体系中的宗教方面》（“Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology”）。也见孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第345—348、369—370页；柯克兰，《道教》，第156—158页。有关司马承祯的思想，见孔丽维，《七步得道：司马承祯的“坐忘论”》（*Seven Steps to the Tao:Sima*

Chengzhen's "Zuowang Lun"）。有关盛唐的道士，见柯克兰，《盛唐的道士》（"Taoists of the High T'ang"）。有关金录斋的仪式，见查尔斯·本，《出家和斋的仪式》（"Ordinations and Zhai Rituals"），第310—311、320—321页。

[8] 孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第349页；陈垣等编，《道家金石录》，第186—192页。关于青羊宫和老子与尹喜传说的关系，见孔丽维，《道教之神》，第255—289页。

[9] 中国唐代道教诗歌是薛爱华许多作品的主题，见《时间之海上蜃景：曹唐的游仙诗》（*Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang*）；《道诗：关于道教女仙的神圣之爱的诗篇》（"The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses"）；《吴筠的步虚词》（"Wu Yun's 'Cantos on Pacing the Void"）；《吴筠的仙游诗》（"Wu Yun's Stanzas on'Saunters in Sylphdom'"）；《唐代的茅山》（*Mao Shan in Tang Times*）。

[10] 孔丽维、柯克兰，《唐代道教（618—907）》，第348—351、373—375页。有关道教奇迹的集子，见傅飞岚（Verellen），《道教灵验记》（"Evidential Miracles in Support of Taoism"）。关于道教奇迹在地方社会扮演的越来越重要的角色，见杜德桥，《唐代的宗教体验与世俗社会》，第72—75页。

[11] 傅飞岚，《杜光庭（850—933）：中世纪晚期中国道教寺院》（*Du Guangting*（*850-933*）：*Taoiste de cour à la fin de la Chine médiévale*）。英文著作方面，见贝尔（Bell），《杜光庭》（"Du Kuang-t'ing"）；蒂莫西·巴瑞特，《唐代的道教》，第94—98页；孔丽维，《道教经院哲学》（"Taoist Scholasticism"）；柯素芝（Cahill），《道教妇女团体的神迹》（*Divine Traces of the Daoist Sisterhood*），第12—14页。

[12] 柯素芝，《道教妇女团体的神迹》，第12—20页。有关唐代圣徒传记的评述可见第103—193页，也可见戴思博、孔丽维（Despeux and Kohn），《道教中的女性》（*Women in Daoism*），第118—133页；贝桂菊（Baptandier），《临水夫人，一个中国女性崇拜》（The Lady of Linshui）。

[13] 戴思博，《道教中的女性》（"Women in Daoism"），第388—390页。有关两位公主出家为道姑，可见查尔斯·本，《洞玄授度》（*The Cavern-Mystery Transmission*）。献给公主的诗，参见柯素芝，《出世与神情》（*Transcendence and Divine Passion*），第216—218页。有关公主的放纵生活，参见董杰文，《致父权家长们的寓言》，第二章。在白居易的

诗歌中有关杨贵妃作为死后的女仙的内容，参见柯睿（Paul Kroll）译，《长恨歌》（“The Song of Lasting Regret”），王国斌（Wang）编，《中国思想文化中的妇女形象》（*Images of Women in Chinese Thought and Culture*），第428页。

[14] 王国斌翻译的例子，见《中国思想文化中的妇女形象》，第308—315页。

[15] 柯克兰，《道教》，第139—143页；柯素芝，《道教妇女团体的神迹》，第119—126、186—193页；戴思博，《道教中的女性》，第387—388、390—391页；鲍菊隐（Boltz），《道教文献概观》，第38—41、47、69—70、71—73、81—83、96—97、118—119页；鲍菊隐，《不仅靠官印：与神灵争斗中的新武器》（“Not by the Seal of Office Alone”），第269—286页。

[16] 柯素芝，《出世与神情》，第218—233页。

[17] 柯素芝，《出世与神情》，第223—230页。

[18] 柯素芝，《出世与神情》，第230—234页。

[19] 关于文学中充满情欲色彩的女神形象，可见罗吉伟，《被叙述的妇女》，第二章。关于道教诗歌中的妓女和歌女的内容，参见柯素芝，《出世与神情》，第234—238页。

[20] 关于唐代佛教主要派别的内容，参见陈观胜，《佛教在中国》，第十一和十二章。有关唐代教派在宋代的新发展，参见佛尔，《正统性的意欲》（*The Will to Orthodoxy*），“序言”；佛尔（Faure），《早期禅宗的一行三昧概念》（“The Concept of One-Practice Samadhi in Early Ch’an”），第118—125页；高泽民（Getz），《天台净土宗社会与净土宗祖师的创造》（“T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate”）；詹美罗（Gimello），《道与文化》（“Marga and Culture”）；彼得·格里高利（Gregory），《密宗及佛教的中国化》（*Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*）；马克瑞（McRae），《北宗禅与早期禅宗的形成》（*The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism*），序言和第四章；马克瑞，《参禅》（*Seeing Through Zen*），第一章。

[21] 陈观胜，《佛教在中国》，第275—278页；陈观胜，《佛教中国化》，第105—112页；赖世和，《圆仁大唐游记》，第168—170页。关于唐帝国的态度和政策，参见温士敦，《唐代佛教》。

[22] 查尔斯·奥泽克（Orzech），《政治和超然的智慧，中国佛教形成过程中的人间君主的经文》（*Politics and Transcendent Wisdom：The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*），第77—78、142—143、191—203页；温士敦，《唐代佛教》，第78页。

[23] 赖世和，《圆仁大唐游记》，第六章；杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》，第77，81—84页；伯恩鲍姆（Birnbaum），《对文殊秘密的研究》（*Studies on the Mystery of Manjusri*）。

[24] 杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》，第76—79页。

[25] 陈观胜，《佛教中国化》，第171—177页。

[26] 谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》。对此更简洁的说明，可参见陈观胜《佛教中国化》，第四章。

[27] 陈观胜，《佛教在中国》，第278—285页。关于尼姑庵的遗迹崇拜和最近的考古发现，参见沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第64—74页。

[28] 梅维恒，《唐变文》；梅维恒，《绘画与表演：中国看图讲故事和它的印度起源》（*Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*）；梅维恒译，《敦煌通俗叙事文学作品》；陈观胜，《佛教在中国》第285—289页。

[29] 谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第217—228、259—277页；陈观胜《佛教中国化》第281—303页；陈观胜，《佛教在中国》，第290—296页。

[30] 柯嘉豪，《高僧》，第二章；杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》，第102页。

[31] 关于无穷尽的珍宝，参见谢和耐，《中国5—10世纪的寺院经济》，第210—217页。关于三阶宗，参见杰米·哈伯德（Hubbard），《绝迷深误，至善佛性》（*Absolute Delusion, Perfect Buddhahood*）。关于对教派的压制，参见陆威仪，《对三阶宗的镇压》（“Suppression of the Three Stages Sect”）。

[32] 关于中国在佛教世界中的位置，参见沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第6—12页；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第75—76页。关于法显，参见陈观胜，《佛教在中国》，第89—93页。关于《水经注》的评论，参见卢西亚诺·伯戴克（Petech），《〈水经注〉记载中的北部印度》（*Northern India According to the Shui-ching-chu*），第20页。关于法

显著作的段落，参见理亚各（Legge）译，《佛都记录》（*Record of Buddhistic Kingdoms*），第42—43页。

[33] 埃克·马尔科姆（Eckel），《观佛》（*To See the Buddha*），第51—65页；约翰·斯特朗（Strong），《阿育王的传说》（*The Legend of King Aśoka*），第8页。关于佛陀的金刚座是持续不变的宇宙中心，参见玄奘，《大唐西域记》，第244—245页。玄奘关于中国在世界上的地位，参见富安敦（Forte），《慧智》（“Hui-chih”），第125页；李约瑟，《中国科学技术史》，第一卷，第209—210页。李约瑟注意到，玄奘通过列举中国在天文学和宇宙论方面的成就，来为中华文明辩护。关于道玄的论据，参见沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第9页。

[34] 许理和（Zuecher），《佛教征服中国》（*Buddhist Conquest of China*），第277—280页。关于阿育王的传说和遗迹，参见约翰·斯特朗，《阿育王的传说》，第109—119页；约翰·斯特朗，《佛祖的舍利》（*Relics of the Buddha*），第五章。

[35] 关于隋文帝的佛教政策，参见崔瑞德，《隋朝》，第126—138页；陈金华（Chen），《僧侣与君主、亲属关系与王权》（*Monks and Monarchs, Kinship and Kingship*）。关于隋文帝修浮图的运动和衍生的国际影响，参见崔瑞德，《隋朝》，第134—138页；陈金华，《僧侣与君主、亲属关系与王权》，第二章；沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第62—64页。

[36] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第79—86页；卡特里·玛丽，《五台山诗集》（“The Poetry of Mt. Wutai”）。

[37] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第86—101页。

[38] 有关女皇发动的文字和建筑方面的运动由富安敦描写，《7世纪末中国的政治宣传与意识形态》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*）；富安敦，《明堂和佛教的乌托邦》（*The Mingtang and Buddhist Utopias*）；富安敦，《弥勒教者怀义（695年卒）与道教》[“The Maitreyist Huaiyi（d.695）and Taoism”]。

[39] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第三章。

[40] 三个阶段的模式，配以不同的数据，由崔瑞德《中国历史上的佛教》第二至第四章中提供。最近更简洁明了的陈述，可参见罗伯特·巴斯韦尔（Buswell），《中韩两国禅意识形态的形成》（*The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea*），第15—16页；彼得·格里高利，《密宗及

佛教的中国化》，第3—5、110—111页；彼得·格里高利，《〈原人论〉探讨》（*Inquiry into the Origin of Humanity*），第25—28页。相关批评性文章，见薛爱华，《理解并接受中国佛教》（*Coming to Terms with Chinese Buddhism*），第4—25页；詹美罗，《佛教中国化琐谈》（“Random Reflections on the ‘Sinicization’ of Buddhism”）。这种模式被批评为把诸如“印度佛教”和“中国文化”之类的概念具象化（看作具体物体），混淆了宗派辩论和知识发展的区别，把晚唐的门派划分用到了唐初。它把后来的中国和日本的佛教徒之间论战时的说辞当成了实际发生的事实。于是，5世纪和6世纪的译者认为他们前辈的著作是对佛教教义的歪曲，但反过来他们被唐代的佛教徒攻击为只专注于佛经的文本，这些唐代的佛教徒只是在事后被宋代作家和日本的宗派论战者们置于构建的“法脉”中。

[41] 温士敦，《唐代佛教形成过程中的皇家捐助》（“Imperial Patronage in the Formation of T’ang Buddhism”），第272—273页。关于伪经，可参见罗伯特·巴斯韦尔，《中韩两国禅意识形态的形成》，第一章；罗伯特·巴斯韦尔编，《中国佛教疑伪经》（*Chinese Buddhist Apocrypha*）。

[42] 关于中国的教理分类和华严宗的出现，参见彼得·格里高利，《密宗及佛教的中国化》，第三至第四章，特别是第104—115页；彼得·格里高利，《〈原人论〉探讨》，第4—8页。关于天台宗的地位，参见大卫·查普尔（Chappell）编，《天台宗》（*T’ien-t’ai Buddhism*），特别是第21—42页；陈金华，《标记和评论历史》（*Marking and Remaking History*），第14—18、127—132、154页。关于按经文给各种修炼方法排序，参见大卫·查普尔，《从诤到双修》（“From Dispute to Dual Cultivation”），第184—194页。

[43] 彼得·格里高利，《密宗及佛教的中国化》，第5—12页。关于华严宗第三代祖师的哲学实践，参见陈金华，《哲学家、医生、政治家：法藏的多重生活》（*Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang*）。关于后来华严宗实践与教义的联系，参见詹美罗，《李通玄与华严宗的实践活动》（“Li T’ung-hsuean and the Practical Dimensions of Hua-yen”）。关于华严宗的教义，参见曲克（Cook），《华严宗》（*Hua-yen Buddhism*）。

[44] 贾晋华（Jia），《禅宗的洪州宗》（*The Hongzhou School of Chan Buddhism*），第2页。

[45] 佛尔，《当下的修辞》（*Rhetoric of Immediacy*），第2页；佛尔，《正统性的意欲》，第9页；贾晋华，《禅宗的洪州宗》，第9页；陈金华，《中国坐禅传统的另一种观点》（“An Alternative View of the

Meditation Tradition in China”），第345—367、384—385页。

[46] 关于尚有争议的禅宗的形成，除了先前对经典的注释和彼得·格里高利的《密宗及佛教的中国化》，参见马克瑞，《中国禅宗的牛头禅》（“The Ox-head School of Chinese Ch’an Buddhism”）；马克瑞，《神会和早期禅宗顿悟的教义》（“Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch’an Buddhism”）；韦闻笛（Adamek），《授度的神秘性》（*The Mystique of Transmission*）；菲利普·扬波利斯基（Yampolsky）译，《六祖坛经》（*The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*）；鲍畏廉（Powell）译，《东山的记录》（*The Record of Tung-shan*）。

[47] 佛尔，《当下的修辞》，第一章。短语引自第18页。

[48] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》。也见麦大维，《官僚与宇宙论：唐代中国的仪式规范》；麦大维，《国家与学者》，第四章。

[49] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第四章。

[50] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第五章。

[51] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第九章。

[52] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第二章。唯一有文献记载的帝国葬仪的重构，见麦大维，《唐太宗的丧礼》（“The Death Rites of Tang Taizong”）。关于坟墓，见艾克菲尔德（Eckfeld），《唐代中国的皇陵》（*Imperial Tombs in Tang China*）。关于汉代对于祭拜重要性的争论，见陆威仪：《汉武帝的封禅祭礼》（“The Feng and Shan Sacrifices of Emperor Wu of the Han”）。

[53] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第135—141页。

[54] 魏侯玮，《玉帛之奠：唐朝合法化的仪式与象征》，第二章。有关唐宫廷与历法的关系，见薛爱华，《步虚：唐代奔赴星辰之路》（*Pacing the Void*）。

[55] 圆仁，《圆仁日记》，180—182页。

[56] 姜士彬，《唐宋中国的城隍神崇拜》（“The City God Cult of T’ang and Sung China”），第365—388、402—409、425—433页；陆威仪，

《帝国之间的中国》，第219—220页。

[57] 韩森，《墙壁上的神灵：一个印度影响中国的世俗宗教的例子》（“Gods on Walls: A Case of Indian Influence Chinese Lay Religions?”）。

[58] 姜士彬，《唐宋中国的城隍神崇拜》；杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》，第70、99、136页。

[59] 姜士彬，《武则天时期的骈文及其起源》（“The Wu Tzu-hsu Pien-wen and Its Sources”），第二部分，第480—487页。

[60] 韩瑞亚（Huntington），《异类：狐仙与明清小说》（*Alien Kind*），第130—131页。有关狐仙崇拜的唐代记述，见韩瑞亚，《异类：狐仙与明清小说》，第91、94、98—99、104、125页。关于狐仙信奉，也见杜德桥，《唐代中国的宗教经历和世俗社会》，第55页第12—13行、133—135、146、160页第17行、226—231页。参见康笑菲（Kang）：《说狐》（*The Cult of the Fox*）。

[61] 韩瑞亚，《异类：狐仙与明清小说》，第135—136、144—145页；高罗佩，《旁门左道》（*The Sinister Way*），第六至七章；陶西格（Taussig），《南美洲的魔鬼和商品拜物教》（*The Devil and Commodity Fetishism in South America*）。有关将狐狸看作胡人，见康笑菲，《狐与胡》[“The Fox（hu）and Barbarian（hu）”]；布劳斯（Blauth），《关于狐仙的中国古代历史》（*Altchinesische Geschichte über Fuchsdämonen*）（来自《太平广记》中狐狸故事的翻译和注释）；班茂森，《唐代中国的族群认同》，第28、33、74页。

[62] 陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819）》，第21—24页。

[63] 麦大维，《国家与学者》（——*State and Scholars*），第6769、79页。

[64] 麦大维，《国家与学者》（——*State and Scholars*），第72—73页。

[65] 梅约翰（Makeham），《“述”者与“作”者：〈论语〉的注释研究》（*Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Com-mentaries on the Analects*），第二至第三章。

[66] 麦大维，《国家与学者》，第73—79页；北方和南方的再次和解，见第71、72、76页；巴瑞特《李翱》（*Li Ao*），第15—16页。

[67] 蒲立本（Pulleyblank），《中国历史学批评：刘知几和司马光》（*Chinese Historical Criticism:Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang*），第142—149页；麦大维，《国家与学者》，第90—91页。

[68] 陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819》，第59—60页。

[69] 蒲立本，《唐代知识分子生活中的新儒学》（“Neo-Confucianism in T’ang Intellectual Life”），第88—91页；陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819》，第28—30页；麦大维，《国家与学者》，第101—103页。

[70] 陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819》，第59—61、134—144页。有关柳宗元的政治思想核心，见第89—97页。

[71] 刘师舜（Liu）译，《中国古典散文》（*Classical Chinese Prose*），第30—33页。

[72] 引自陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819》，第143页。

[73] 将以孔子为代表的早期贤者的“古”作为政治和精神理想的准绳，见陈弱水，《柳宗元与唐代思想变迁（773—819》，第84—89页；蔡涵墨，《韩愈和唐代对统一的追求》（*Han Yü and the T’ang Search for Unity*），第217—218页。

[74] 蔡涵墨，《韩愈和唐代对统一的追求》，第174—187页。

[75] 关于印刷术及其对中华帝国晚期的影响，见包筠雅、周启荣（Brokaw and Chow）编，《中华帝国晚期的印刷和书籍文化》（*Printing and Book Culture in Late Imperial China*）；包筠雅，《文化贸易》（*Commerce in Culture*）；周启荣，《出版、文化与权力》（*Publishing,Culture,and Power*）；贾晋珠（Chia），《营利刻书》（*Printing for Profit*）；蔡九迪、刘禾（Zeitlin and Liu）编，《书写与物性在中国》（*Writing and Materiality in China*），第二部分；贾晋珠，《麻沙本：从宋代到明代建阳的商业出版》（“Mashaben: Commercial Publishing in Jianyang from the Song to the Ming”）；魏爱莲（Widmer），《美人与书》（*The Beauty and the Book*），第八章；周绍明（McDermott），《书籍的社会史》（*A Social History of the Chinese Book*）。周绍明在论著结尾的“参考文献注释”中，对中文、日文和西文文章给出了全面的论述。印刷兴起的宗教背景在蒂莫西·巴瑞特的《印刷术的兴起和传播：来自宗教因素的新解释》（“The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors”）一文中进行了非常系统

的阐释。蒂莫西·巴瑞特，《发现印刷术的妇女》（*The Woman Who Discovered Printing*）。

[76] 有关手抄本的范围和种类，见戴仁（Drège），《手抄本时代的中国图书馆》（*Les Bibliotheques en Chine au temps des manuscrits*）。关于印刷代替手抄的不完善性，见周绍明，《书籍的社会史》。关于不断发展的木版雕刻技术，见周绍明，《书籍的社会史》，第一章。

[77] 李约瑟、王铃，《中国科学技术史》，第五卷，《化学和化学技术》，第一部分“纸与印刷术”（*Science and Civilisation in China*,vol.5,*Chemistry and Chemical Technology*, pt.1:*Paper and Printing*），第146—150页；周绍明，《书籍的社会史》，第9—12页。已经过时但依然有用的关于中国印刷的研究包括卡特（Carter）的《中国印刷术的发明》（*The Invention of Printing in China*）和伯希和（Pelliot）的《中国印刷的开端》（*Les Débuts de l'imprimerie en Chine*）。

[78] 蒂莫西·巴瑞特，《发现印刷术的妇女》。

[79] 李约瑟、钱存训（Needham and Tsien），《纸张和印刷术》（Paper and Printing），第151—153页。

[80] 蒂莫西·巴瑞特：《印刷术的兴起和传播：来自宗教因素的新解释》；伊懋可，《中国历史的模式》，第181页；托马斯·蒂洛，《长安》，第二卷，第256—257页。

[81] 李约瑟、钱存训，《纸张和印刷术》，第154—159页；妹尾达彦（Seo），《长安东市的印刷业》（“The Printing Industry in Chang'an's Eastern Market”）。

[82] 沈丹森，《佛教、外交与贸易》，第110—132页。

第9章 写作

[1] 宇文所安，《初唐诗》（*The Poetry of the Early T'ang*）；《盛唐诗》；《韩愈和孟郊的诗》（（*The Poetry of Meng Chiao and Han Yü*））；《晚唐诗》（*The Late T'ang*）。有关唐代的诗人，见丁香·瓦尔纳（Warner），《翱翔的凤凰中的野鹿：王绩的反抗诗歌》（*A Wild Deer Amid Soaring Phoenixes: The Opposition Poetics of Wang Ji*）；杨景清（Yang），《王维诗的禅释》（*The Chan Interpretations of Wang Wei's Poetry*）；托尼·巴斯顿、威廉·巴斯顿（Barnstone and Barnstone），《遗落山中的笑：王维诗选》（*Laughing Lost in the Mountains: Poem of Wang*

Wei），“导言”；方葆珍（Varsano），《探寻谪仙人：李白的诗歌及其批判的接受》（*Tracking the Banished Immortal:The Poetry of LiBo and Its Critical Reception*）；费尔南德·斯多塞（Stočes），《以天为被，以地为枕：李白的人生和作品》（*La ciel pour couverture,La terre pour oreiller: La vie etl'oeuvre de Li Po*）；周杉（Chou），《再议杜甫》（*Reconsidering Tu Fu*）；戴维斯（Davis），《杜甫》（*Tu Fu*）；麦大伟（McCraw），《杜甫来自南方之哀悼》（*Du Fu's Laments from the South*）；洪业（Hung），《杜甫》（*Tu Fu*）；杜国清（Tu），《李贺》（*Li Ho*）；罗吉伟，《书写他人的梦：温庭筠的诗歌》；刘若愚（Liu），《李商隐的诗》（*The Poetry of Li Shang-yin*）；叶山，《浣纱集》。

[2] 宇文所安，《初唐诗》，第50页。

[3] 宇文所安，《初唐诗》，第7—12、33、46—49、234—255、257页。

[4] 宇文所安，《初唐诗》，第52—59页。陈威（Jack Chen）即将出版一本有关太宗诗歌的专著。有关文宗皇帝（827—840年在位）对诗歌的激情，亦见宇文所安，《晚唐诗》，第24—29页。

[5] 宇文所安，《初唐诗》，第274—280页。

[6] 丁香·瓦尔纳，《翱翔的凤凰中的野鹿：王绩的反抗诗歌》。

[7] 宇文所安，《初唐诗》，第7—8、10—11章；宇文所安，《盛唐诗》，第23—26、76、82、88—89、110—112、114—118、136、144、148、155、216、294、308页。

[8] 宇文所安，《初唐诗》，第20—23章。

[9] 宇文所安，《盛唐诗》，第55页。

[10] 有关“都城诗”，见宇文所安，《盛唐诗》，第12—14、4—5、19—26、52—70、226—227、253—280页。关于作为社会话语的诗歌与作为艺术的诗歌之间的冲突，也见宇文所安，《初唐诗》，第379、399—400页。

[11] 宇文所安，《盛唐诗》，第130页。

[12] 宇文所安，《初唐诗》，第55—59、67—68、103—122、361—362、404—405页；《盛唐诗》，第47、69、130、172—173、186、195—196、203、212、281—282、296、299页；《晚唐诗》，第6、

23、27—28、31、33、34、41—42、44页。

[13] 林顺夫（Lin），《词作为一种独立文学类别的形成》（“The Formation of a Distinct Generic Identity for Tz’u”），第6—19页；罗吉伟，《书写他人的梦》，第2章；孙康宜（Chang），《晚唐迄北宋词体演进与词人风格》（’*The Evolution of Chinese Tzu Poetry*），第5—15页；魏玛莎（Wagner），《莲舟：词在唐代民间文化中的起源》（*The Lotus Boat: The Origins of Chinese Religious*），第二至第三章；沙敦如（Schaab-Hanke），《7—10世纪中国戏剧的发展》（*Die Entwick-lung des häfischen Theaters in China zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert*）。

[14] 安娜·希尔兹，《〈花间集〉的文化背景与诗学实践》（*Crafting a Collection*），第一章；孙康宜，《晚唐迄北宋词体演进与词人风格》，第15—32页；魏玛莎，《莲舟：词在唐代民间文化中的起源》，第五章。关于温庭筠，亦见罗吉伟，《书写他人的梦》，第三章；宇文所安，《晚唐诗》，第534—539、560—565页。

[15] 宇文所安，《中国“中世纪”的终结》（End of the Chinese “Middle Ages”），第83—89页。

[16] 杨晓山（Yang），《私人领域的变形：唐宋诗歌中的园林与玩好》（*Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry*），第一至第四章，尤其是第一章。关于柳宗元，见宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第24—33、57—64页。关于空间的诗句题词，见宇文所安，《追忆》（*Remembrances*），第1章。有关中华帝国后期庭园作为抒情场所，见萧驰（Xiao），《作为抒情诗领地的中国庭园》（*The Chinese Garden as Lyric Enclave*）。

[17] 宇文所安，《初唐诗》，第15—16页。

[18] 陈幼石（Chen），《中国古典散文中的意象和观念：对四位大家的研究》（*Images and Ideas in Classical Chinese Prose: Studies of Four Masters*），第1—6页。翻译见包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》（“This Culture of Ours”），第90—91页；第84—92页以及第102—104页考察了关于繁简的讨论。

[19] 宇文所安，《初唐诗》，第二至第四章，第六章。

[20] 宇文所安，《初唐诗》，第十二至第十三章，尤其是第153—155、165—167、170—171、184—187、200、207、213—215、218—219、227、236、270、301页。引用的这首诗在175页。

[21] 宇文所安，《初唐诗》，第344—347、383—384、394—395、409—423页。

[22] 宇文所安，《盛唐诗》，第96—97页。曹氏父子、刘桢作为诗人的模范，可见林文月（Lin），《风骨的衰落和复兴》["The Decline and Revival of*Feng-ku*（Wind and Bone）"]。

[23] 方葆珍，《探寻谪仙人》，第3章。

[24] 宇文所安，《盛唐诗》，第225—246页。

[25] 宇文所安，《盛唐诗》，第4首（这首诗在第46页）；杨景清，《王维诗的禅释》，第1章。

[26] 宇文所安，《盛唐诗》，第254—256页。

[27] 引自麦大伟，《杜甫来自南方之哀悼》（*Du Fu's Laments from the South*），第9页。也见周杉，《再议杜甫》，第33—34页；宇文所安，《盛唐诗》，第15、183—185页；宇文所安，《晚唐诗》，第16页。

[28] 宇文所安，《晚唐诗》，第201页。

[29] 宇文所安，《晚唐诗》，第287—295页。

[30] 宇文所安，《晚唐诗》，第11—15、166、170、303—316页；宇文所安，《晚唐诗》，第2—8、102—104页。

[31] 宇文所安，《盛唐诗》，第115—118、203、207—209页；宇文所安，《晚唐诗》，第98—99页。

[32] 宇文所安，《晚唐诗》，第123—124页。

[33] 田晓菲（Tian），《尘几录：陶渊明与手抄本文化研究》（*Tao Yuanming and Manuscript Culture*）。

[34] 宇文所安，《盛唐诗》，第109—110页。

[35] 宇文所安，《盛唐诗》，第8章。

[36] 方葆珍，《探寻谪仙人》，第1—2章。

[37] 宇文所安，《晚唐诗》，第56—61、88—89页。

[38] 宇文所安，《晚唐诗》，第131—132页。

[39] 宇文所安，《韩愈和孟郊的诗歌》，第9章。文中所引诗行在第157、158、163页。韩愈叙述了上天是如何派遣李白和杜甫来到人间，遭受苦难，从而写出优美的诗篇，见宇文所安，《晚唐诗》，第161页。

[40] 宇文所安，《晚唐诗》，第58、90、93、121、123、160、162、186、542、493—494页。

[41] 宇文所安，《晚唐诗》，第9、90—99、119—126页。

[42] 宇文所安，《中国“中古”的终结》，第107—129页。关于李商隐的故事，见宇文所安，《晚唐诗》，第159—163页。关于李贺，也见吴伏生，《衰落诗学》（*The Poetics of Decadence*），第三章。

[43] 宇文所安，《晚唐诗》，第9、29、34、38—39、43—44、53—55、77—80（有关李绅的讨论）、91、156—159页。

[44] 宇文所安，《晚唐诗》，第155、238—239页；魏玛莎，《莲舟：词在唐代民间文化中的起源》，第120—121页。关于《唐摭言》，见莫欧礼，《唐代诠选之仪》，第二章。

[45] 宇文所安，《晚唐诗》，第50—55页。

[46] 宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第24—33页；杨晓山，《私人领域的变形：唐宋诗歌中的园林与玩好》，第一章；田晓菲，《尘几录：陶渊明与手抄本文化研究》，第一章。

[47] 鲁晓鹏（Lu），《从历史性到虚构性：中国叙事诗学》（*From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative*），第114—125页；顾明栋（Gu），《中国小说理论：一个非西方的叙事系统》（*Chinese Theories of Fiction*），第67—82章；倪豪士（Nienhauser），《虚构文学初探：中国9世纪末期的古典传统和社会》（“Some Preliminary Remarks on Fiction, the Classical Tradition and Society in Late Ninth-Century China”）。

[48] 柯彼得（Kao），《关于中国小说源流的问题》（“Aspects of Derivation in Chinese Narrative”），也见常汉莲（Chang），《杨林系列故事》（“The Yang Lin Story Series”）。

[49] 关于唐代梦境的故事，见鲁晓鹏，《从历史性到虚构性：中国叙事诗学》，第116—117、120—127页。有关唐代梦境的诗，见宇文所安，

《初唐诗》，第197—199页；《盛唐诗》，第122—126页；方葆珍，《探寻谪仙人》，第107—108页。有关“梦境叙事”，见康达维（Knechtges），《欧洲和中国唐朝的梦游故事》（“Dream Adventure Stories in Europe and T’ang China”）。

[50] 韩瑞亚，《异类：狐与明清小说》，第225—228页；列维（Levi），《中国式建筑》（*La Chine Romanesque*），第261—275页。

[51] 关于“漫游仙窟”，见罗吉伟，《被叙述的妇女》，第204—216、313—354页。《莺莺传》中包含的体裁，见余宝琳编（Yu），《语词与共在之道》（*Ways With Words*），第182—201页；宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第161—162、163、165—169页。

[52] 宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第149—173页。

[53] 引自鲁晓鹏，《从历史性到虚构性》，第51—52页。

[54] 宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第130—134页；谢耀龙（Hsieh），《早期中国小说中的爱情与女性》（*Love and Women in Early Chinese Fiction*）。

[55] 关于唐传奇的情感，见包弼德，《读〈莺莺传〉的视角》（“Perspectives on Reading of Yingying Zhuan”），见余宝琳编，《语词与共在之道》，第198—201页。

[56] 陈幼石，《中国古典散文中的意向和观念》，第1—6页；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第84—92、102—104页；麦大维，《历史与文学理论》（“Historical and literary Theory”），第333—341页。

[57] 邓百安（De Blasi），《平衡中的变革：中唐文学文化的保卫》（*Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in mid-Tang China*）。也见邓百安，《追求完整：权德舆和唐朝文人主流的演变》（“Striving for Completeness：Quan Deyu and the evolution of the Tang Intellectual Mainstream”）；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第108—125、131页。

[58] 包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第3章；麦大维，《国家和学者》，第213—217页。

[59] 包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第110—118页；邓百安，《平衡中的变革：中唐文学文化的保卫》，第24—30、34—39页；麦大维，《国家和学者》，第241—244页。

[60] 邓百安，《平衡中的变革》，第30—31、45—61页；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第118—121页。

[61] 邓百安，《平衡中的变革》，第28—30、65—78页；丘慧芬，《重建帝国——陆贽的儒家实用主义与中唐之厄》，第8章。

[62] 查尔斯·哈特曼（Hartman），《韩愈和唐代对统一的追求》（*Han Yü and the T'ang Search for Unity*），第212—218、224—225、239—241、257—273页；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第132—133页。对于韩愈的另一种观点，见麦大维，《韩愈：另一种形象》（“Han Yü: An Alternative Picture”），特别是第650—657页。

[63] 相关的翻译，见陈幼石，《中国古典散文中的意象和观念》，第8—10页；查尔斯·哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第242—244页。

[64] 查尔斯·哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第248—252页。引文出现第248、254页。

[65] 宇文所安，《韩愈和孟郊的诗歌》，第36—54页。

[66] 有关韩愈思想中的“古”和“圣人之道”，见包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第125—131页；引文出现于第125页。有关柳宗元的写作中的“古”，见陈弱水，《柳宗元与中国唐代思想变迁（773—819）》，第4章。关于不断学习以培养有道德和文学修养的人，并由此确认写作和自我修养的重要性，特别关注柳宗元，见邓百安，《平衡中的变革》，第117—137页。

[67] 陈幼石，《中国古典散文中的意象和观念》，第17—18页。

[68] 查尔斯·哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第254—257页；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第133—138页；陈幼石，《中国古典散文中的意象和观念》，第二章；邓百安，《平衡中的变革》，第120—126页。

[69] 韩愈，《伯夷颂》，译自刘师舜，《中国古典散文：唐宋八大家》，第39—41；引文在第39页。

[70] 宇文所安，《中国“中世纪”的终结》，第一章；引文在第14页。

[71] 这种对统治者的去中心论在柳宗元《非国语》中体现得更为深远，他坚持认为官员的道德责任意识应该优先于对统治者的效忠。见邓百安，《平衡中的变革：中唐文学文化的保卫》，第117、137—144页；查尔斯·

哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第145—160页，特别是第147、150—152页；包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第128—131页。

[72] 陈弱水，《柳宗元与中国唐代思想变迁（773—819）》，第5章；宇文所安，《中国"中古"的终结》，第48—53页；邓百安，《平衡中的变革》，第86—88页；拉蒙特（Lamont），《9世纪早期一场关于天的争论：柳宗元的天说和刘禹锡的天论》。

[73] 查尔斯·哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第160—166页；韩愈，《师说》，见刘师舜，《中国古典散文：唐宋八大家》，第35—37页；陈弱水，《柳宗元与中国唐代思想变迁（773—819）》，第54、145—148页。

[74] 包弼德，《斯文：唐宋思想的转型》，第126—131、137—140、162—185页；查尔斯·哈特曼，《韩愈和唐代对统一的追求》，第84—93页；麦大维，《韩愈：另一种形象》，第645—650页；陈幼石，《中国古典散文中的意象和观念》，第15—16、19—22、46、57、69页；巴瑞特，《李翱：释子、道士还是新儒家》，尤其是第四章；爱默尔西（Emmerich），《李翱》（*Li Ao*），第281—310页。

结语

[1] 叶山，《浣纱集》，第111—112页。关于背景，参见第16—17页。

[2] 叶山，《浣纱集》，第122页。

[3] 塔科特（Tackett），《中国中古精英的转型》（"The Transformation of Medieval Chinese Elites"），第二章。

[4] 塔科特（Tackett），《中国中古精英的转型》（"The Transformation of Medieval Chinese Elites"），第五章。关于铭文，参见第97—98页。

[5] 塔科特（Tackett），《中国中古精英的转型》（"The Transformation of Medieval Chinese Elites"），第33—41页，特别是第39页。相关铭文见第36页。

[6] 塔科特（Tackett），《中国中古精英的转型》（"The Transformation of Medieval Chinese Elites"），第四章。

[7]塔科特（Tackett），《中国中古精英的转型》（"The Transformation of Medieval Chinese Elites"），第一和第三章（引语在第109页）；王赓

武，《五代时期北方中国的权力结构》。

[8] 郝若贝，《750—1550年中国的人口、政治和社会变革》，第369页，图表1。也可参见斯波义信（Shiba），《长江下游的城市化和市场发展》（“Urbanization and the Development of Markets in the Lower Yangtze Valley”），第15—20页。

[9] 郝若贝，《750—1550年中国的人口、政治和社会变革》，第389—391页；塔科特，《中国中古精英的转型》，第83—85、162—167页。

参考文献

Abramson, Marc S. *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Adamek, Wendi L. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contents*. New York: Columbia University Press, 2007.

Adshead, S. A. M. *China in World History*. Basingstoke: MacMillan, 1988.

———. *T'ang China: The Rise of the East in World History*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2004.

Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

Aoyama, Sadao. *Tō Sō jidai no kōtsū to chishi chizu no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkō, 1963.

Backus, Charles. *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Ban, Zhao. "Lessons for Women (*Nüjie*)." In *Images of Women in Chinese Thought and Culture*. Ed. Robin R. Wang. Indianapolis: Hackett, 2003.

Baptandier, Brigitte. *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*. Tr. Kristin Ingrid Fryklund. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Barfield, Thomas J. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge: Basil Blackwell, 1989.

Barnhart, Richard M. *Peach Blossom Spring: Gardens and Flowers in Chinese Paintings*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1983.

Barnstone, Tony, and Willis Barnstone. "Introduction." In *Laughing Lost in the Mountains: Poems of Wang Wei*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1991.

Barrett, Timothy. *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* Oxford: Oxford University Press, 1992.

———. "The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors." Working Papers in the Study of Religions. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 2001.
———. *Taoism under the T'ang*. London: Wellsweep Press, 1996.
———. *The Woman Who Discovered Printing*. New Haven: Yale University Press, 2008.
Bartholomew, T. T. "Botanical Puns in Chinese Art from the Collection of the Asian Art Museum of San Francisco." *Orientations* 16 (September, 1985): 18–24.
Beckwith, Christopher I. *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
Benn, Charles D. *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991.
———. *China's Golden Age: Everyday Life in the Tang Dynasty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
———. "Daoist Ordinations and *Zhai* Rituals in Medieval China." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.
———. "Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology." In *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*. Ed. David W. Chappell. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.
———. "Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung." Ph.D. diss., University of Michigan, 1977.
Benn, James. A. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i, 2007.
Bielenstein, Hans. "The Chinese Colonization of Fukien until the End of the T'ang." In *Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata*. Ed. Soren Egerod. Copenhagen: Ejnar Munksgard, 1959.
Bingham, Woodridge. *The Founding of the T'ang Dynasty: The Fall of the Sui and Rise of the T'ang*. Baltimore: American Council of Learned Societies, 1941.
Birnbaum, Raoul. *Studies on the Mystery of Manjuśri*. Boulder: Society for the Study of Chinese Religions, Monograph 2, 1983.
Bischoff, F. A., tr. *La Forêt des Pinceaux: Étude sur l'Academie du Han-lin sous la Dynastie des T'ang et traduction du Han lin tche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
Blauth, Birthe. *Altchinesische Geschichte über Fuchsdämonen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.
Bokenkamp, Stephen. "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty." *Asia Major*, Third Series 7 (1994): 59–88.
Bol, Peter. *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
Boltz, Judith M. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with

the Supernatural." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

———. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, Center for Chinese Studies, University of California, 1987.

Brokaw, Cynthia. *Commerce in Culture: The Sibao Book Trade in the Qing and Republican Periods*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

———. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Brokaw, Cynthia, and Kai-wing Chow, eds. *Printing and Book Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Buchanan, Keith. *The Transformation of the Chinese Earth*. London: G. Bell and Sons, 1970.

Buswell, Robert E., Jr. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

———, ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Cahill, Suzanne E. *Divine Traces of the Daoist Sisterhood: "Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City" by Du Guangting (850–933)*. Magdalena, N.M.: Three Pines Press, 2006.

———. "Smell Good and Get a Job: How Daoist Women Saints Were Verified and Legitimatized during the Tang Dynasty (618–907)." In *Presence and Presentations: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

———. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Cartelli, Mary Anne. "The Poetry of Mt. Wutai: Chinese Buddhist Verse from Dunhuang." Ph.D. diss., Columbia University, 1999.

Carter, Thomas. *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*. New York: Columbia University Press, 1925; 2nd ed. rev. by L. C. Goodrich. New York: Ronald Press, 1955.

Chang, Han-liang. "The *Yang Lin* Story Series." In *China and the West: Comparative Literature Studies*. Ed. William Tay, Ying-hsiung Chou, and Heh-hsiang Yuan. Hong Kong: The Chinese University Press, 1980.

Chang, Kang-i Sun. *The Evolution of Chinese Tz'u Poetry: From Late T'ang to Northern Sung*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Chappell, David. "From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Ch'an Critics." In *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Ed. Peter N. Gregory. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 4. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

———, ed. *T'ien-t'ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi Shobō, 1983.

Chen, Jinhua. "An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596–667)." *T'oung Pao* 88:4–5 (2002): 332–395.

———. *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, International College for Advanced Buddhist Studies, 1999.

———. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*. Kyoto: Scuolo Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002.

———. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang 643–712*. Leiden: E. J. Brill, 2007.

Chen, Jo-shui. "Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T'ang China." In *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Ed. Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: University of Washington Press, 1994.

———. *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773–819*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

———. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

———. "The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19 (1956): 67–105.

Chen, Yinke. "Ji Tang dai zhi Li, Wu, Wei, Wang hunyin jituan." In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji*. Vol. 1. Taipei: San Ren Xing, 1974.

———. "Lun Sui mo Tang chu suowei 'Shandong haojie.'" In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji*. Vol. 1. Taipei: San Ren Xing, 1974.

———. "Lun Tang dai zhi fanjiang yu fubing." In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji*. Vol. 1. Taipei: San Ren Xing, 1974.

———. *Sui Tang zhidu yuan yuan lüelun gao*. In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji*. Vol. 1. Taipei: San Ren Xing, 1974.

———. *Tang dai zhengzhi shi shulun gao*. In *Chen Yinke Xiansheng lunwen ji*. Vol. 1. Taipei: San Ren Xing, 1974.

Chen, Yuan, Chen Zhizhao, and Zeng Qingying, eds. *Daojia jin shi lüe*. Beijing: Wenwu, 1988.

Chen, Yu-shih. *Images and Ideas in Chinese Classical Prose: Studies of Four Masters*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Chi, Ch'ao-ting. *Key Economic Areas in Chinese History as Revealed in the Development of Public Works for Water-Control*. London: George Allen and Unwin, 1936.

Chia, Lucille. "*Mashaben*: Commercial Publishing in Jianyang from the Song to the Ming." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Ed. Paul

Jakov Smith and Richard von Glahn. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

———. *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th–17th Centuries)*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Chiu-Duke, Josephine. *To Rebuild the Empire: Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-T'ang Predicament*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Chou, Eva Shan. *Reconsidering Tu Fu: Literary Greatness and Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Chow, Kai-wing. *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Clark, Hugh R. *Community, Trade, and Networks: Southern Fujian from the Third to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Cole, Alan. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Cook, Francis H. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

Crowell, William G. "Government Land Policies and Systems in Early Imperial China." Ph.D. diss., University of Washington, 1979.

Dalby, Michael. "Court Politics in Late T'ang Times." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Davidson, Ronald M. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

Davis, A. R. *Tu Fu*. New York: Twayne, 1971.

DeBlasi, Anthony. *Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in Mid-Tang China*. Albany: State University of New York Press, 2002.

———. "Striving for Completeness: Quan Deyu and the Evolution of the Tang Intellectual Mainstream." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61:1 (2001): 5–36.

de Crespigny, Rafe. *Generals of the South: The Foundation and Early History of the Three Kingdoms State of Wu*. Canberra: Australian National University Press, 1990.

de la Vaissière, Étienne. *Sogdian Traders: A History*. Tr. James Ward. Leiden: E. J. Brill, 2005.

———, ed. *Les Sogdiens en Chine*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 2005.

Despeux, Catherine. "Women in Daoism." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Despeux, Catherine, and Livia Kohn. *Women in Daoism*. Magdalena, N.M.: Three Pines Press, 2003.

Des Rotours, Robert, tr. *Courtisanes Chinoises à la Fin des T'ang (entre circa*

789 et le 8 janvier 881): Pei-li tche (Anecdotes du quartier du Nord). Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
———, tr. *Histoire de Ngan Lou-chan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
———, tr. *Traité des Examens, Traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLIV, XLV)*. Paris: E. Leroux, 1932.
———, tr. *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée, tr. de la Nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLVI–L)*. Leiden: E. J. Brill, 1947–48.
Dien, Albert E. "The Bestowal of Surnames under the Western Wei–Northern Chou: A Case of Counter-Acculturation." *T'oung Pao* 63 (1977): 137–177.
———. "The Role of the Military in the Western Wei/Northern Chou State." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.
Dien, Dora Shu-fang. *Empress Wu Zetian in Fiction and in History: Female Defiance in Confucian China*. New York: Nova Science Publishers, 2003.
Drège, Jean-Pierre. *Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au Xe siècle)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1991.
Drompp, Michael R. *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire*. Leiden: E. J. Brill, 2005.
Dudbridge, Glen. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
———. *The Tale of Li Wa: Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century*. London: Ithaca Press, 1983.
———. "The Tale of Liu Yi and Its Analogues." In *Paradoxes of Traditional Chinese Literature*. Ed. Eva Hung. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1994.
Ebrey, Patricia B. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
———, tr. "The *Book of Filial Piety for Women* Attributed to a Woman Née Zheng (ca. 730)." In *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History*. Ed. Susan Mann and Yu-yin Cheng. Berkeley: University of California Press, 2001.
———. "Concubines in Sung China." Reprinted in *Women and the Family in Chinese History*. London: Routledge, 2003.
———. "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization." In *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000–1940*. Ed. Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson. Berkeley: University of California Press, 1986.
———. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.
———. "Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century."

In *Marriage and Inequality in Chinese Society.* Ed. Rubie S. Watson and Patricia Buckley Ebrey. Berkeley: University of California Press, 1991.

———. "Women, Marriage, and the Family." In *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization.* Ed. Paul S. Ropp. Berkeley: University of California Press, 1990.

Eckel, Malcolm David. *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Eckfeld, Tonia. *Imperial Tombs in Tang China, 618–907.* London: Routledge Curzon, 2005.

Elvin, Mark. "Introduction." In *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History.* Ed. Mark Elvin and Liu Ts'ui-jung. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. *The Pattern of the Chinese Past.* Stanford: Stanford University Press, 1973.

———. *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China.* New Haven: Yale University Press, 2004.

Emmerich, Reinhard. *Li Ao (ca. 772–ca. 841).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1987.

Ennin. *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law.* Tr. Edwin Reischauer. New York: Ronald Press, 1955.

Faure, Bernard. "One-Practice Samādhi in Early Ch'an." In *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism.* Ed. Peter N. Gregory. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 4. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

———. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism.* Stanford: Stanford University Press, 1991.

———. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism.* Stanford: Stanford University Press, 1997.

Finnane, Antonia. *Speaking of Yangzhou: A Chinese City, 1550–1850.* Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Fitzgerald, C. P. *The Empress Wu.* London: Cresset Press, 1956.

Forte, Antonino. "Hui-chih (fr. 676–703 A.D.), a Brahmin Born in China." *Estratto da Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 45 (1985): 106–134.

———. "The Maitreyist Huaiyi (d. 695) and Taoism." *Tang yanjiu* 4 (1998): 15–29.

———. *The Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue, and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu.* Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1988.

———. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S.6502 Followed by an Annotated Translation.* Naples: Istituto Universitario Orientale, 1976.

Frank, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Frank, Andre Gunder, and Barry K. Gillis. "The 5,000-Year World System." In *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London: Routledge, 1993.

Gentzler, Jennings M. "A Literary Biography of Liu Tsung-yüan, 733–819." Ph.D. diss., Columbia University, 1966.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries.* Tr. Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1995.

Getz, Daniel Aaron, Jr. "Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty." Ph.D. diss., Yale University, 1994.

———. "T'ien-t'ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate." In *Buddhism in the Sung.* Ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 13. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Gimello, Robert M. "Chih-yen (602–668) and the Foundations of Hua-yen Buddhism." Ph.D. diss., Columbia University, 1976.

———. "Li T'ung-hsüan and the Practical Dimensions of Hua-yen." In *Studies in Ch'an and Hua-yen.* Ed. Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.

———. "Mārga and Culture: Learning, Letters and Liberation in Northern Song Ch'an." In *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought.* Ed. Robert Buswell, Jr., and Robert Gimello. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 7. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.

———. "Random Reflections on the 'Sinicization' of Buddhism." *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 5 (1978): 52–89.

Goody, Jack. *The Culture of Flowers.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Graff, David A. "Dou Jiande's Dilemma: Logistics, Strategy, and State Formation in Seventh-Century China." In *Warfare in Chinese History.* Ed. Hans van de Ven. Leiden: E. J. Brill, 2000.

———. *Medieval Chinese Warfare: 300–900.* London: Routledge, 2002.

———. "The Sword and the Brush: Military Specialisation and Career Patterns in Tang China, 618–907." *War and Society* 18:2 (October 2000): 9–21.

Gregory, Peter N. *Inquiry into the Origins of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

———. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism.* Princeton: Princeton University Press, 1991.

Gregory, Peter N., and Daniel A. Getz, Jr., eds. *Buddhism in the Sung.* Kuroda

Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 13. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
Gu, Jiguang. "An-Shi luan qian zhi Hebei dao." In *Yanjing Xuebao* 19 (1936): 197–209.
———. *Fubing zhidu kaoshi*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1962.
Gu, Mingdong. *Chinese Theories of Fiction: A Non-Western Narrative System*. Albany: State University of New York Press, 2006.
Guisso Richard W. "Reigns of the Empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684–712)." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
———. *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*. Bellingham: Western Washington University Press, 1978.
Han, Guopan. *Sui Tang Wu dai shi gang*. Rev. ed. Beijing: Renmin Chubanshe, 1979.
Hansen, Valerie. "Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?" In *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
———. *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600–1400*. New Haven: Yale University Press, 1995.
Hartman, Charles. "*Alienloquium:* Liu Tsung-yüan's Other Voice." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 4 (1982): 23–73.
———. *Han Yü and the T'ang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
Hartwell, Robert M. "Demographic, Political and Social Transformations of China, 750–1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2 (1982): 365–442.
———. "Financial Expertise, Examinations, and the Formulation of Economic Policy in Northern Sung China." *Journal of Asian Studies* 30:2 (1971): 281–314.
———. "Foreign Trade, Monetary Policy and Chinese 'Mercantilism.'" In *Collected Studies on Sung History Dedicated to James T. C. Liu in Celebration of his Seventieth Birthday*. Ed. Kinugawa Tsuyoshi, 453–488. Kyoto: Doshosha, 1989.
Helms, Mary W. *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power*. Austin: University of Texas Press, 1993.
———. *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
Herbert, P. A. *Examine the Honest, Appraise the Able: Contemporary Assessments of Civil Service Selection in Early Tang China*. Faculty of Asian Studies Monographs, n.s., 10. Canberra: Australia National University Press, 1988.

Hino Kaisaburō. "Tō dai no senran to sanpyō." In Hino, *Tōyō shigaku ronshū*. Vol. 1, *Tō dai hanchin no shihai taisei*. Tokyo: San'ichi Shobō, 1980.
Holcombe, Charles. *The Genesis of East Asia, 221 B.C.–A.D. 907*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
Hou, Ching-lang. *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dan la religion chinoise*. Paris: Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 1975.
Hourani, F. George. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Revised and expanded by John Carswell. Princeton: Princeton University Press, 1995.
Hsieh, Daniel. *Love and Women in Early Chinese Fiction*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2008.
Hsu, Cho-yun. *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy (206 B.C.–A.D. 220)*. Seattle: University of Washington Press, 1980.
Hubbard, Jamie. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
Hung, William. *Tu Fu: China's Greatest Poet*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
Huntington, Rania. *Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
Hymes, Robert P. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Idema, Wilt, and Beata Grant. *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, Harvard University Press, 2004.
Ikeda, On. "The Decline of the T'ang Aristocracy." Unpublished draft chapter for the unpublished Volume 3 of the *Cambridge History of China*.
———. "Sei Tō no Shuken'in." *Hokkaidō Daigaku Bungakubu Kiyō* 19:2 (1971): 45–98.
Inoue, Mitsusada. "The *Ritsuryō* System in Japan." *Acta Asiatica* 31 (1977): 83–112.
Jia, Jinhua. *The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth- through Tenth-Century China*. Albany: State University of New York Press, 2006.
Johnson, David G. "The City-God Cults of T'ang and Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45:2 (1985): 363–457.
———. "The Last Years of a Great Clan: The Li Family of Chao chun in Late T'ang and Early Sung." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37:1 (June, 1977): 5–102.
———. *The Medieval Chinese Oligarchy*. Boulder: Westview, 1977.
———. "Mu-lien in Pao-chüan: The Performance Context and Religious Meaning of the *Yu-ming Pao-ch'uan*." In *Ritual and Scripture in Chinese Popular*

Religion: Five Studies. Ed. David Johnson. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, 1995.

———, ed. *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues his Mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project, 1989.

———. "The Wu Tzu-hsü *Pien-wen* and Its Sources, Parts I and II." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40:1–2 (1980): 93–156, 465–505.

Johnson, Wallace, tr. *The T'ang Code*. Vol. 1, *General Principles*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

———, tr. *The T'ang Code*. Vol. 2, *Specific Articles*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Johnson, Wallace, and Denis Twitchett, "Criminal Procedure in T'ang China." *Asia Major*, third series, 6:2 (1993): 113–146.

Kang, Xiaofei. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006.

———. "The Fox (*hu*) and the Barbarian (*hu*): Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales." *Journal of Chinese Religions* 27 (1999): 35–67.

Kao, Karl K. S. "Aspects of Derivation in Chinese Narrative." *Chinese Literature: Articles, Essays, Reviews* 7 (1985): 1–36.

Karetzky, Patricia Eichenbaum. *Court Art of the Tang*. Lanham, N.Y.: University Press of America, 1996.

Katō, Shigeshi. "On the Hang or Association of Merchants in China." *Memoirs of the Tōyō Bunko* 8 (1936): 45–83.

Kiang, Heng Chye. *Cities of Aristocrats and Bureaucrats*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 10. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

———. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Kirkland, Russell. "Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium." *T'ang Studies* 15–16 (1998): 79–123.

———. "Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of the Wonder-Worker Yeh Fa-shan." *Monumenta Serica* 40 (1992): 47–86.

———. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York: Routledge, 2004.

———. "Taoists of the High T'ang: An Inquiry into the Perceived Significance of Eminent Taoists in Medieval Chinese Society." Ph.D. diss., Indiana University, 1986.

Knechtges, David R. "Dream Adventure Stories in Europe and T'ang China." *Tamkang Review* 4 (1973): 101–119.

Kohn, Livia. *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998.

———. *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

———. "The Northern Celestial Masters." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

———. *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's "Zuowang Lun."* Nettetal: Steyler Verlag, 1987.

Kohn, Livia, and Russell Kirkland. "Daoism in the Tang (618–907)." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Kuhn, Dieter. *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: MacMillan, 1987.

Lai, Sufen Sophia. "Father in Heaven, Mother in Hell: Gender Politics in the Creation and Transformation of Mulian's Mother." In *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

Lamont, H. G. "An Early Ninth Century Debate on Heaven: Liu Tsung-yüan's *T'ien shuo* and Liu Yü-hsi's *T'ien lun*, An Annotated Translation and Introduction." *Asia Major*, n.s., Part I, 18:2 (1973): 181–208; Part II, 19:1 (1974): 37–85.

Legge, James, tr. *A Record of Buddhistic Kingdoms: Being an Account of the Chinese Monk Fa-hien of his Travels in India and China (A.D. 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. New York: Dover, 1965.

Levi, Jean. *La Chine Romanesque: Fictions d'Orient et d'Occident*. Paris: Seuil, 1995.

Levy, Howard S. *The Biography of An Lu-shan*. Berkeley: University of California Press, 1960.

———. "The Gay Quarters of Chang'an." *Oriens/West* 7 (1962): 93–105.

———. "Records of the Gay Quarters." *Oriens/West* 8 (1962): 121–128; 8:6 (1963): 115–122; 9:1 (1964): 103–110.

———, tr. *Translations from the Collected Works of Po Chü-yi*. 2 vols. New York: Paragon Book Reprint, 1971.

Lewis, Mark Edward. *China between Empires: The Northern and Southern Dynasties*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

———. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2006.

———. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

———. "The *Feng* and *Shan* Sacrifices of Emperor Wu of the Han." In *State and*

Court Ritual in China. Ed. Joseph P. McDermott. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. "The Suppression of the Three Stages Sect: Apocrypha as a Political Issue." In *Chinese Buddhist Apocrypha*. Ed. Robert E. Buswell, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

———. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.

Li, Bozhong. *Tang dai Jiangnan nongye de fazhan*. Beijing: Nongye Chubanshe, 1990.

Lin, Shuen-fu. "The Formation of a Distinct Generic Identity for *Tz'u*." In *Voices of the Song Lyric in China*. Ed. Pauline Yu. Berkeley: University of California Press, 1994.

Lin, Wen-yüeh. "The Decline and Revival of *Feng-ku* (Wind and Bone): On the Changing Poetic Styles from the Chien-an Era through the High T'ang Period." In *The Vitality of the Lyric Voice*. Ed. Shuen-fu Lin and Stephen Owen. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Liu, James J. Y. *The Poetry of Li Shang-yin*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Liu, Shi Shun, tr. *Chinese Classical Prose: The Eight Masters of the Tang-Sung Period*. Hong Kong: Renditions, The Chinese University Press, 1979.

Liu, Xinru. *Ancient India and Ancient China: Trade and Religious Exchanges, A.D. 1–600*. Delhi: Oxford University Press, 1988.

Lorge, Peter. *War, Politics and Society in Early Modern China, 900–1795*. London: Routledge, 2005.

Lu, Sheldon Hsiao-peng. *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Mackerras, Colin. *The Uighur Empire According to the Tang Dynastic Histories*. Columbia: University of South Carolina Press, 1973.

———. "The Uighurs." In *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Ed. Denis Sinor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Mair, Victor H. *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1988.

———. "Scroll Presentation in the T'ang Dynasty." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38:1 (1978): 35–60.

———. *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution in the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

———, tr. *Tun-huang Popular Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Makeham, John. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Marks, Robert B. *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Marmé, Michael. *Suzhou: Where the Goods of All the Provinces Converge.* Stanford: Stanford University Press, 2005.
Mather, Richard B. *The Poet Shen Yüeh (441–513): The Reticent Marquis.* Princeton: Princeton University Press, 1988.
Mazumdar, Sucheta. *Sugar and Society in China: Peasants, Technology, and the World Market.* Cambridge: Harvard University Press, 1998.
McCraw, David R. *Du Fu's Laments from the South.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.
McDermott, Joseph P. *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.
McKnight, Brian E. *The Quality of Mercy: Amnesties and Traditional Chinese Justice.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.
McMullen, David. "Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of Tang China." In *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies.* Ed. David Cannadine and Simon Price. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
———. "The Cult of Ch'i T'ai-kung and T'ang Attitudes to the Military." *T'ang Studies* 7 (1989): 59–103.
———. "Han Yü: An Alternative Picture." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49:2 (1989): 603–657.
———. "Historical and Literary Theory in the Mid-Eighth Century." In *Perspectives on the T'ang.* Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.
———. *State and Scholars in T'ang China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
———. "Views of the State in Du You and Liu Zongyuan." In *Foundations and Limits of State Power in China.* Ed. Stuart R. Schram. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1987.
McRae, John R. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism.* Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 3. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.
———. "The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age." In *Studies in Ch'an and Hua-yen.* Ed. Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 1. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.
———. *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chan Buddhism.* Berkeley: University of California Press, 2003.
———. "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an

Buddhism." In *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought.* Ed. Peter N. Gregory. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 5. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.

Meyer-Fong, Tobie. *Building Culture in Early Qing Yangzhou.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

Miller, James. *Daoism: A Short Introduction.* Oxford: Oneworld, 2003.

Miyazaki, Ichisada. "Bukyoku kara denko e: Tō Sō no aida shakai henkaku no ichi men." In *Ajia shi ronkō,* vol. 2. Tokyo: Asahi Shinbun, 1978.

Moore, Oliver. "The Ceremony of Gratitude." In *State and Court Ritual in China.* Ed. Joseph P. McDermott. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. *Rituals of Recruitment in T'ang China: Reading an Annual Programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870–940).* Leiden: E. J. Brill, 2004.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China.* Vol. 1, *Introductory Orientations.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Needham, Joseph, and Francesca Bray. *Science and Civilisation in China.* Vol. 6, *Biology and Biological Technology,* Part 2, *Agriculture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Needham, Joseph, Christian Daniels, and Nicholas K. Menzies. *Science and Civilisation in China.* Vol. 6, *Biology and Biological Technology,* Part 3, *Agro-Industries: Sugarcane Technology, Agro-Industries and Forestry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Needham, Joseph, and H. T. Huang. *Science and Civilisation in China.* Vol. 6, *Biology and Biological Technology,* Part 5, *Fermentations and Food Science.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Needham, Joseph, and Tsien Tsuen-hsuin. *Science and Civilisation in China.* Vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology,* Part 1, *Paper and Printing.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Needham, Joseph, and Wang Ling, *Science and Civilisation in China.* Vol. 4, *Physics and Physical Technology,* Part 2, *Mechanical Engineering.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Needham, Joseph, Wang Ling, and Lu Gwei-djen. *Science and Civilisation in China.* Vol. 4, *Physics and Physical Technology,* Part 3, *Civil Engineering and Nautics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Nienhauser, William H., Jr. "Some Preliminary Remarks on Fiction, the Classical Tradition and Society in Late Ninth-Century China." In *Critical Essays on Chinese Fiction.* Ed. Winton L. Y. Yang and Curtis P. Adkins. Hong Kong: The Chinese University Press, 1980.

Nunome, Chōfu. *Chūgoku no rekishi.* Vol. 4, *Zui Tō teikoku.* Tokyo: Kodansha, 1974.

Orzech, Charles D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism.* University Park: Pennsyl-

Orzech, Charles D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

Owen, Stephen, ed. and tr. *An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911*. New York: W. W. Norton, 1996.

———. *The End of the Chinese "Middle Ages": Essays in Mid-Tang Literary Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

———. *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang*. New Haven: Yale University Press, 1981.

———. *The Late Tang: Chinese Poetry of the Mid-Ninth Century (827–860)*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

———. *The Poetry of the Early T'ang*. New Haven: Yale University Press, 1977.

———. *The Poetry of Meng Chiao and Han Yü*. New Haven: Yale University Press, 1975.

———. *Remembrances: The Experience of the Past in Chinese Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Pan, Yihong. *Son of Heaven and Heavenly Qaghan*. Bellingham: Western Washington University Press, 1997.

Pearce, Scott. "Form and Matter: Archaizing Reform in Sixth-Century China." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Pelliot, Paul. *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*. Paris: Imprimerie National, 1953.

Petech, Luciano. *Northern India According to Shui-ching-chu*. Serie oriental Roma, 2. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1950.

Peterson, Charles A. "The Autonomy of the Northeastern Provinces in the Period Following the An Lu-shan Rebellion." Ph.D. diss., University of Washington, 1966.

———. "Court and Province in Mid- and Late T'ang." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "P'u-ku Huai-en and the T'ang Court: The Limits of Loyalty." *Monumenta Serica* 29 (1970–71): 423–455.

———. "Regional Defense against the Central Power: The Huai-hsi Campaign, 815–817." In *Chinese Ways in Warfare*. Ed. Frank A. Kierman, Jr., and John K. Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

———. "The Restoration Completed: Emperor Hsien-tsung and the Provinces." In *Perspectives on the T'ang*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

Powell, William F., tr. *The Record of Tung-shan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

Pulleyblank, E. G. "The An Lu-shan Rebellion and the Origins of Chronic Militarism in Late T'ang China." In *Essays on T'ang Society: The Interplay of Social and Political and Economic Forces.* Ed. J. C. Perry and Bardwell L. Smith. Leiden: E. J. Brill, 1976.

———. *The Background of the Rebellion of An Lu-Shan.* London: Oxford University Press, 1955.

———. "Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang." In *Historians of China and Japan.* Ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank. London: Oxford University Press, 1961.

———. "Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805." In *The Confucian Persuasion.* Ed. Arthur F. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1960.

Reed, Carrie E. *A Tang Miscellany: An Introduction to Youyang zazu.* New York: Peter Lang, 2003.

Reischauer, Edwin O. *Ennin's Diary.* New York: Ronald Press, 1955.

———. *Ennin's Travels in T'ang China.* New York: Ronald Press, 1955.

Reiter, Florian. *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion.* Tr. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Rogers, Michael C. *The Chronicle of Fu Chien: A Case of Exemplar History.* Chinese Dynastic Histories Translation, 10. Berkeley: University of California, 1968.

Rouzer, Paul F. *Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Texts.* Cambridge: Harvard University Press, 2001.

———. *Writing Another's Dream: The Poetry of Wen Tingyun.* Stanford: Stanford University Press, 1993.

Sage, Steven F. *Ancient Sichuan and the Unification of China.* Albany: State University of New York Press, 1992.

Schaab-Hanke, Dorothee. *Die Entwicklung des höfischen Theaters in China zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert.* Hamburg: Hamburg Sinologische Schriften, 2001.

Schafer, Edward H. "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses." *Asiatische Studien* 32 (1978): 5–65.

———. *The Empire of Min.* Rutland, Vt.: C. E. Tuttle, 1954.

———. *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics.* Berkeley: University of California Press, 1963.

———. "The Last Years of Ch'ang-an." *Oriens Extremus* 10 (1963): 133–179.

———. *Mao Shan in T'ang Times.* Monograph No. 1. Boulder, Co.: Society for the Study of Chinese Religions, 1980.

———. *Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts'ao T'ang.* Berkeley: University of California Press, 1985.

———. *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley: University of California Press, 1977.

———. "T'ang." In *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. Ed. K. C. Chang. New Haven: Yale University Press, 1977.

———. *The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*. Berkeley: University of California Press, 1967.

———. "Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void.'" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41 (1981): 377–415.

———. "Wu Yün's Stanzas on 'Saunters in Sylphdom.'" *Monumenta Serica* 33 (1981–83): 1–37.

Scharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 14. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism." *History of Religions* 9 (1969): 216–247.

Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Seo, Tatsuhiko. "The Printing Industry in Chang'an's Eastern Market." *Memoirs of the Tōyō Bunko* (2004): 1–42.

Shi, Nianhai. *Huangtu gaoyuan lishi dili yanjiu*. Zhengzhou: Huang He Shuili Chubanshe, 2001.

———. *Tang dai lishi dili yanjiu*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1998.

———. *Zhongguo gu du he wenhua*. Beijing: Zhonghua, 1996.

Shiba, Yoshinobu. "Urbanization and the Development of Markets in the Lower Yangtze Valley." In *Crisis and Prosperity in Sung China*. Ed. John Winthrop Haeger. Tucson: University of Arizona Press, 1975.

Shields, Anna M. *Crafting a Collection: The Cultural Contexts and Poetic Practice of the Huajian ji*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Shiratori, Kurakichi. "Chinese Ideas Reflected in the Ta-ch'in Accounts." *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 15 (1956): 25–72.

Skinner, G. William. "Cities and the Hierarchy of Local Systems." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977.

———. "Marketing and Social Structures in Rural China," 3 parts. *Journal of Asian Studies* 24:1 (1964): 3–44; 24:2 (1964): 195–228; 24:3 (1965): 363–399.

———. "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China." In *The City in Late Imperial China*. Ed. G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Smith, Paul J. *Taxing Heaven's Storehouse: Horses, Bureaucrats, and the Destruction of the Sichuan Tea Industry, 1074–1224*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Somers, Robert M. "The End of the T'ang." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "Time, Space and Structure in the Consolidation of the T'ang Dynasty." In *State and Society in Early Medieval China*. Ed. Albert E. Dien. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Song, Ruoxin, and Song Ruozhao. "The Analects for Women (*Nü lunyü*)." In *Images of Women in Chinese Thought and Culture*. Ed. Robin R. Wang. Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.

Stočes, Ferdinand. *La ciel pour couverture, la terre pour oreiller: La vie et l'oeuvre de Li Po*. Mas de Vert: Philippe Picquier, 2003.

Strickmann, Michel. "The *Consecration Sūtra:* A Buddhist Book of Spells." In *Chinese Buddhist Apocrypha*. Ed. Robert J. Buswell, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Strong, John S. *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

———. *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Sun, Yu, tr. *Li Po: A New Translation*. Hong Kong: Commercial Press, 1982.

Tackett, Nicholas Oliver. "Great Clansmen, Bureaucrats, and Local Magnates: The Structure and Circulation of the Elite in Late-Tang China." *Asia Major*, third series, 21:2 (2008): 101–152.

———. "The Transformation of Medieval Chinese Elites (850–1000 C.E.)." Ph.D. diss., Columbia University, 2006.

Tai, Wang-chou. "Notes sur le Li-wa-tchouan." In *Mélanges Sinologiques*. Beijing: French Institute of Peking, 1951.

Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

———. "The Growth of Purgatory." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

———. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 9. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Thilo, Thomas. *Chang'an: Metropole Ostasiens und Weltstadt des Mittelalters, 583–904*. 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997–2006.

Tian, Xiaofei. *Tao Yuanming and Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Tietze, Klaus-Peter. *Ssuch'uan vom 7. bis 10. Jahrhundert: Untersuchungen zur Frühen Geschichte einer Chinesischen Provinz*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Tregear, T. R. *A Geography of China*. Chicago: Aldine, 1965.

Tu, Kuo-ch'ing. *Li Ho*. Boston: Twayne, 1979.

Tuan, Yi-fu. *China*. Chicago: Aldine, 1969.

Tung, Jowen R. *Fables for the Patriarchs: Gender Politics in Tang Discourse*. London: Roman and Littlefield, 2000.

Twitchett, Denis. *The Birth of the Chinese Meritocracy: Bureaucrats and Examinations in T'ang China*. The China Society Occasional Papers, 18. London: The China Society, 1976.

———. "Chinese Biographical Writing." In *Historians of China and Japan*. Ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank. London: Oxford University Press, 1961.

———. "The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang." In *Perspectives on the T'ang*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

———. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

———. "The Fragment of the T'ang Ordinances of the Department of Waterways Discovered at Tun-huang." *Asia Major*, n.s., 6:1 (1957): 23–79.

———. "Hsüan-tsung (reign 712–56)." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "The Implementation of Law in Early T'ang China." *Civiltà Veneziana Studi* 34 (1978): 57–84.

———. "Introduction." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. "Kao-tsung (reign 649–83) and the Empress Wu: The Inheritor and the Usurper." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *Land Tenure and the Social Order in T'ang and Sung China*. Inaugural Lecture, School of Oriental and African Studies, University of London, 1961.

———. "Lands under State Cultivation during the T'ang Dynasty." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2:2 (1959): 162–203; 2:3 (1959): 335–336.

———. "Lu Chih (754–805): Imperial Adviser and Court Official." In *Confucian Personalities*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. Stanford: Stanford University Press, 1962.

———. "Merchant, Trade, and Government in Late T'ang." *Asia Major*, n.s. 14:1 (1968): 63–95.

———. "The Monasteries and China's Economy in Medieval Times." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19:3 (1957): 526–549.

———. "Monastic Estates in T'ang China." *Asia Major,* n.s. 5 (1956): 123–145.

———. "A Note on the Tunhuang Fragments of the T'ang Regulations (*ko*)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30:2 (1967): 369–381.

———. "Provincial Autonomy and Central Finance in Late T'ang." *Asia Major,* n.s. 11:2 (1965): 211–232.

———. "The Salt Commissioners after the Rebellion of An Lu-shan." *Asia Major,* n.s. 4 (1954): 60–89.

———. "Some Remarks on Irrigation under the T'ang." *T'oung Pao* 48:1–3 (1961): 175–194.

———. "The T'ang Market System." *Asia Major,* n.s. 12:2 (1966): 202–248.

———. "Varied Patterns of Provincial Autonomy in the T'ang Dynasty." In *Essays on T'ang Society.* Ed. John Curtis Perry and Bardwell L. Smith. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Van Gulik, R. H. *Sexual Life in Ancient China.* Leiden: E. J. Brill, 1961; new ed., 2003.

Van Slyke, Lyman P. *Yangtze: Nature, History, and the River.* Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1988.

Varsano, Paula M. *Tracking the Banished Immortal: The Poetry of Li Bo and Its Critical Reception.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Verellen, Franciscus. *Du Guangting (850–933): Taoiste de cour à la fin de la Chine médiévale.* Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1989.

———. "Evidential Miracles in Support of Taoism: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition." *T'oung Pao* 78 (1992): 217–263.

Von Glahn, Richard. *The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

———. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture.* Berkeley: University of California Press, 2004.

Wagner, Marsha L. *The Lotus Boat: The Origins of Chinese Tz'u Poetry in T'ang Popular Culture.* New York: Columbia University Press, 1984.

Wallacker, Benjamin E. "The Poet as Jurist: Po Chü-I and a Case of Conjugal Homicide." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41:1 (1981): 507–526.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* New York: Academic Press, 1974.

———. "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis." Reprinted in *The Capitalist World-Economy: Essays by Immanuel Wallerstein.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Wang, Gungwu. "The Middle Yangtze in Tang Politics." In *Perspectives on the*

T'ang. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

———. *The Structure of Power in North China During the Five Dynasties*. Stanford: Stanford University Press, 1963.

Wang, Ling. *Tea and Chinese Culture*. San Francisco: Long River Press, 2005.

Wang, Robin R., ed. *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writing from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty*. Indianapolis: Hackett, 2003.

Wang, Zhenping. *Ambassadors from the Islands of Immortals: China-Japan Relations in the Han-Tang Period*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Wang, Zhongluo. *Sui Tang Wu dai shi*. 2 vols. Shanghai: Renmin Chubanshe, 2003.

Warner, Ding Xiang. *A Wild Deer amid Soaring Phoenixes: The Opposition Poetics of Wang Ji*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Wechsler, Howard J. "The Confucian Teacher Wang T'ung (584?–617): One Thousand Years of Controversy." *T'oung pao* 63 (1977): 225–272.

———. "Factionalism in Early T'ang Government." In *Perspectives on the T'ang*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

———. "The Founding of the T'ang Dynasty: Kao-tsu (reign 618–26)." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *Mirror to the Son of Heaven: Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung*. New Haven: Yale University Press, 1974.

———. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press, 1985.

———. "T'ai-tsung (reign 626–649) the Consolidator." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———. "Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism." In *Perspectives on the T'ang*. Ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett. New Haven: Yale University Press, 1973.

Widmer, Ellen. *The Beauty and the Book: Women and Fiction in Nineteenth-Century China*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Wiens, Herold. *China's March into the Tropics*. Washington, D.C.: Office of Naval Research, U.S. Navy, 1952.

Will, Pierre-Étienne. "Clear Waters versus Muddy Waters: The Zheng-Bai Irrigation System of Shaanxi Province in the Late-Imperial Period." In *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History*. Ed. Mark Elvin and Liu Ts'ui-jung. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Wittfogel, Karl. *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*. Leipzig: C. L. Hirschfield, 1931.

Worthy, Edmund H. "The Founding of Sung China, 950–1000: Integrative Changes in Military and Political Institutions." Ph.D. diss., Princeton University, 1976.

Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.

———. "The Sui Dynasty (581–617)." In *Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, Part I*. Ed. Denis Twitchett and John K. Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *The Sui Dynasty: The Unification of China, A.D. 581–617*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Wright, Arthur, and Dean Twitchett. "Introduction." In *Perspectives on the T'ang*. New Haven: Yale University Press, 1973.

Wu, Fusheng. *The Poetics of Decadence: Chinese Poetry of the Southern Dynasties and Late Tang Periods*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Wu, Yenna. *The Chinese Virago: A Literary Theme*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Xiao, Chi. *The Chinese Garden as Lyric Enclave: A Generic Study of the Story of the Stone*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2001.

Xiong, Victor Cunrui. *Emperor Yang of the Sui Dynasty: His Life, Times, and Legacy*. Albany: State University of New York Press, 2006.

———. "*Ji*-Entertainers in Tang Chang'an." In *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*. Ed. Sherry J. Mou. London: MacMillan, 1999.

———. "The Land-tenure System of Tang China: A Study of the Equal-field System and the Turfan Documents." *T'oung Pao* 85 (1999): 328–390.

———. *Sui-Tang Chang'an*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000.

Xu, Yinong. *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

Xuanzang. *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Tr. Li Rongxi. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

Yamada, Toshiaki. "The Lingbao School." In *Daoism Handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Yampolsky, Philip B. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia University Press, 1967.

Yan, Gengwang. *Tang dai jiaotong tong kao*. 6 vols. Taipei: Academia Sinica, 1985–2003.

———. *Tang shi yanjiu cong gao*. Hong Kong: Xinya Yanjiusuo Chubanshe, 1969.
———. "Tang Wudai shiqi de Chengdu." In *Yang Gengwang shi xue lunwen xuanji*. Taipei: Academia Sinica, 1991.
Yan, Zhitui. *See* Yen, Chih-t'ui.
Yang, Chung-i. "Evolution of the Status of 'Dependents.'" In *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*. Ed. E-tu Zen Sun and John De Francis. New York: Octagon Books, 1972.
Yang, Jingqing. *The Chan Interpretations of Wang Wei's Poetry*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2007.
Yang, Lien-sheng. "Female Rulers in Imperial China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 23 (1960–61): 47–61.
———. "Notes on the Economic History of the Chin Dynasty." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 9 (1945–47): 107–185. Reprinted in *Studies in Chinese Institutional History*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
Yang, Xiaoshan. *Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
Yates, Robin. *Washing Silk: The Life and Selected Poetry of Wei Chuang (834?–910)*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
Yen, Chih-t'ui. *Family Instructions for the Yen Clan*. Tr. Teng Ssu-yü. Leiden: E. J. Brill, 1968.
Yu, Pauline. "Song Lyrics and the Canon: A Look at Anthologies of Tz'u." In *Voices of the Song Lyric in China*. Ed. Pauline Yu. Berkeley: University of California Press, 1994.
Yu, Pauline, Peter Bol, Stephen Owen, and Willard Peterson, eds. *Ways With Words: Writings about Reading Texts from Early China*. Berkeley: University of California Press, 2000.
Zeitlin, Judith, and Lydia Liu, eds. *Writing and Materiality in China: Essays in Honour of Patrick Hanan*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1959.

图书在版编目（**CIP**）数据

世界性的帝国：唐朝 /（美) 陆威仪著；张晓东，冯世明译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty
ISBN 978–7–5086–6446–0
I . ①世… II . ①陆… ②张… ③冯… III . ①中国历史 - 唐代 IV . ① K242
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第153619号

世界性的帝国：唐朝
著者：[美] 陆威仪
译者：张晓东 冯世明
校译：方宇
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
（CITIC Publishing Group）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



儒家统治的时代

宋的转型

The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China

[加] 卜正民 - 主编　[德] 迪特·库恩 - 著　李文锋 - 译　邵君安 - 校



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

哈佛中国史4

儒家统治的时代：宋的转型

[德] 迪特·库恩 著
李文锋 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 混乱的时代

第2章 模范的统治者

第3章 从改革到衰落

第4章 南宋

第5章 儒释道三教

第6章 教育与科举考试

第7章 人生礼仪

第8章 探索内在和外在世界

第9章 京城的转变

第10章 生产领域的变化

第11章 货币与赋税

第12章 公共领域中的私人生活

结语

致谢

统治者年表

宋代度量单位

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“只几个石头磨过，小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人’‘齐人’‘楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E．A．Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L.Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题："你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。"

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的"文革一代"同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

从10世纪唐代后期到宋帝国早期，中国所发生的转变标志着中华帝国出现了历史上最具决定性的断裂。北方士族靠着谱牒的政治优势而形成的“旧世界”，在延续了几百年后最终在880年至960年的混乱和内战中消失了；随着士族的衰亡，他们那套治国之道也渐被忘却和遗落了。一个新阶级——士大夫阶级——出现了。他们受到儒家学说的熏陶并通过了科举考试，已做好准备，决心承担起重塑中国传统的责任。他们在政治、意识形态、哲学、文化、文学、艺术、科技上所取得的成就与那些改变了日常生活的、强大的经济力量结合在一起，这两点能让我们更好地理解并界定宋代是一个转型朝代。中国历史上很少有朝代像宋朝那样愿意去重塑和改革整个社会。有些历史学家甚至把宋代称作开启现代性曙光的中国的“文艺复兴”时代。

从前的朝代的统治依靠世家大族、贵族官僚、儒士和军人，只有在宋代，思考和写作、政府和行政行为都降格为一种共有的特性，这是包弼德在把儒家术语“斯文”翻译为“我们的这种文化”时总结出来的。在宋代，认同自己为汉人后代的人们当中，一种新的自尊和自觉形成了。宋代形成的这套社会制度，成为20世纪中国和西方人所说的“传统中国”的典范。

汉帝国（前206—220）建立在秦朝（前221——前206）的疆土和行政统一的基础之上，唐帝国（618—907）得益于隋朝（581—618）的统一。但是宋代的统治者面临着不一样的、更为困难的形势。王朝的建立者宋太祖（960—976年在位）没有为他的帝国找到像隋给唐准备的那样充分的基础。他和弟弟宋太宗（976—997年在位）还要去征服今四川、中国中部和南部及山西的许多王国，把它们统一为一个国家。第三任皇帝宋真宗（997—1022年在位）采取巩固措施，加强中央集权；同时对外运用和平共处的方针，为接下来的几个世纪所推行的外交政策建立了标准。

这三位具有典范作用的皇帝希望长久地维持王朝的统治，他们知道必须建立一个不仅适合自己也适合后代继任者的统治范例。通过确定王朝的“内在性”和儒家思想文化价值的中心地位，他们开始了建立政治典范的行动。他们所设计的新的治国方针体现在那些格言规诫中。在执行这些新方针时，政府官员起着重要作用。和汉唐的皇帝一样，这些新任的统治者在进行变革时也求教于儒家学者，但是他们会把这些贤哲的忠告应用到他们的军事行动和政治统治的实践中。儒学的再次被应用产生了一个意想不到的结果——一种新型的精英统治制度出现了。

由于对过去80多年里军队所导致的悲惨后果的了解以及自己的军人出身，宋太祖认识到需要建立一个强有力的文官政府。他之后的宋代皇帝特意把文官的地位抬高到武官之上。为了应付边境少数民族政权辽、西夏、金的军事挑战，宋朝皇帝和这些外族签订了和约。为了市民社会，宋朝皇帝对经济、赋税和财政进行了改革。宋代的学者被鼓励去研究自然，做实验，在农业、纺织和陶瓷生产、炼铁、造船、武器制造和其他许多领域内进行发明创造。商人把上述创新运用到市场，使帝国即使最遥远的角落都商业化了。

在建筑和城市规划上，两宋时期更为开放的城市设计导致了全天候的生活方式的出现。而这相应地促进了本地市场和全国商业的发展。娱乐的新形式也在舞台上出现了。绘画艺术里也产生了精致的新技法。哲学家们在整个认识领域，对包括理性等概念方面扩展了他们的知性认识，并拓宽了对意识和人类成就进行的系统化分类。在法律领域，儒家训言的传播和应用使得死刑大大减少。在上述几乎所有领域，宋代都优于中国早期的模范朝代——唐朝。

以儒家经典为考试内容的全国性科举考试是形成精英文官阶层的基础。他们的兴起使得新秩序得以维持。接受正统教育成为获取拥有影响力、特权、财富、权力以及名望的职业的关键。新官员是从士大夫型精英、拥有土地的士绅和富有的商人家庭的孩子中选拔出来的。书籍不再是用手抄卷轴的，而是由日渐繁荣的印刷业生产印制，并具有封面。这使得那些出身中等家庭的孩子可以接受教育，他们在私塾或官学里接受教育。赵汝愚1194年担任主考官的时候宣称，一位儒生应该庆幸他生在这样一个时代。在这样一个令人兴奋的氛围中，儒家学说在政治上、道德上和行为上的意识形态化，已经不仅能成功调控社会行为，也能调节上层社会的个人行为。一直到1905年废除科举为止，通过科举考试一直是历朝历代无数有雄心壮志的男人的志向。

尽管科举是通向获取社会地位和舒适生活的阶梯，但大多数宋朝人并不属于官僚阶层。宋代是一个多阶层的社会，社会的最底层是贫穷的、毫无权势的、每天为生存而奋斗的人们；而社会的最上层的人们享受着无尽的荣华富贵，宽大的房屋里面居住着其家人和奴仆，人数超过百人。在这两个阶层中间的是低级官吏、商人和自耕农。农民的生活条件比以前的朝代要好，但是大多数人要把他们的精力投入到解决日常生活的问题中去，虽然这些问题看似简单但是对他们来说很重要：如何为自己和家庭获取足够的食物而免受压迫、剥削和不幸。大量接近于社会金字塔底层的、默默无闻的自耕农承担了税赋和劳役。他们确保了经济的繁荣，也保障了其上的富裕阶层的生活安宁，并使新的城市生活方式的出现成为可能。

这个时期大量的散文和诗歌见证了普通百姓和富贵者的生活和劳作情形。

宋代诗人们同情劳动者，对压榨百姓的官员的横征暴敛和骄奢淫逸进行了控诉。但最终诗人们还是把大多数人的命运视作一种自然状态。罗烨（其生平不可考）在其《新编醉翁谈录》中说："自古以来，分人数等，贤者清而秀，愚者浊而蒙。秀者通三纲而识五常，蒙者造五逆而犯十恶。"中国历史上只有少数人逃脱了"蒙者"的称号，宋代的这些人从事着繁重的体力劳动，日晒雨淋，忍受着地主和监工的呵斥和鄙夷，还得承受官吏的腐败，在债务陷阱中苦苦挣扎。而当时的知识分子并没把他们作为审美和哲理思考的优先对象。少数享受特权的儒士和官员热衷于具有深刻哲理的问答游戏，对那些蒙受巨大苦难的人毫不在意。洪水、干旱或蝗灾导致他们无法缴纳官府的税粮，使得他们债务缠身。那些放弃了土地而以手工艺谋生的人们，他们赖以生活的工钱还得受制于屋食之贵贱，就如韩愈（768—824）在其《圬者王承福传》中所说的那样。[1]

如果说宋朝从繁荣的市民社会中获得了前所未有的利益，那么它也为其军费的短缺而付出了代价。农耕的汉人已经与北方和西部非定居的游牧民族相处了好几个世纪了，对那些民族的需求以及如何应付他们的侵略、如何与他们战争，积累了许多经验。虽然和许多朝代一样，要面对北方游牧民族政权，但是宋朝从一开始就要和这些非汉族政权一起分享唐朝的疆土。唐朝灭亡后，中国的北方和东北地区就被外族统治了40多年。而在其南边的中原地区和中南部，在五代（907—960）和十国（902—979）时期被分裂为多个国家。唐朝崩溃后的动荡时期，汉地被军阀分据，各自为王。这对宋朝来说，就如同面对着一个原本属于自己现在却无法赎回的抵押物。

这是一份最棘手的遗产，被传给了中国历史上延续时间最长的王朝之一——宋朝。宋朝皇帝和官员们都很担心难以应付北方少数民族政权对其王朝统治和种族优越地位的威胁。甚至在979年统一之后，宋朝的精英们都没法把宋帝国和辉煌的汉唐王朝的开疆拓土成就相提并论。这使他们在心理上产生了一个障碍，一直没法克服。宋朝领土最多时是260万平方公里，这比唐朝和今天的中华人民共和国的960万平方公里小多了。在宋朝319年的统治中，之前和其后没有一个"中国"像它这样，这个时期的中国被分为不同的国家、民族（每个国家的人民有各自的种族和文化认同，也有自己的中央集权的官僚制政府），它们中也没有一个国家是一国独大的。从所处的地缘政治的优势地位来说，宋代的历史可以被当作一个地方主义范例来研究。[2]然而宋朝即使在领土已极度缩水的情况下，最终也没能免于灭亡的命运。

按宋代许多知识分子的看法，他们边境上的蛮夷与汉人大不相同。这些蛮夷并不讲同样的语言，也没有相同的文化价值观。他们的服饰不一，头发被剃剪，完全不符合中国人的习惯。特别重要的是，他们没有那种地位等

级差别的礼仪。而这点对汉人来说是很重要的——君臣、父子、男女有别。简单地说，从汉人的眼光来看，这些蛮夷并不生活在世界文明的中心，而是在其边缘。当这些外族部落在政治上与宋平起平坐，并在军事上占优势时，汉人就会在文化上鄙视他们。

尽管从9世纪早期的韩愈一直到后来的儒学家们留下的文献中，在今天看来都有不少排外的倾向，但他们的观点主要是从文化上，而不是从种族上进行论证的。对儒家来说，一个人在文化上被同化的程度决定了他是被看作中国人还是蛮夷。在韩愈之后的大约250年，邵雍这样来阐述他对自己和自己在世界所处位置的理解："我幸福，因为我是人，而不是动物；是男人，而不是女人；是中国人，而不是蛮族人；我幸福，因为我生活在全世界最美好的城市洛阳。"[3]但历经了100年的时光，儒家对中国北方异族邻居的态度已经变得强硬了。功利主义哲学家陈亮这样描述中华世界里的蛮夷之地：正如古代圣人不与蛮族共享中原，"中国不与戎狄共礼文"。[4]在宋朝边境的这些异族中，只有后来最终吞并了宋朝的蒙元王朝给中国的价值和实践留下了深深的印记。今天，中华民族是由多民族组成的，这些少数民族被视为"非汉族的中国人"。这种现象和现代的多种族国家意识来比较，差别是多么大啊。如今的这种观点其实不符合宋人的看法，也不是他们的非定居邻居的看法。

1126—1127年，由于异族金人的入侵，宋廷被迫放弃了位于传统中国的中原地区的京城开封，迁移到陌生的南方地区。他们在南方继续统治了152年，直至1279年。面对着军事实力强大的北方对手，北宋和南宋能竭尽所能地延续王朝的统治，这已经很令人惊奇了。宋帝国在面对进攻时表现得比较软弱。儒家学说在原则上对战争是谴责的，和平之路被视为王道，战争被认为是霸道。这个正统观点已经受到了批评，在实际中，军事战略家和道德思想家（都是受过教育的儒家）花费大量时间和精力争论和平、战争和防御的问题。甚至朱熹（1130—1200）——这位新儒学的道德伦理的捍卫者——都宣称，女真人就是敌人，中国人是不能和他们在同一天空下生活的，因为他们杀害了汉人的父辈。而那些主张对异族政权采取军事主动的官员却在朝廷处境不佳，因为大多数的朝廷官员喜欢和平共处的政策。

甚至当战争不可避免的时候，宋朝仍旧采取陈旧不堪的防御策略，但没有任何起色。整个宋代共与北方异族政权签订过四次（1005、1123、1142和1208年）屈辱的和约，宋朝的地位也从王朝降为地方诸侯，因此其"天无二日，民无二主"的原则遭到了破坏，取而代之的是按现实政治原则与北方强邻订立和约。那些务实的宰相在影响国家经济的财政事务上经验丰富，他们劝说皇帝，每年给异族支付岁币，远比把金钱投入到结果无法预知的长期战争更为经济划算。

从军事威力、战略创新和势力范围来衡量，宋朝无疑是个虚弱的朝代，最终它也被外族灭亡。宋朝的苟延残喘以至最后灭亡的原因绝不是单一的，但它对内政比对军事的重视可说是其国家衰弱、士气消沉、世风日下的重要原因。最终，宋朝为抵御外族入侵而采取的孤注一掷的抵抗也宣告失败了。但就繁荣程度而言，宋朝却是中国历史上最具有人文精神、最有教养、最有思想的朝代之一，甚至可能在世界历史上也是如此。在宋朝统治的三个世纪里，儒家意识形态在公共和私人生活领域形成一股强大力量，政府政策也深受这种古代哲学伦理和教化观念观的影响。由宋朝那些有创造力的统治者、士大夫和艺术家创造的思想范式，以及儒家价值观的复兴和重建，为后世历朝历代的教育、政府制度和市民社会的发展建立了基础，并强化了汉人子孙的中国意识，这种意识在宋代之后持续了若干世纪。

第1章
混乱的时代

有一个人，英语称作“emperor”，而中文称作“皇帝”，这个词意思为“上天至尊”（celestial magnificence）。作为天之子，作为国家的最高统治者，作为国家的礼制宗法领袖及皇族的首脑，皇帝扮演着天与民的中介角色。“天”，有着诸多解释，如道德原则或拟人化的神。皇帝通过天赋予他的权威进行统治。然而一个王朝的命运不是天赋的而是由人定的。在所有人中，最重要的人是皇帝。上天不可能也没有做过决定：统治是皇帝的职责，做决定的也是皇帝。

这是儒家的观点。在1085年的一份奏疏中，吕公著（1018—1089）——宋代宰相司马光的一位密友、曾经的太子太傅——这样解释王朝兴衰的含义：“盖天虽高远，日监在下，人君动息，天必应之。若修己以德，待人以诚，谦逊静悫，慈孝忠厚，则天必降福，享国永年，灾害不生，祸乱不作。若慢神虐民，不畏天命，则或迟或速，殃咎必至。”[1]

吕公著明确指出，皇帝要肩负王朝衰落的责任，然而实际情况远非如此简单。130多年来，唐帝国的政府和行政管理系统牢牢地建立在贵族阶层和受过教育的官僚的忠诚和自觉意识之上，他们对本朝的文化和政治成就，以及本朝的优越性，都深信不疑。唐代社会的支柱在几年甚至几十年内不会轻易地被一位统治者的不称职破坏。820年到907年之间，唐朝的最终崩溃是由于出现了好几位无能的皇帝，同时朝廷情势极度糟糕，导致王朝走向毁灭。宋代许多官员和史学家很清楚这点（尽管他们都接受过儒家教育），也对他们的前代官员同行的失败进行了解释，认为这些官员在治国上是不成功的。

唐宪宗李纯805年9月5日登上龙位，成为唐朝第十一位皇帝时，唐帝国的命运有了起色。50年前，即755年，军阀、粟特人安禄山发动了一场叛乱，控制了京城，并迫使皇帝逃到了中国的西南。安禄山在起事两年后被其子杀死。763年叛乱最终被平定，但接下来的40年是唐朝的混乱时期。当时著名的朝廷官员和儒家学者韩愈被贬职，被流放到今湖南省，知道了唐宪宗即位的消息。韩愈的职位卑微。那时他忍受着潮湿的气候，对陌生的南方自然环境充满了惊恐，生怕会中毒。当县衙前的击鼓声传来，听到官员宣布新皇帝即位的消息时，他知道像他这样被降职流放的官员将会被允许返回京城。[2]两年后他写了《元和圣德诗（并序）》，诗中他表示，在启程回家时他确信，一个大和平的时期已经来临了，唐朝将恢复其往昔

的辉煌。朝廷宣布大赦，人们都很高兴。韩愈告诉宪宗：“天锡皇帝，为天下主。并包畜养，无异细巨。亿载万年。”[3]

其实，从即位开始，这位史上被称作“复兴者”的皇帝，就竭力想要遏止王朝的衰落。宪宗（805—820年在位）这位专制君主，对自己理念的正当性深信不疑。他不仅把精力投入到了与地方统治者争夺权力的博弈中，极力争取他们的支持；而且他还利用一切可用的行政、财政和军事手段，恢复对帝国东北部叛乱藩镇的控制，并重建中央权威。宪宗及其手下的能臣竭力阻止疆土的分裂，力图恢复唐初皇帝的荣光。

尽管经受了几次挫折，不屈不挠的宪宗还是完成了他目标中的一部分。他恢复了皇帝的声望和朝廷的权威，重新获得对东北叛乱藩镇的控制，恢复对藩镇的赋税。但宪宗的最大抱负——恢复唐王朝历代疆土——将难以实现。史料记载，他于820年2月14日死于两名宦官之手。就力图复兴昔日荣光来说，宪宗是唐王朝唯一一位成功的皇帝，但这位皇帝还未看到其改革的完成就暴毙了。宪宗之后，再也没有一位继任皇帝拥有足够的权力去平衡朝廷官员、藩镇节度使和宦官之间的复杂关系。在中国历史的多个朝代中，王朝最终走向衰败似乎已经形成了一种趋势，唐朝也是如此。在王朝的末世，即使是一个有才干的统治者也没有足够的能力把国家这只受损的航船驶向安全之域。随着宪宗死去，复兴唐朝的最后希望也在那些愚昧无知的庸臣手中葬送了，而这些人并不知道形势的危急。

在紧接着宪宗的四位皇帝的治下，唐朝的衰亡在加速。这些皇帝并不成熟，既无才干也无持久工作的耐力。当时的一位诗人杜牧在825年写的诗里质问，为什么在过去的几十年里王朝经历了那么多的耻辱。他写道，虽然宪宗皇帝聪明睿智，但现在，扫除叛乱就和登天一样难。宪宗的继承者们缺乏才能并不是朝廷衰败的唯一原因，危险正朝着这个步履蹒跚的帝国大步走来。

宪宗死后，宦官的数量日益增多，约至6000人。许多宦官被提拔到精英禁卫军的高级职位上。他们能掌控皇位的继承，使未来的皇帝只得依附于他们的侍候和他们的关系网。其次，各级政府官员间爆发了冲突并导致了政府的瘫痪。派系冲突过去会被有能力的皇帝平息，但宪宗之后就再也没有哪位皇帝有此能力。再者，帝国中心的软弱纵容了边境藩镇实力的发展，助长了他们自治的野心。

820年，在宪宗去世后，继承皇位的唐穆宗只有25岁。他长于深宫，对政事毫无经验，更喜欢饮宴、狩猎，纵情声色。823年，他在玩马球（一项贵族喜爱的剧烈运动）时受伤，并因此于824年去世。继他之后的那些皇帝都任凭宦官们摆布。他们不是被谋害，就是因无意中服食有毒的长生不老药暴毙而亡。穆宗的儿子敬宗，也像他父亲一样，长期和宦官们沉迷于

马球。他因做了许多连宦官们都无法忍受的行为而臭名昭著。827年的一个夜晚，在和他的宦官马球玩伴痛饮之后，19岁的皇帝被他们杀害了。敬宗的弟弟文宗即位。文宗虽然尽心尽力于学习，但是他既没有足够的才智，也没有强大到可以脱离对宦官们的依靠。文宗企图摆脱他们，进行了两次流血的但最终失败的努力，最后因服丹药过量，在失望中死去，年仅30岁。

唐武宗840年即位，迅即将其从前的皇位竞争者及其支持者处死。他因对佛教徒的迫害而在中国历史上出了名。武宗在位6年，32岁时因服丹药而亡。在他死后，唐宣宗（846—859年在位）即位。这是一位有些疯狂、不易相处的人。他具有过人的记忆力，热衷于调查朝政。尽管离820年他父亲（宪宗皇帝）之死的疑案已经过去25年了，宣宗还是重新开始对悬而未决的案子进行追查，并对那些被他怀疑卷入疑案中的人进行了残酷的追究和处罚。859年，宣宗也因服丹药而亡。他的继任者——唐懿宗（859—873年在位）和唐僖宗（873—888年在位）——在任时期的特征是宦官权力更加强大，官员派系冲突更加严重，北方地区的混乱情况日益加剧。最后两任皇帝，昭宗（888—904年在位）和景宗[4]（904—907年在位）目睹了王朝最终被外族征服的全过程。

禁佛

唐朝每隔30年就有成千上万的人聚集起来奉迎佛骨舍利，舍利会被隆重地转移到京城的佛寺供奉，并在佛寺中展示。818年唐宪宗在塔上看到了这个盛大的场景，于是下令宦官把佛骨舍利拿到宫中以便亲自验看。朝官韩愈可能是出于关注民生福祉之意并受到个人政治目的的驱使，在听到这个消息时反应强烈，对这则有关夷狄的消息甚至有些恐惧。819年韩愈在《论佛骨表》中把佛陀描述为“本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制”[5]。他认为佛教缩短了先前皇帝们的寿命，质疑皇帝卷入佛教事务。韩愈的奏折表达了一种排外意识，这种意识在宋代新儒学复兴之时再度盛行。他的奏折也成为代表儒家知识分子和“外来”佛教关系的里程碑事件。

但是在9世纪40年代，对佛教的系统性迫害突然加强。根本原因不仅在于排外意识，也和宗教间的争论有关。在过去几个世纪里，由于赋税制度对贵族、大地主和佛寺的优待，寺院积累了大量的寺产，危机终于发生了。唐宪宗在位期间，为了稳定国家经济和国库收入，朝廷官员们对赋税改革的急切需要进行了讨论，但所有的建议都遭到了体制内的既得利益者的坚决反对。宪宗死后，赋税收入日益减少，贫困和饥荒使整个国家陷于绝望之中，从今河南省一直到淮河一带，乡村匪徒对百姓的残忍攻击，迫使大量的农民和佃户带着自己的财物往更加安全的地方迁移。为了应对危机，政府需要开辟新的财政来源。

在中国历史上，攫取佛寺和尚们的财产似乎是个解决政府财政收入不足的简单且为人所接受的办法。这种措施曾经在446年、486年、574年和577年都成功施行过。[6] 842年，武宗展开了一场运动，没收了4600多座寺院、庙宇和相关地产，把大量的金、银、铜铸的佛像推倒，熔铸为铜钱和贵重的金银锭，迫使佛教徒还俗。在这个过程中，唐武宗强迫26.5万名和尚、尼姑还俗，成为普通的纳税民众。除了取消佛寺里僧侣的免税特权外，武宗还使15万名在寺院中服务的奴仆登记为纳税民众。

世俗化政策的施行者破坏了4万多座各种类型的宗教建筑、无数的经卷和其他珍贵的宗教物品。武宗在他的反佛诏书里使用严厉的措辞，把反佛运动描述为清除佛教害虫、铲除邪魔的努力。他自豪地宣称他对佛教的迫害取得了政治上的成功。日本和尚圆仁目睹了这场运动，他认为这些行为对中国佛教是一场灾难。[7]

847年唐宣宗终止了这场灭佛运动，允许佛寺重新开放，恢复宗教活动。其继任者懿宗成为佛教热情的倡导者。但是，到了955年，后周世宗皇帝再一次为了解决政府财政紧张问题而把目光投向了佛寺。他宣称国家现在处于非常糟糕的情况中，民心士气低下，为此他要解散大多数寺院，没收他们的金银财宝和其他有价值的物品。960年，当宋朝建立时，原先30336座寺院只有2694座经历了灭佛运动而幸存下来。

后周世宗走得更远。他发布敕令，禁止那些已经由佛教实行了数个世纪的自残行为和其他的宗教献身行为。在迷乱和癫狂的状态下，一些宗教狂热分子会将一部分肉体作为祭品而自残肢体，甚至自我献祭。世宗的敕令试图终止这种癫狂的“佛教狂热”以及由此狂热产生的宗教魅力。[8]

唐武宗灭佛运动开始的350年后，一位诗人表达了公众对于反宗教运动的意见，反问道：“杰屋大像无时止，安得疲民免饥死？”[9]在宋朝的精英分子和国家官员中，这仍然是一种有说服力的观点，虽然大多数中国人民并不赞成。

乡村的盗匪

取自佛寺地产的收入充实了特权阶级和皇帝的金库，却没有使衰弱的唐朝经济稳定下来，也没有缓解日渐加重的财政危机。由于9世纪50年代的沉重赋税和劳役负担，农民的经济状况变得令人悲观，甚至在农业发展得很好的东南地区也是如此。当农民们的生活状况已经滑落到生存线以下时，为了求生他们就只有寻找其他的收入来源。有些世代耕种的农民情愿卖妻典子，也不愿失去他们的小块农地。但是许多人仍无法支付他们欠下的赋税债务，以致最终财产被没收。失去了土地，无家可归，这些曾经的土地

拥有者和佃农，失去了家人和住所，于是把做盗贼当作一种可以确保获得生计的方法，由此可以摆脱地主的欺凌、高利贷者的魔爪和地方衙役的棍棒。[10]

860年1月，匪首裘甫在今浙江东部聚集了近3万名跟随者。868年，唐军在今云南省[11]的西南前线的哗变开启了其后军中粮料官庞勋领导下的大规模军队叛乱。[12]当庞勋在同一年到达徐州时，他统领下的所谓义军，由逃亡者、流浪汉、农民、乞丐、盗贼和河盗等组成，数量超过20万人。唐朝军队很不情愿地召集沙陀突厥骑兵前来镇压叛军，但也花了一年时间才平定叛乱。

政治秩序在表面上恢复了，但对普通百姓特别是乡村民众来说，生活状况持续地恶化。9世纪70年代，匪帮强大到足以攻击设防的小型城镇，并对郡县造成了威胁。这些郡县的行政管理也因边境军事冲突、作物歉收和饥荒而受到妨碍。最著名的农民起义军领袖是科考屡试不第的黄巢——诗人和官员韦庄咒骂他是“狂寇”。黄巢出身于一个经营着获利丰厚的盐业贸易的富裕之家。最初他和他的团伙在山东西部和河南东部贩运食盐。[13] 878年，他自称“冲天大将军”，并成为所有农民起义军的首领。当官兵对他施加很大压力时，他率军跨过长江往南进发。一路上为了筹集军费，他们对沿途的富裕城市烧杀抢掠。879年5月，他对广州进行了洗劫，屠杀了包括印度、阿拉伯、波斯的商人及其家属以及中国人在内的12万人。

到880年7月时，黄巢的部队已经增长到了60万人，他们第一次试图推翻唐朝。同年12月，他攻占了洛阳，并即刻西进袭取了京都长安。此时，禁卫军已经严重退化，士兵大多数皆为老弱，几乎没有受过训练。连年少的僖宗皇帝都对曾经被视为精锐的禁卫军失去了信心。僖宗的先祖明皇在756年为了逃避安禄山叛军而逃到安全的四川，他也步祖先的后尘跑到了四川。在那里，僖宗接到了消息，说黄巢已经于881年1月进入京城，自立为“大齐皇帝”，且黄巢和他的部下们已将京城作为自己的大本营，如入无人之境。

尽管黄巢以铁腕掌控着京城，但他没能得到亟须的给养以维持其庞大的军队。两年后，黄巢的部队自相残杀而以人肉为食。[14] 883年，他的军队每天杀死1000多人做军粮。食人肉在中国历史上长久以来是被作为对付饥荒最为绝望的一种措施而为人所知。但在某些特定情形下，食人肉也是一种虔诚、勇敢的行为，也可用于刑罚或者刑讯审问。许多时候，当叛乱者耗尽粮食时，他们会去抓人并把人吃掉。有时候他们也会把尸体卤制或腌制保存起来以便日后食用。在饥荒的年份里，人像牲畜一样被宰杀，切割成块，烹煮为食。人肉经常比狗肉还多，价格也更便宜。1366年，陶宗仪在他的《辍耕录》里写道：“过去及今叛军皆食人肉。总名‘想肉’，或又通目为‘两脚羊’。是虽人类而无人性者矣。终至于诛斩鼠逐而后已。”[15]

随着京城惨遭黄巢起义军的蹂躏并最终陷落，远在今四川的唐廷求助于年轻的沙陀突厥人李克用（856—908）。他是北方边境地区一股强大军事力量的首领。当李克用883年接近京城时，黄巢慌忙撤到河南，其后也曾短暂撤回到他的老家山东。884年夏天，黄巢及其家人在山东被同族人斩首。次年春天，年轻的唐僖宗回到了已是一片断壁残垣的京城。

那时，唐皇室已经失去了从前对国家的控制。[16]义军蜂起，军阀割据。诗人韦庄在黄巢起义军占据京城时在长安度过了忧愁的几年。他在其叙事诗《秦妇吟》中描述了相关情况：

长安寂寂今何有，废市荒街麦苗秀。

……

含元殿上狐兔行，花萼楼前荆棘满。

……

内库烧为锦绣灰，天街踏尽公卿骨。[17]

作为割据一方的军阀，节度使们视唐僖宗和唐昭宗如自己的附庸。朱温（852—912），生于一个贫穷的儒学塾师之家，后来成为那些任性、好斗而粗野的军阀中的一员。903年，他在皇帝住所把宦官们围捕起来杀掉，终于解决了朝廷的宦官问题。904年2月15日，他命令军队把城中的房屋全部推倒，并把建筑材料运到洛阳。同年，他下令杀死唐昭宗，并在907年迫使最后一位唐朝皇帝昭宣帝退位。同时，朱温自称为后梁的缔造者和统治者。他宣称其王朝是唐朝的继承者，并把其军事大本营开封城提升为东都。

长安在904年的损毁以及其在907年降级成为一个军府，不仅意味着唐王朝首都的事实毁灭，也意味着作为数代王朝首都的一座千年古都消失了。发生的这一切在精神层面给中国人民带来了深重的创伤，同时，由于贵族式的价值观已不合时宜，而他们的治国历练也已显得过时，贵族家族式的统治彻底走向了历史的终结。

五代十国

朱温是军阀中最成功的一个，但他绝不是唯一一个参与肢解唐王朝版图的割据军阀。[18]到907年为止，原先的帝国惨遭分裂，并为至少10名政权新

贵把持，他们中的大多数曾是无地的农民、强盗和走私者，以及至少一个奴隶。这些人的军事和政治生涯开始于血腥的战争，通过战争他们建立了自己的地方割据势力。他们的领地被统称作“十国”，这是按公元前1000年时周朝出现的地方性政权而命名的。作为一股股政治势力，五代快速取代了唐王朝，统治了曾经在其版图下的中国北部以及中北部地区，而大部分的十国政权相较于五代要弱得多。通过促进商业发展，为文化艺术繁荣创造有利氛围，有些王国在文化上的贡献被宋朝继承了下来。

大家知道，五代在今天是指后梁（907—923）、后唐（923—936）、后晋（936—947）、后汉（947—957）、后周（951—960）。912年，后梁的建立者朱温对待他的许多敌人都很残酷，但同样的命运也降临到了他身上。朱温被自己的一个儿子杀死，但是不久弑父者也被其兄弟朱友贞杀死。[19]后梁，作为五代的第一个政权，和其后的四个朝代一样，不是毁于其建立者，而是毁于继承者的治国无能。[20]

923年1月，帮助唐朝把黄巢赶出长安的沙陀突厥人李克用的儿子李存勖宣告建立后唐，并以洛阳为新都城。王朝的名称显示了其建立者的意图：恢复唐朝的力量。在先前屠杀中得以幸免并隐姓埋名多年的宦官们和贵族官员们又回到了朝廷。但时间不能回转：926年李存勖被哗变的官兵杀死。他的继任者李嗣源（926—933年在位）意识到了政权内部行政管理系统的弊病所在，决定采取恐吓的方式实施统治并实现自己的政治目的：他清除了朝廷中的宦官。他也努力去恢复官僚系统的生机。官僚们已经遭受了数十年的冷落。他建立了禁卫亲军，一支专门听命于皇帝的部队。在他死后，皇位易手两次。在被后晋取代前，后唐仅仅又延续了四年。

后晋把禁卫亲军发展为一种可以将节度使及其军队置于有效控制下的工具。但在938年东北的契丹帝国迫使后晋割让了燕云十六州。947年后晋灭亡。其后继者后汉试图抵抗契丹的影响。但951年，在第二任皇帝汉隐帝卷入了对许多高级官员的谋杀行动后，汉人枢密使郭威起兵造反，宣布称帝，建立后周。深谙禁卫亲军潜在威胁且因其受益的郭威以只受他一人掌控的新禁卫军取而代之。郭威于954年驾崩，他的养子柴荣即位，之后柴荣的6岁儿子再继皇位。960年2月，禁军的殿前都点检精心策划了一场政变，罢黜了小皇帝，建立了他自己的王朝宋朝。他就是宋太祖赵匡胤。百年之后回顾五代的历史，欧阳修总结了五代的特点：“五代终始才五十年，而更十有三君，五易国而八姓。士之不幸而出乎其时，能不污其身得全其节者鲜矣。”[21]

当宋朝于960年建立时，它不得不接受这样一种地缘政治格局：没有一个政权能相对其他邻国居于支配领导地位。[22]宋朝继续和外族政权就其边界问题进行谈判。在其东北部是契丹帝国（大辽），在西北部是党项王国（西夏）。其西南部的南诏（及后来的大理王国），以及南方的安南王国

（越南）在宋朝建立前就已作为政治实体存在很长时间了。沿着其西部边界的是吐蕃（西藏）和吐谷浑。即便就整个中国来说，五代的后继者中也有三个家族源系沙陀突厥人。

出于对外族政权的恐惧，尤其是北边的辽和西夏，阻碍了汉人对这些地方性政权所取得成就的认识与承认。这些野蛮人被视为未开化的入侵者，破坏了历史的正常进程，这种想法体现了传统中国历史的一种排外性，即只有中国自身内部的历史才值得被研究和被记录。辽国皇帝很了解中原文化所具有的自大傲慢特点。贯穿王朝始末，宋朝的中国人自始至终都被这些非农耕、未开化的民族所围绕。这些民族的起源不为人知，他们有着迥异的外貌，他们的风俗尚未开化，他们的行为举止令人忧心，他们过着令人难以想象的游牧生活。汉人别无选择，只得和这些难以捉摸的异族首领和统治者打交道。这些首领和统治者经常指挥其残暴的军队就民族、文化、政权以及军事方面对汉人提出挑战，而这些都对汉人王朝的霸权构成了威胁。[23]

契丹帝国（大辽）

10世纪是外族政权的世纪。907年，唐朝被后梁推翻，东北契丹部落的首领阿保机（872—926）也建立了契丹汗国。这个政权后以大辽而为人所知。它后来成为10世纪一支重要且占支配地位的军事力量。

契丹在公元后的前500年中生活于今内蒙古东南部，属于东鲜卑部族。[24]大多数契丹人是牧人。他们逐水草而居，依靠放牧和渔猎为生。他们饲养羊、马、牛，运用牛车，在以养驼为生的西北草原和以养猪为生的东南农耕低地之间长途跋涉。也有部分契丹人从事农耕，但大多数居住在辽国境内的耕种者都是汉人或其他非契丹族人。就像其他的游牧民族一样，对契丹人来说，用来制作衣服的皮革、羊毛、毛毡和毛皮都是不可或缺的。契丹人也进行易货贸易，以换取纺织品，特别是丝织品，后者被认为是一种极有价值的商品。

当来自契丹迭剌部的阿保机在907年就任可汗（最高统治者）或汗时，其汗位还是选举制的，尽管拥有选举权的只有那些来自领导集团且属于统治阶级的成员。如果居于统治地位的家族未能尽职尽责，它将很快被其他权力的竞争者取代。916年，阿保机第四次被选为可汗，他决定遵从中国汉人的习惯，在一个隆重而正式的仪式上称帝。他的王朝被称为契丹。阿保机死后几年，其家族再次采用中国汉人习俗而非契丹习惯，使用“耶律”作为家族的姓氏。[25] 947年，契丹皇帝又一次遵循中原汉王朝的习俗，将王朝改称辽，后改为大辽。耶律氏，这个契丹部落联盟曾经的领导家族，摇身一变为帝国的皇室。[26]

983年，圣宗皇帝统治的头一年，王朝的名称又被恢复为契丹。接着在1066年又变回辽。13世纪上半叶，蒙古统治中亚期间，“契丹”（Khitan）作为一种民族称呼，被写作Kitaia、Cathaia和Cathay，传播到斯拉夫世界和南欧、中欧，并成为指代中国的同义词，特别是在指代北中国的时候。著名的威尼斯商人马可·波罗（1254—1324）把中国称作“Cathay”。[27]只有到了16世纪欧洲人才认识到Cathay和蛮子（南中国）作为两个地理区域，构成了那时的中国。[28]

契丹帝国的建立者耶律阿保机为其王朝的统治建立了范式。为确保其领导地位，他下令处死了数千名被他认为意图谋叛的反对者。916年，他宣布长子倍为继承人——从文化层面来看，这是对中国世袭继承习惯的适应。尽管耶律家族对此感到不安，但阿保机对于采用中国汉人习俗的热情有增无减。他建立了一座孔庙。因为汉人在历史上大部分时期都一直信奉着孔子这位哲学家，阿保机对伟大的孔子的喜爱也在佛陀之上。同样是仿照中国汉人传统的方式，阿保机建造了上京，尽管他和他的契丹贵族一直在其领土上保持着游牧的习惯——住在蒙古包里，根据季节变化居无定所地对帝国进行治理。“秋冬违寒，春夏避暑……四时各有行在之所……”[29]

920年，阿保机下令以汉字为基础，创制一种表意文字，在这种文字里每个大字表示一个单一的字词（语标符号）。[30]五年后，阿保机的弟弟铁剌，一位契丹人里的顶尖语言专家，创制了一种小字，可以表示语音（表音符号），大字和小字放在一起就构成了词。[31]随着大字和小字的发明，此后没接受过教育的契丹人也可以用文字进行交流了。这种成就传递出一种政治信号，即契丹人决心创造出属于其自身的民族认同感和文化认同感。在后唐的中国学者能辨认出他们的文字之前的数年间，契丹人已经用自己的文字进行了大量的公文流转。至今，有大约370个契丹小字被确认，其中的一部分也已被解读出来。[32]

阿保机当政期间的特点是其一系列的侵略性军事行动。924年和925年，他征服了北部蒙古的部落，并一直向西进占鄂尔浑河，一直到达今甘肃的河西走廊。其次子德光（902—947），占领了吐谷浑和党项部族定居的鄂尔多斯东北部地区。一年后，阿保机征服了东北东部富裕的渤海国，建立从属于契丹的东丹国，取代旧渤海国，并让其子倍担任前者的统治者。东丹国大致位于如今的朝鲜地区。

阿保机死于926年9月。他的长子是一位有教养的学者，精通中国传统艺术与文化，同时也是医学和音乐方面的专家。但他并不合其他契丹首领的口味，他不是一位合格的契丹的领袖。相较于德光，他们反对长子倍成为王位继承人，宁愿要德光做继承人。德光接受过完整的教育，同时他也是一位有经验的优秀战士。而且，他还得到母亲淳钦皇后（后被尊为应天太后）的支持。淳钦皇后以“铁血皇后”而著称，她掌管着一支强大且从属于

她的骑兵。[33]丈夫阿保机死后，她对参与辽帝国的统治，表现出了强烈的意愿。依照契丹风俗，她应该为丈夫殉葬，但她没有这么做，而只是砍下自己的一只手埋入丈夫的陵墓。

阿保机的次子，即太宗皇帝（926—947年在位），继续其父的军事政策。938年，他迫使后晋割让了属于今北京、河北、山西的16个州［包括幽州（北京）］和云州（大同）给辽。由此，契丹控制并掌握了两条进入中原的咽喉要冲。947年初，经过激烈的战斗，辽太宗以胜利者的姿态带兵开进后晋都城开封，洗劫皇宫，掠夺百姓财物，俘获了晋出帝（意为逃走的皇帝）和他的家人。太宗不仅废黜其帝位，并以封晋出帝为“负义侯”的方式羞辱他。在占领京城开封期间，太宗肯定注意到了先进的城市生活方式以及中国传统建筑所体现的政治价值。

947年对太宗来说是最忙碌的一年。他下令把晋出帝及其家人、后宫嫔妃、宦官和画匠等共175人流放到东北的上京。他把其王朝的名称从契丹改为大辽；同年他在靠近今北京的地方建立了辽国的南京，南京仿照唐朝都城长安进行了城市规划。辽国向南方的扩张要求重组其政治架构。[34]辽国的领土被分为南面和北面两个地区，这种划分方式考虑到了长期存在于文化和民族间的差异。行政体制依不同原则按照双轨运行，但这两套管理体系的核心机构（政府和大臣）都在上京。

北部的行政系统被称作“北面官”，其涵盖的地区包括上京和中京，这片地区是原契丹部落所在的发源地。南部行政系统以“汉人官”（南面官）为人所知，其统辖区域包括南京、东京和西京，这里是汉人、渤海人及其他原住民的家园，故其制度有意承袭唐朝的官制。北部行政系统只雇用契丹官员，同时也拥有更大的权力。萧氏家族，其女性成员几乎全为耶律氏配偶，他们在北方拥有一锤定音的政治话语权。皇族耶律氏在南面居于统治地位。这一中国历史上首开先河的政治模式，尊重了多民族社会的特性与需求。

当947年契丹军队对今河北省的乡村进行劫掠时，他们遭到了来自各方的激烈抵抗。太宗决定撤回到北边，并放弃自称中国北方皇帝的念头。他的继任者效仿他的做法，克制住自己的征服欲，采取一种不是很费力的方法从勤劳的汉族边民那里获取财富。到10世纪时，契丹人已不再像几个世纪前的游牧民族一般行事——为了获得生活必需品而烧杀抢掠。11世纪初，他们已经学会为了扩张领土，而如何攻占敌方设防的城镇。这些更加富有成效的新军事技能帮助确保其自身获得稳定且可靠的生活，同时加强了部族的团结。

982年10月14日，11岁的耶律隆绪（庙号圣宗）被选定为第六位辽国皇帝。他是辽帝国中为数不多的精明强干且深谙权衡之道的皇位继承人。在

其统治的前半期，承天太后（942—1009）把持朝政。[35]她甚至指挥战场上自己的部队对抗宋军。《辽史》这样总结她的儿子圣宗及其统治的特点：“圣宗称辽盛主，后教训为多。”[36]经过几场战争，他成功平定了亚洲北部。997年，他统治了整个中国东北地区。女真人和党项人成了他的臣属；在中原，他控制住了今北京和大同地区。

20年后，帝国版图东起中国东北地区，西至天山山脉，圣宗为中亚细亚地区长达近一个世纪的权力制衡奠定了坚实的基础。[37]他可以决定接见哪个国家的使节，思考哪些国家值得成为辽国的附属国，决定与哪些中亚国家交换信物并建立外交关系。他款待来自日本和阿拉伯阿拔斯王朝的人，这些人请求与契丹公主订立婚约。1005年，契丹与宋朝签订“澶渊之盟”，为辽宋之间的和平奠定了基础，而他的历史名望成了盟约的保证。

辽国皇帝的国库中如今有了足够的银两用于奖赏忠诚的封臣。辽国从中原王朝那里获得了大量贡品，其中包括大量广受青睐的丝织品，这些丝织品和由宋朝使者赠送的礼物一道，不仅满足了契丹人在与中亚和西亚的易货贸易中的需求，也使他们从中获利。[38]圣宗积极组织人员筑桥修路，并为农民开垦荒地。辽圣宗迫切地想赢得汉族精英们的支持，为此，998年，他开始在其治域内定期举办进士科举考试，这是一种仅为汉族臣民开放的考试制度。[39]不久之后，每年有20到40名应考者考取。在南京举行的进士考试共54次，总计有大约2000名汉人考取。994年，人们开始采用模仿传统汉王朝历法形式的辽历。[40]在历经近半个世纪的统治后，圣宗皇帝于1031年6月26日去世。耶律宗真（1016—1055）继承皇位（庙号兴宗）。又一次，小皇帝的母亲（其母名耨斤）摄政，统治帝国。即使是1034年被放逐后，她还能再次出现于朝廷并施加一定的政治影响力。兴宗很喜欢汉人的治理方式，他颁布了一部以汉式律法制定为基础的法典，人们在1051年对这部法典进行了修订。他把对中国文化的积极态度和契丹人的沉重兵役负担交织在一起，引起了契丹社会内部关系的紧张。那些坚持应由契丹族统治的反对派试图将他们治下的汉族人置于掌控之中，不允许他们购买奴隶和拥有弓箭。[41]

1044年，一场边境的叛乱导致了契丹和党项之间的战争，这场战争持续到1053年。兴宗1055年8月28日去世后，辽国最繁荣的时期便走向了终点。

党项王国（西夏）

就像契丹一样，目前大部分我们接触到的关于党项的历史记载都源自汉人所写且充满偏见的作品。[42]我们不知道党项人如何看待他们自己的历史。甚至中国的朝代系列史（《二十四史》）都拒绝承认党项是存在于中国历史中的一个合法王朝，因而把它排除在正史之外。中国学者认为唐古

特的统治家族可以确认为党项人。而党项人是从汉代起就居住于青海和四川西北部草原的羌族部落。[43]从民族语言学来看，党项人和藏人有关系。“唐古特”这个名称最早出现在735年的一个碑铭里，其名称的起源不得而知。这个名称后来被契丹人采用并传播开来。[44]唐古特人自称“Mi”或“Mi-nyag”，中文叫弭药或缅药。

我们关于党项王国所掌握的基本信息可以在此简述一下。8世纪晚期，受到吐蕃和其他民族重压的党项人，获得唐朝的准许，在夏州定居下来。夏州位于鄂尔多斯沙漠的荒凉地带，其地多适于打猎、放牧和饲养家畜，但几乎无法进行农耕。作为交换，党项人在9世纪70年代和80年代，特别是在对付黄巢的行动中，给予了挣扎中的唐朝很多帮助。他们的一位首领接受了唐朝赐予的皇室姓氏——李，并被赐封为夏国公。只要党项人对唐朝保持从属地位，他们就能享有自治权和政治上的独立。

党项的统帅李彝兴（死于967年）在任32年，逐步巩固了他们在西北地区的地位。宋初的几位皇帝对其军事实力有着充分的了解。宋朝的创建者宋太祖，正在寻找同盟者来对付更为危险的契丹。因此他对与党项人保持和平关系有浓厚的兴趣，在李彝兴死后追封其为夏王。尽管这个友好的姿态显示了宋朝对党项自治地位的承认——只要党项和中原王朝和平相处并俯首称臣——事实上，宋和辽的皇帝都决心要让党项接受一个附属的地位。

但之后党项和宋朝之间的关系迎来了一段艰难时期。982年，党项首领李继捧（1004年卒）喜欢汉地的都市生活，他率族人归顺了宋朝，并把党项中心区的4个州（在今陕西省）献给了宋廷。作为交换，宋朝给予其封号和俸禄，这使其得以汉族的方式生活。但多数党项人在西北当地已落地生根，且已生活了300多年，他们并不赞同这种屈辱和自私的叛变行为。李继捧的族弟李继迁（963—1004）带领一支由2万名战士组成的部队发动了一场部族内的骚乱，并对边境的宋军进行了挑衅，但不是很成功。982年经常被认定为宋夏战争的开始年份。双方的战争断断续续地延续到1004年。[45]

986年，宋朝第二任皇帝宋太宗攻辽失败。李继迁对辽表示归顺。这个举动没有阻碍另一支党项人继续与宋朝进行和谈。尽管李继迁989年娶了辽的公主，并接受了辽国皇帝赐予的夏王封号，辽和党项之间这种新建立且相当不稳定的关系最终成为二者发生摩擦与冲突的长期根源。[46]李继迁向西、向北扩展党项的疆土，其疆域抵达了甘肃走廊并与内蒙古地区接壤。

10世纪的最后20年，党项的各个分支部族，包括辽的属臣李继迁和宋的归顺者李继捧，构成了与宋、辽、党项三角权力制衡的第三边。李继迁的儿子李德明（983—1032）在新千年开始后继续维持与辽、宋艰难的双边关

系。1004年，他得到了辽的承认；1006年，宋真宗封他为定难军节度使，并赐他银钱、茶、丝、冬衣等。1028年，他把疆土扩展到了一些重要的贸易中心，如甘州、凉州（武威）和张掖。1038年，夏朝正式独立的经济前提条件已经具备了。[47]

10世纪西夏和辽的关系与宋和其北方邻国的关系一样都是很紧张的。宋真宗认识到宋军既没有能力打败辽和西夏，也无法收回曾经属于唐帝国的北方领土。因此宋朝从实用主义出发，决定与交战的北方邻国进行和谈，争取获得通过物质和金钱换取的和平。这个努力在1005年与辽国的盟约中实现了；两国于1042年又进行了一次和谈；1044年，宋与西夏也订立了和约。除了11世纪80年代初的几次与西夏的战争，用现代术语的一个关键词来概括宋朝对北方邻国所采取的外交政策，就是“和平共处”。宋朝每年向辽、西夏进贡大量丝、银，因此省下了许多钱——如果不这样做，那么这些钱就很可能被白白浪费在无用的军费开支上。辽和西夏朝廷用这些来自宋朝的收入来维持他们的族人、同盟者对自己的忠诚，确保他们保持既有的政治力量。直到蒙古人出现在历史舞台之前，用进贡的方式确保和平共处一直是宋朝解决西北地区边境问题行之有效的方法。

第2章
模范的统治者

960年至1022年间，宋朝初年的皇帝们与他们的宰相在朝政处理、思想活动和个人行为等方面都为后继者确立了很高的标准，给后人树立了典范。头两位皇帝，赵匡胤（宋太祖）和他的弟弟赵匡义（太宗）在整个宋朝历史上都被看作统治者的典范，时至今日也依然如此——他们不仅精力充沛，富有活力，对政治也有着敏锐的感觉。[1]宋朝第三任皇帝宋真宗，在继承其父与伯父的基础上，进一步巩固了领土的完整，并开创性地采取全新的外交政策，与北方的强邻们保持和平关系。在这三位善于学习的皇帝的统治下，相较于中国历史上的其他朝代，宋朝无疑是最接近儒家治世理想的王朝。1169年，功利主义哲学家和理论家陈亮在一份奏章中说："故本朝以儒立国。而儒道之振，独优于前代。"[2]

所谓"儒家社会"，在这里并不意指任何抽象的、理论的或不可能实现的东西，我们也不应该把它与儒家自古以来所一向倡导的理想社会结构相混淆。因此"儒家社会"这个概念，不如说是一种"与历史上占统治地位的知识分子有密切联系的官僚制度"[3]。儒家典籍提出了以"仁、义、礼、忠、孝"为核心的伦理规范，其中也包括重文轻武以及礼俗制度等，而儒家思想也深深地根植于这些概念中。儒学也被有教养的上层阶级视为自身的行为准则。这些人通常是受过正统教育的社会精英，在等级森严的社会中，他们依靠其他阶层所提供的服务生存。

尽管儒学吸收了一些诞生于先秦甚至上古时期的宗教元素，如祖先崇拜和国家献祭（二者都有着严格的形式要求，但同时也饱受争议），但儒家社会与中世纪的基督教国家和伊斯兰教哈里发国家并没有可比性——后者的政治结构与一神论往往有着密不可分的联系，同时宗教总是宣称掌握着唯一的权力。宋代皇帝在生活和礼仪方面遵从儒家准则，但同时他们也是忠诚的道教和佛教信徒。从13世纪开始，先前注重实用的儒家思想才开始转变为国家正统的意识形态。[4]

宋朝的儒家社会形态在王朝后期并没有继续存在下去。与19、20世纪那种把儒学视为束缚中国发展的批评相反，许多脱胎于宋代儒家思想的社会准则和价值观念，在之后的漫长岁月中，加速促进了中国社会的变革，而其中不少具有民族典型性的文化特征，时至今日，依然熠熠生辉。

王朝的建立

959年7月27日后周世宗皇帝去世，其6岁的儿子继位。此后不久，随着宋朝的建立，后周走向灭亡。960年初，禁军统领殿前都点检赵匡胤，率领部队向北进发抵抗契丹和其盟友北汉的进攻。赵匡胤抓住这个机会发动了一场蓄谋已久的兵变。[5]

依照事先安排好的篡权计划，那些忠于赵匡胤的将士，在开封东北大约20公里的陈桥驿站宣布谋反，并拥立赵匡胤为天子。[6]将士们恳请赵匡胤接受皇位（将士们的请求也是事先计划好的），在推脱了三次后，赵匡胤终于答应了，但提出两个条件：将领们必须听令于他，不得伤害小皇帝和开封城里的百姓。此后不久，赵匡胤正式宣布控制整个后周帝国，小皇帝被迫让位。宋朝于960年2月3日建立。

宋太祖（意为宋朝的始祖）赵匡胤以“宋”命名他的新王朝，是因为他在夺权之前被分封在今河南省，而其封地古称即为宋。宋太祖控制了全国111个州，下辖638个县。[7]他定开封为东都（之前被称为汴州），后梁、后晋和后周也曾定都于此。和之前的大部分王朝一样，赵匡胤也设立了陪都，即西京（洛阳）。[8]

宋太祖在位17年，为位传18帝、延续了300多年的宋朝奠定了基础。中国历代王朝的建立者皆宣称自己受命于天。他们不仅为后世继承者树立了无可争议的理想典范，也在行为上给他们做出了表率。他们建立并实践了一系列政治、文化以及思想制度，在之后的漫长岁月中，其后继者和臣民严格遵守并执行了这些制度。

编纂于14世纪的《宋史》这样解释王朝建立者的典范作用：“自古创业垂统之君，即其一时之好尚，而一代之规模，可以豫知矣。艺祖革命，首用文吏而夺武臣之权，宋之尚文，端本乎此。”[9]大约在1060年，哲学家邵雍赞扬宋朝的统治在中国历史上是空前绝后的。他列举了几个理由，其中一条是，王朝建立后天下太平，百年来未受叛乱的威胁。[10] 100多年后，哲学家朱熹客观地将其总结为：“本朝鉴五代藩镇之弊，遂尽夺藩镇之权。”[11]重文轻武——儒学的基本理念——成为宋朝历代帝王遵循的信条。[12]

宋太祖是北方人，祖籍今河北涿州，生于洛阳的夹马营，在五个兄弟中排行第二。据传他出生时，“红光满室，紫气盈轩”[13]。太祖长于统军、骑射，同时精于政事。他并不因官员与皇帝意见不合就处死他们。对于失职的官员，赵匡胤一般采取的惩罚措施是剥夺俸禄、官衔和爵位，贬谪到边远之地。这种处置也被之后历任皇帝奉为成例。资料显示，尽管那些对皇帝构成威胁或不忠于皇帝的官员惨遭暗杀，但就南宋时期的情况来看，由于官员们受到朝廷优待文官政策的保护，因而官员们拥有相当大的自由参与朝政讨论，并就其展开热烈的讨论和激烈的批评。

宋太祖不仅爱民如子，而且为人亲和，其治下人民生活在儒家教化中，因而他受到史学家们的崇拜，并被视为人民的守护神。太祖品性谦恭，憎恨奢华无度的宫廷生活，他同情劳苦大众，心系天下福祉。正如著名的学者、改革家范仲淹所总结的那样，太祖皇帝品德高尚："先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。"[14]

统一疆土

宋太祖登基后，结束了长达80多年的混乱局面。过去80多年间，叛变、战争、劫掠、流血和屠杀充斥其中。但他仍面临着一大堆棘手问题。为了统一天下，他必须将各地的割据军阀消灭。文官体制的建立有效支持了新政府和其行政体系的确立，一批出身于精英阶层，且训练有素、忠心不贰、甘于奉献、知识渊博的新官员也获得了提拔。此外，帝国需要建立一套行之有效的军事及外交政策来处理与契丹帝国的关系。赵匡胤以惊人的速度完成了上述任务，尽管在其有生之年，没能目睹这些目标的实现。

在给手下将领加官晋爵的同时，赵匡胤也很清楚这些军中弟兄们的政治野心是何其之大。他肯定已经感觉到自己和军队将领们的紧张关系了。这也从一定程度上解释了为什么当初他黄袍加身时命令将领们必须发誓服从他的命令。赵匡胤因兵变而称帝，自他进入军队起，他就明白能够号令一方的将领对新王朝所构成的威胁是多么大，但同时他也知道在实现统一之前必须依靠这些军队。在统一天下的大业结束后，深知武将专权弊端的赵匡胤希望一劳永逸地解决这个问题。

一方面，赵匡胤强烈地希望给已经战火连绵了几十年的国家带来安定。通过巩固文官体制，强化文官对军权的制约，这一目标是可以实现的。但是另一方面，由于将领们担心失去名誉、地位、政治影响力和金钱利益，因此任何意图削弱军权的社会改革，都有可能在改革者与军队将领间爆发无人愿见的冲突。

根据中国史书的记载（尽管目前对于史书中记载的内容与历史事实是否有出入这一点仍待商榷），宋太祖向他的谏议大夫赵普（922—992）求教如何处理这个棘手的难题。这位忠诚的官员建议皇帝首先应收回地方将领的兵权。太祖采纳了这个建议。[15]他巧妙地策划了一场中国历史上独一无二的"社交活动"。961年8月20日，他召集了曾经助其登上皇位的同谋以及其他高级将官到皇宫饮宴。这个场景便是日后著名的"杯酒释兵权"，意为通过小心谨慎又不失幽默的方式解除某人的权力。[16]他委婉而巧妙地建议将领们应该放弃兵权，远离皇都，改任地方文官。作为补偿，朝廷将赏赐给他们宅邸和大片的田产，足可以供他们安享余生。太祖向将领们说明了自己目前面临的情况，并有理有据地说服了他们。翌日——或如故事

所发展——所有的将领们都接受了太祖的建议。

在后来的岁月中，老将们陆续被那些资历较低但更加忠于皇帝的年轻将领所取代。这些新将官们在行军打仗时坚持这样的人道原则：一不抢劫乡村，二不虐待平民百姓，同时尽可能地避免杀戮。[17]这种统治模式，在中国历史上是独一无二的，不仅受到了同时代的人重视，也为后代继任皇帝所牢记。

但宋太祖强调文官优先的原则并不是要减少军队的人数，相反，禁军和地方部队中职业军人的数量一直在稳步上升。[18]到10世纪70年代初，皇帝个人直接指挥的军队估计就有22万人。[19]在他死时，这一数字已达到37.8万。由于太祖既要统一南方各国，同时又要在其继承的后周区域维持秩序，军队数量的膨胀就在所难免了。太祖之弟宋太宗赵匡义在位期间（976—997），军队人数上升到66万；1018年，当第三任皇帝宋真宗提出要裁减帝国军队时，军队人数已经达到了惊人的91.2万。

统一全国和征服十国时期残留下来的6个国家不仅是政治需要，也是经济需要。皇帝急需金钱以便确保能够应对北方辽国的边境战争。而获取战争经费的一个重要方式就是征服中南部的这些王国使其归顺朝廷，并向其征收赋税。在面对统一天下并将其置于自己统治之下的巨大挑战时，太祖对其弟太宗说："自五代以来，兵连祸结，帑藏空虚。必先取巴蜀，次及广南、江南，即国用富饶矣。"[20]

在之后的20年间，太祖和太宗先后征服了几个仍独立的割据势力，并使其归顺。随着计划的实施，宋朝先是于963年征服了长江中游的南平，之后于965年征服了位于今四川省的后蜀。但在968年，太祖对于下一步何去何从举棋不定。作为将领，太祖知道平定与强大的契丹接壤的北汉将会获得军事上的优势。但取得对北汉的胜利绝非易事。可能先统一南方方为上策。在一个辗转反侧的夜晚，他决定去咨询谋臣赵普。[21]

正如赵匡胤过去经常做的一样，他乔装后溜出皇宫，前去与谋臣会晤密谈。画家刘俊为这一情境作画一幅，题为"雪夜访普图"。赵普早返回家中，但还穿着朝服和官靴。他听到了前门有人敲门，推开门，吃惊地看到皇帝站在那里，门外雪花漫天飞舞。他们在客厅中的垫子上坐下来，炉中的炭火正烤着肉（图1）。赵普的妻子给他们斟上酒，两人开始商谈起皇帝忧心忡忡的心事。赵普劝他采取"先南后北"的战略。[22]之后太祖采纳了赵普"南易北难，顾先易而后难"的策略，在解决棘手的北方前先征服了南方剩余的几个地方政权，并使其归顺。[23]

位于两广地区的南汉于971年归顺，地辖江西、定都南京的南唐于975年归顺。宋太宗在976年即位后不久，便于次年完成了对东南地区吴越国

（在今浙江省）的最终征服，最后在979年初平定了位于今山西的北汉，一个由沙陀突厥人建立的政权。在北方，宋朝的统一进程多次由于辽国的干涉而受阻，特别是在10世纪60年代和70年代初，甚至在979年完成统一后，宋朝军队在7月的高粱河（位于今北京西直门外附近）边遭遇惨败。[24]率军北征的太宗差点被俘，靠着一辆骡车的帮助才得以逃脱。两个月后宋军在满城又被击败。真宗在位时宋军更是遭受了一连串的军事失败。



图**1** 《雪夜访普图》局部（刘俊，**15**世纪。卷轴，绢本设色。北京故宫博物院藏）

太祖在976年11月14日，暴毙而亡，时年49岁。[25]当时大雪纷飞，太祖召集他的弟弟到病榻前，给他留下有关皇位继承的遗言。没有人知道他们之间的谈话内容，因此疑窦丛生。一个广为流传的版本是赵匡义谋害了他的哥哥，这便是所谓的“烛影斧声”。但更可能的是太祖在履行他在母亲杜太后病榻边所许下的诺言：在自己死后将帝位传给弟弟，尽管太祖死的时候两个儿子已成年。按帝位继承顺序，传弟不传子的做法前无古人，但这样做也可能会防止王朝出现危机。[26]一位道士据称受神仙托梦，声称“天命不可违”，弟弟继位便是顺应了天命。[27]太祖的两个儿子都不长寿，长子979年刎颈而死，次子后来也莫名地死去。

中央集权

宋太宗和他的兄长赵匡胤一样出身行伍（尽管他并不如兄长那般喜爱军事）。979年，他统治的疆土为宋朝历代最广。984年，他正式昭告天下，五代十国作为特定历史阶段的产物已经彻底结束，之后宣布由宋一朝承火德，尚赤，说明宋朝乃上承天意，下启民心。红色曾经是周朝的国色。同时，长久以来深刻影响宋代士大夫的儒家哲学也产生于周朝。

除了继承其兄的统一大业，太宗也积极投身于内政改革中。一百多年后，徐度（约1156年）这样描述王朝早期的治理："国朝以来，凡政事有大更革，必集百官议之。"[28]皇帝向朝臣咨政在宋以前已有先例，但与唐初皇帝与宰辅品茗议政的情形不同，宋朝皇帝与朝臣交换意见的氛围已不再轻松了。[29]太祖和太宗可能在宴会或其他聚会中招待高级官员，并就政策的利弊问题向官员们咨询。但宋初的这两位皇帝最终在重要问题上还是会自己下决断。半个多世纪后，欧阳修在其《为君难论》中评论道："呜呼！用人之难难矣，未若听言之难也。"[30]

唐朝的官员在颁布重大决策前只要得到皇帝的"准奏"就行了，而宋朝官员们对前人们只有羡慕的份儿了。宋廷的官员们对皇帝的威仪感到害怕和窒息。因此，他们要求可以把有关的事情书写成提纲，在朝会举行前提交上去，让皇帝做预先的考虑。于是一种新的官僚决策体系建立起来，且皇帝将其定为成式。尽管这些书写的提纲更加强了皇帝的地位，提高了朝廷的权威，但只有统治中国的是一位工作狂式的皇帝时，这种直接式的统治类型才起作用。宋真宗在位期间，高级官员们在朝廷里取得了影响力，非正式的讨论和决策成为常态。

在建立了王朝特别是统一疆土后，太祖需要一个忠诚而尽职的文官阶层来充实官僚队伍，即在国家各级中央机构、地方行政衙门、政府各部门和专业部门的官员。太祖很欣赏这类人对王朝的支持，他们在皇帝和百姓之间起着可靠的中介作用，这种作用无人能够替代。在这一时期，中国没有类似于中世纪欧洲天主教教会、贵族、商人行会等制度化的组织。而欧洲这些组织可以维持城市的运转，平衡国王的权力。宋帝国需要建立这样一套制度：这个制度能确实可靠地提供大量急需的文官。宋太祖最终选择的统治制度类似于唐代，但有一些基本区别。

其一，宋朝皇帝不再能依赖贵族了。这些贵族的权力是建立在出身和地产之上的。在之前的80多年的混乱中，战争和朋党之争明显削减了贵族们的数量，并削弱了其影响力。一个新的阶层——出身更加多样化的士大夫阶层，逐步占据了贵族留下来的真空。

其二，宋朝采用了唐朝的政府制度。唐代的这个制度中包含许多早应淘汰的机构、职衔和职能。它迫切需要进行重建。头三任宋朝皇帝努力消除官僚机构之间的分歧，裁减冗员，提高制度的效率。但久而久之，形成了甚至更为复杂的叠床架屋式的官僚制度。

其三，宋太祖如此设计政府架构是有一个重要的目的：加强并集中权力于自己手中。官僚机构的设置仅为他的王朝利益服务。他任命了一群精明强干的官员，后者对他直接负责。这套中央集权制度的效率取决于皇帝本人的精力多寡以及是否具有献身精神。当能力不是很强的统治者在位时，中央集权的缺陷就变得很明显了，特别是北宋灭亡后国家处于分裂时，南宋没能找到加强权力的方法。

据《宋史》记载，政府传统上由三大部门组成：中书省、门下省和尚书省。三省长官的职责是“辅佐皇帝，统领百官和管理国事，统制百事”。[31]三省的负责官员在品级上是平等的，但从他们所附加的头衔和从他们所遵循的资格原则看，其官职名称的内部差异是很明显的。[32]只有中书省是位于皇宫禁地，它在决策中有极大的权力。另外两个省在皇宫之外，其功能是中央政府的政策执行核心。他们负责处理各类文件和执行皇帝的决定、法令、命令，并遵从其指挥。尚书省下辖六部：吏部、户部、礼部、兵部、刑部和工部。[33] 1129年，中书省和门下省被合并为一个省。

财政事务由三司掌管，这是政府的一个独立部门，在唐朝时曾受宰相领导。另外一个独立的实权部门是枢密院，其地位与中书省相当。这两个部门拥有极大的权力，能对皇帝施加影响。[34]然而各级政府机构的重组与建立毫无疑问是为了适应宋初皇帝乾纲独断的需求。只要建立这套机制且醉心于权力的皇帝还在位，这套复杂的官僚系统就能日复一日地延续下去。

通观整个宋代历史，许多实例都向我们证明，无论是在朝堂之上，还是在皇室内部，宰相们的影响力都在逐步增大，官员间的派系斗争也愈演愈烈。然而这个复杂的权力网络并没能让负有天子之责的皇帝们感到轻松。他们肯定感觉到这个制度的焦点是处于权力中心的自己身上，他要处理每件事，肩负重责。生理和心理尚处在弱势的小皇帝还得任由太后和朝臣摆布。

宋太祖需要有学问的人来担当高级别的官员，特别是与他密切接触的宰执。因此早在973年，皇帝就“御讲武殿复试新及第进士”。在这样的场合皇帝可以对这些栋梁之才有一个直观的印象。[35]殿试不是宋代的产物：689年，唐代武则天就实践过这种制度。宋太祖在位期间，有近350人被录取。[36]宋太宗认识到庞大的帝国需要大量尽忠职守的人才，于是开始建立全国性的文官招募制度。977年，他宣布广征贤才。不久之后有500

名贤士获得了任用，担当各类各层次的官职——在一年内取士及第的人数比太祖一朝的总人数都多。太宗时期共取士5816人，其中大多数人出身寒微。[37]

宋真宗扩大科举取士名额，录取规模大大超过其父。他在任的第三年（公元1000年），进京赶考取得功名的士子就达1538人——这在整个中国科举取士的历史上是最高的数字。

通过这个复杂的笔试考试（科举考试）制度，一部分考生能获得最受尊敬的头衔“进士”［御赐学者之意，经常在西方语言中被翻译为“文学博士”（doctor of letters）］。983年，皇帝在京城西部的皇家花园琼林为新科进士举行庆贺宴会。从此琼林宴相沿成习。这些新进的士大夫的世界观不是出自其家庭背景或出身，而是来自他们掌握的儒家经典知识，来自他们对儒家道德伦理的理解，来自他们作为一个行政管理通才所具备的能力。于是，对于儒士来说，一个新的职业——职业文官——和一个新的士大夫阶层产生了，这个职业和阶层的家庭出身范围更为广泛。社会认同这些官员是国家精英，这种观念持续了近千年。

印刷和政治

在中国印刷和书籍出版史上，10世纪具有重要的地位。[38]宋初有几位官员和学者曾主持书籍印制。其后宋太宗发起并主持了一系列大规模的出版工程。他因此被人们称为有教养和博学的皇帝。[39]除了在10世纪80年代和90年代继续出版儒家经典外，太宗还开始了正史的校勘工作。[40]其继任者真宗和仁宗继承了这项新“传统”，这就是后来中国历史上的二十四正史中的“二十一史”。由于“二十一史”的巨大影响，以至于人们都不提宋初这些皇帝在其他领域的成就。

这些编撰成果无疑使得皇帝和士大夫们的工作关系更加融洽，同时也促进了他们对中国文化思想史的理解，而太宗的这些编撰工程也是一项不应被低估的政治成就。在令人可疑的情形下继承兄长的帝位后，太宗继续任用太祖手下的学者去从事典籍的编撰工程，以免人们对他统治的合法性产生疑问。太宗任用了许多已经归顺或来自被平定地区的学者，这些人在其旧主死后感受到了压力，但受命进行典籍的编撰工作肯定会让他们稍为安心。800年后的乾隆皇帝也看出，宋太宗的典籍编撰出版活动的主要目的是为了证明其统治的合法性，也是为这位背负“篡位”之名的皇帝积德。

太宗进行典籍编撰出版的传统可以追溯到半个世纪前。925年，四川的后蜀政权的大臣毋昭裔就进行了《文选》（一部最初编撰于526—531年的作品）的编印。辅佐过11位君主（在中国历史上是史无前例的）的五朝老

臣冯道，对此印象深刻，于是他也展开了一项用木刻版进行儒家经典印制的工程。该工程最终于953年完成，印出130卷。似乎是要在和冯道的竞争中先拔头筹，毋昭裔于951年在四川又出版了另一版的儒家经典。这些书籍私人都可以购买。

965年平定后蜀之后，宋太祖在一堆被没收的书籍中偶然看到了毋昭裔的名字。因为皇帝喜欢其印制的书籍，毋昭裔成了后蜀唯一没有被惩处的高官，他的财产也没有被没收。至于冯道，宋朝官员们（自然地）把他当作了五朝所有罪过的替罪羊。100多年后宰相、历史学家司马光批评冯道“正女不从二夫，忠臣不事二君”，也就是说他缺乏忠贞。[41]

大量编印出版典籍的行为也证明了这样的事实：相比于佛经的广泛印发，10世纪中期中国典籍的出版已经落后了200多年；编印典籍已成为儒家学者进行交流的媒介。受命于太宗的学者们被指派到相关的机构和典籍收藏部门，进行广泛的文献材料的收集、编辑工作。最初印制出来的出版物之一是982年出版的《文苑英华》，这是继《文选》后第一部多达1000卷的诗文总集。三部主要的出版物名字都附上了太宗在位的年号——太平兴国（976—984）。第一部是978年的《太平广记》，由李昉（925—996）和其他人主编。这是一部关于社会、神话内容的文言小说总集，它包含了传说、魔法、事物的预兆和预言、怪才、梦境、鬼怪故事、异事等，绝大部分故事是从485部汉唐期间的原书中引录的。

几年之后的984年，李昉和其他十几名学者又编了一部《太平御览》。这是关于当时人们已知知识收录最全的一部百科全书。其条目选自1690种图书，按编年次序编成1000卷5363条。该书内容主要涉及天、地、皇王、文学、仪式、军事、疾病、解剖、四夷、百卉、动物。太宗花了一整年时间才阅读完，并提出了修改意见。

980年前后，乐史完成了第三部带有太宗年号的巨著：《太平寰宇记》。和另外两部一样，该书也是依据于唐代的典籍，有200卷。作为一本国家地理志，它继承了813年由李吉甫编写完成的篇幅相对较短的同类作品《元和郡县图志》的体裁。乐史这部书对后世地方志的编撰方式和组织方式产生了极大的影响。

主要由宋太宗公开支持的大型类书编撰工程证明了宋朝要继承和发扬汉人传统的决心。[42]为了宣扬其成就，他去世前的一年，即996年，太宗又任命了以邢昺为首的士大夫“准备编一套权威版本的（儒家）经典文本”。[43]宋真宗对编撰书籍也很热心。在他的重视下，《七经义疏》于1001年完成并出版。该书有165卷。1011年，我们今天所见的《十三经注疏》的一个版本完成——这是一套对科举应试者和将来的中国文化史学家们来说必不可少的书。[44]

现在，对科举应试者来说，由于可以获得文学和历史学典籍的复制本，因而凭借这些书籍为考试做准备也就成为可能了。印刷技术也使宋朝出现了“文艺复兴”。在此期间国家取得了对知识增长的控制权。通过选定什么书可以出版和什么书不能出版，书籍出版水准得到了提升。士大夫们帮助国家界定人们需要怎样的知识以及需要接受怎样的教育。同样重要的是，皇帝对这些出版工程的参与使朝廷得以建立一整套的印制出版标准和惯例——如作者和书名、印刷用纸和用墨、书籍的格式和装订——对宋朝及后世都产生了很大的影响。如果没有经济上的成功和宋代社会对印刷品的普遍接受，如果对于大多数渴望成为官员的人来说，书籍的价格不是处在他们都能接受的水平上，儒学不可能在全国范围内以如此快的速度得到复兴。

就像历史上经常发生的一样，新技术的诞生往往会在一定程度上遭到守旧势力的阻挠和反对，印刷品的出现也不例外，特别是对于靠手抄经书为生的学者，他们的抄本逐渐被印刷经书取代，因此反对尤其强烈。多才多艺的作家苏轼（1037—1101）担心学术质量会因此而受到损害。叶梦得（1077—1148）抱怨印刷文本即使印得错漏百出，也会被人认作正确无误，这会使文本的质量下降。朱熹——虽然其新儒学哲学传播主要受益于这一新媒介——抱怨人们读书不细心，粗枝大叶，不再用心读书；而且人们开始认为手抄书卷是过分的要求，朱熹对此也不以为然。

尽管有这些抱怨，人们在11世纪还是见证了活字印刷的诞生。这种技术可以取代雕版印刷。士大夫沈括（1031—1095）把这个新发明归功于11世纪40年代的毕昇。但是只有王祯，这位在多个领域都颇有建树的士大夫，克服了印刷术的技术难题，用活字印刷术于1298年出版了一部地方志。[45]

这些公开展示的伟大编撰工程不仅证明了宋代皇帝自视负有维护文化传统的责任，也证明了他们准备通过开发新的技术手段来普及儒家学说。由于宋代印刷术的普及而产生的文化和经济成果是不可估量的。由于纸张产量的提高，东南地区和四川如雨后春笋般出现了许多印刷中心。他们给自己的产品制定了各种标准——从版面的编排、字体和印刷用墨的颜色到纸张的质量和装订的方法。随着上述这些技术和标准的改进，上层阶级在阅读、写作和藏书等方面的态度也发生了转变。曾经的个人手写稿不再被手写传抄，而是通过无限地印制以供给市场大众，印刷品的价值和价格也发生了变化。手写稿变得稀少而珍贵；相应地，大家都买得起印制的书本了，翻刻也更容易、更廉价了。学者们也能进行书籍的收藏，甚至可以建立藏书楼了。活字印刷术的发明可以与数十年前书写编排领域爆发的革命相媲美，后者使打字机被个人电脑所取代。

文治

宋真宗在位近25年，他缺乏战争的经验，也不乐于拥有战士的名声。相比于其专制的伯父和父亲，真宗被认为是一位充满书卷气且优柔寡断的文弱皇帝，很容易因为大臣的争论而摇摆不定。[46]但是在统治的初期他很好地发挥了他的才能，扩大了科举范围，完善了各级行政架构。中书省成为皇帝与宰执们进行定期性磋商、决策的最重要的机构。

真宗努力按父亲传下来的文治之道施政，他是个近乎理想的儒家统治者。根据规定，朝会在逢五逢十的日子举行。黎明时分真宗就在皇宫紫宸殿举行早朝。皇帝接见宰执们及来自枢密院、三司、开封府和其他政府部门的高官。他听取大臣们冗长的报告，接受奏折，其后进行讨论和决策。这项处理奏章的工作在早餐后继续。只有在下午，皇帝才能从他的政务中抽身出来放松，享受他的独处空间。

皇帝在晚上可能要与大臣们举行另外的会议。我们从吕公著1085年提交给神宗皇帝的上奏中了解到，皇帝每时每刻都要遵守严格的行为和品德规章："况人君一言一动，史官必书。若身有失德，不惟民受其害，载之史策，将为万代讥笑。故常夙兴夜寐，以自修为念。以义制事，以礼制心，虽小善不可不行，虽小恶不可不去。"[47]

真宗基本上按太祖、太宗所树立的榜样进行统治。在他之后，统治模式都是相当一致的。到了1078年至1085年之间才出现了一次新的统治机构的重新调整。[48]如果真宗的统治到1004年即止，那他的决策和施政将确保他能在宋代历史上占有突出的地位。然而他的统治时间远远超过了1004年1月25日，那年他将年号由"咸平"（天下太平）改为"景德"（彰显德性）。

年号咸平实际上并不代表真的是完全天下太平。直至太宗去世前，一件长久以来都悬而未决的事情让太宗久久不能释怀：面临着好战的辽国契丹人的军事威胁。早在999年，真宗就想和契丹人讲和，而当时契丹军队正劫掠中国北部。他的外交努力失败了。但是即便过了200年后，真宗的决定还是得到了时人洪迈的赞许。[49]

在辽帝国由萧太后统治时期，契丹所有的军队都听命于她。1004年秋，充满自信、浩气凛然的宰相寇准说服真宗效法先辈，亲自指挥宋军作战以在军中建立威望。真宗断然拒绝了王钦若所提的像唐朝皇帝那样迁都南京或四川偏安一方的建议，他决定要表明自己在军事上的决断力。[50]

军事冲突还在继续时，宋辽之间就进行了谈判。契丹人冒着后勤补给线会

被切断的危险从其本土长驱直入进入中原。真宗想停止双方的杀戮。由于担心战争的扩大，宋辽两国的皇帝最终在1005年的1月19至25日同意签署两则盟约，1月28日互换文书。誓盟在开封以北的一个小城澶渊签署，史称“澶渊之盟”。[51]

宰相寇准和真宗宣布与辽国的和约是一次伟大的外交胜利。用现代术语来说，这是一项双边互不侵犯条约，内含两则最低限度的妥协：每年宋补偿辽绢20万匹、银10万两作为军费。[52]20万匹绢的长度，伸展开来，可以达到约2400公里。就宋代国库的财政负担来说，纳贡的丝织品大约占11世纪宋代任何一个年份以丝绢形式上缴的赋税收入份额的1.5%。[53]银两岁币对宋来说代价更为昂贵，因为银的收入很大程度上依赖于变化不定的银生产状况。另外，双方还同意不再去骚扰对方的农耕，并停止在划定的边界沿线建造新的堡垒和沟渠；双方承诺不得隐匿越界的盗匪、逃犯。[54]

当时大多数人和后代士大夫都对寇准的行为表示称赞和敬佩，因为他面对蛮夷采取了明智而务实的策略。他一手抓军事防御部署，一手抓德性教化，平息了和蛮族的争端。他没有割让给北方异族任何领土，以可承受的代价成功使宋辽双方结束了敌对状态。[55]真宗把和平共处作为当时中国外交政策的一个合理选择。然而一些官员，如寇准的对手王钦若，批评寇准的策略是鲁莽、危险和令人蒙羞的。从中国的观点来看，这个和约的问题是：宋朝皇帝实际上承认了辽国皇帝是与他对等的，反之辽国那边也是如此看，因此实际上他们地位都是平等的。于是，中国人自以为“天朝上国”是文明世界的中心、中国皇帝是天底下唯一统治者的观念也就差不多沦为夸夸其谈了。

中国人维持他们至高无上的地位和权威的唯一方式就是通过签订盟约引入一个“兄弟关系”。根据传统的中国家庭模式，辽的统治者承认宋的统治者为“兄”，而他自己为“弟”。不过，宋人肯定是非常了解诸如“澶渊之盟”这样的兄弟和约所带来的严重后果。宋朝再无可能“恢复唐朝的辉煌”，这在1042年双方重新商谈1005年和约时就表现得更明显了。1042年的谈判更加强了双方的外交对等地位和兄弟之国的关系。宋给辽的岁币提高到每年绢30万匹、银20万两。[56]

在某些政治领域，盟约并没有被斥责是一则丧权辱国或卖国求荣的条约。由罗从彦所著、1225年出版的私人历史著作《尊尧录》中，很好地反映了一些因条约而带来的有利因素。在书中我们知道了“澶渊之盟”的设计者寇准，成为960年至1063年间为数极少且备受尊崇的10位著名官员之一。[57] 14世纪《宋史》的编撰者如果觉得“澶渊之盟”对国家来说是个灾难的话，他就不会评论说：“宋于汉、唐，盖无让焉。”[58]

尽管“澶渊之盟”被众多史学家看作维系辽宋百年和平的一次大胜利，真宗显然还是对蛮族做了妥协和让步，因而感到相当厌烦。宋朝支付的岁币让真宗年复一年地想到宋朝相对于辽的军事弱势。尽管他的和平政策在当时饱受争议，但是对于1042年宋辽和谈，对于1044年宋朝与西夏的和约以及12世纪与女真金的和约来说，“澶渊之盟”都是一个成功典范。“澶渊之盟”和岁币为后世建立和平共处的双边关系树立了范例。

寇准在“澶渊之盟”签订一年后的1006年失势下台，朝廷上的反对派把他贬到了遥远的广东。在那里他一直生活到1023年——时间长得足以让他目睹真宗统治是如何由盛转衰的。真宗转向了寇准的老对手王钦若，他问王钦若，洗刷“澶渊之盟”的耻辱的最好方法是什么？[59]为了重振帝国的威望，摆脱耻辱的感觉，真宗听从王钦若的建议，接受了上天会对人世进行超自然干预的思想，效法古人奉迎“天书”。唐玄宗（712—756年在位）曾奉迎过“天书”。这个历史先例给了真宗勇气，使他参与到1008年的一场欺骗事件。这年他改元“大中祥符”，从名称上不难发现，年号与之前发生的特别事件存在千丝万缕的联系。

真宗也模仿了唐玄宗曾举行的盛大的封禅祭祀。祭祀在泰山举行，由皇帝祭拜天地。离真宗最近的一次封禅已经远在公元725年了。[60]据载，有24375人——包括高级和低级官员、和尚和道士、蛮夷的代表和地方州县的耆宿——上书皇帝请求封禅祭祀。封禅在获得巨额赏赐的王旦和虚伪的王钦若的监督下，于1008年11月举行。[61]

1009年1月回京的路上，真宗拜访了曲阜的孔庙和孔子墓，并为这位圣人举行了祭典，并仿效唐玄宗对孔子进行了追谥。真宗在泰山极尽奢靡的祭祀是中国历史上最后的封禅活动。但他本人继续于1011年的春天，在道士的建议下又进行了其他的祭祀活动。

真宗的统治从1006年贬责寇准后开始衰落。缺少了贤能的宰辅，他在政治上自甘软弱，逐渐地依赖于那些缺乏才干的人。真宗皇帝于1022年3月23日去世。在其去世前，奸佞之臣一直擅弄权柄，把持朝政。在他统治的最后几年，其权威名不符实。[62]然而，真宗在疆土管理、户口、赋税收入以及科举考试制度上无可争议的成就即使和他伯父和父亲相比，也算得上是一位佼佼者。至于宋朝与异族政权的外交关系，太祖已经为后世和平共处的模式铺平了道路。在统治之初，真宗就想过从契丹人手中赎回后晋于938年丢失的燕云十六州，但没能成功。然而他为适应已经变化了的形势，成功修改了伯父的战略。他相信与异族建立长期性的双边友好关系，可以取代从前耗费巨大且极具风险的战争，获得双方的和平共处。他开创性地继承并发展了其伯父与父亲的对外策略，并且在其在位的头十年完成了对王朝的巩固。

第3章
从改革到衰落

“改革”是理解11世纪宋代政治的关键词。宋真宗建立了一整套成功且持久的行政体制。他的政府已经能很好地平衡每年的政府决算。但在11世纪30年代，由于过去十多年间对财政问题的疏忽和管理得不到位，国家的军费日益增长，导致了财政危机，因此必须要进行新的改革。11世纪40年代，有人提出解决危机的改革方案，但最终并没有产生什么实质效果。1063年，宋仁宗在位末期，尽管经济繁荣，但是财政收支上已经入不敷出。宋神宗1067年即位时，改革已经到了刻不容缓的地步了。宰相王安石发起了这场变革（变法）。王安石的变法在士大夫中引发了一系列空前的激烈争论，甚至在北宋1127年灭亡之后，争论依然甚嚣尘上。

早期范仲淹的“小规模”改革

派系斗争在中华帝国不是新鲜事物。唐代旧贵族就曾和新兴的科举官员产生争执，分歧有时候十分激烈。但在宋代，斗争的两派界限很难描绘清楚，大部分职业官僚归属于所谓的保守派。他们中最著名的便是宰相司马光（1019——1086）。他的信条是：“天子之职莫大于礼。”[1]这群传统儒家士大夫在对待外族威胁的问题上，有时甚至会支持采用不切实际的和平主义。

和这些保守派相反的是抱有现实主义态度的高官。他们大多出身寒微，他们关注大众利益和百姓疾苦。他们也以儒家对政府作用的阐释作为自身政策主张的依据。两派官员都视社会、政治改革为挽救王朝必不可少的手段，但两派各自的所有主张都遭到了对方的强烈反对。

范仲淹、李觏（1009—1059）和韩琦（1008—1075）在早期的改革运动中站在了风口浪尖上。整个改革运动随着关于军费开支问题的争执而在1045年达到了顶峰。[2]宋代的职业常备军一直因其无能和对国家财政的严重压力而饱受诟病。[3]真宗时期，75%的国家税赋收入被用于军费开支，而且每年开支的增长速度令人担忧。1020年，据记载，军队总人数达到了91.2万。毫无疑问，军队的人数大幅增长，而这也导致了1045年的危机。仁宗在位时，军队人数已经达到125.9万。[4]大约40年后，神宗在位末期，军费开支可能已占到国家预算的80%。

1038年，宋朝与其邻国爆发军事冲突的可能性进一步加大。那一年党项统

治者李元昊（1032—1048年在位）称帝（景宗），他拒绝了宋朝的封赏，宣布建立西夏王朝。其领土包括了今鄂尔多斯地区、宁夏的中部和甘肃河西走廊，在南部和东南部与宋接壤，在东北部与辽接壤。位于黄河西边的中兴（今银川）被定为都城。除了党项的统治阶层外，作为一个多民族国家，西夏帝国的总人口数可能有300万，包括汉人、吐蕃人、回鹘人、契丹人和其他少数族群。

西夏景宗因文武双全而声名卓著。他熟悉汉藏语言，读过佛经和有关律法、占卜的书籍。1033年至1039年间，他把许多其先辈从中原朝廷中习得并采纳过来的礼仪进行了修改，以强化党项自身的传统。最有名的是他在1034年下令所有男人必须剃掉头顶的毛发，只留两侧太阳穴的头发——这种发型使他们与汉人明显区别开来，而与契丹人流行的发式很相似。他规定三天之内不按规定更改发式的人将会被处死。[5] 1036年他发布了新创制的党项文字。这套文字由6000多个字组成，是一种表意文字。

党项人并没有保留一支常备军，而是对所有15岁到60岁身强力壮的男子进行征兵。这些被征来的兵士要为10天的任务准备好充足的军粮和武器装备。当这群可怕的人于1038年开始进犯宋朝边境时，宋仁宗还不准备放弃对党项王国名义上的控制权及领土。他马上命令关闭边境上的榷场（这些榷场曾从与党项的食盐贸易中获益），并把党项皇帝曾进贡给宋朝的马匹和骆驼返还给党项人。1040年后不久，党项军队就开始对宋帝国的西北地区进行劫掠。

1039年，改革家李觏意识到宋朝所面临的军事挑战，写成了《富国》《强兵》《安民》三十策。在宋代，每当有人提出改革想法时，提出者总是要从经典文本中寻找出无可争辩的依据；这次，李觏就引用了孔子的《论语》。孔子说：“足食，足兵，民信之矣。”在李觏看来，如果要建立一个好的政府，并维持稳定的边防，就需要进行更加有效的管理，扶持一个更加强大的农民阶层，并对财政开支采取更加严格的控制。

与此同时，天赋甚高、好危言直谏的改革派首领范仲淹批评宰相吕夷简过分徇私偏袒，同时规劝仁宗应做一位好的统治者。范仲淹的上奏震惊朝野。[6]当时的不成文规矩是：“不在其位不谋其政。”由于破坏了规矩，范仲淹于1040年被贬到陕西边境地区。

在陕西，范仲淹与党项人进行了三年的军事对抗，这为他赢得了儒将的美名。这在中国历史上是非常少见的。他更多的时间是作为一位身披戎装的文官而不是战地指挥官，因为党项人通常不是全面进攻，而是不时地骚扰宋朝边境并与宋朝官员谈判纳贡的问题。范仲淹是边境外交事务的主要参与者。1043年吕夷简退居二线后，范仲淹继任为宰相。吕夷简居相位二十载，必然在朝中拥有巨大的影响力。很可能他对范仲淹取他而代之并没有

持反对态度，觉得范仲淹是可以和党项人达成和议的恰当人选。党项人模仿契丹人，企图获得与宋朝平等的外交地位。[7]

范仲淹进入朝廷高层后清楚地表明，仁宗期待所有的政治力量为了共同利益而团结起来。但是吕夷简比他的同僚更了解皇帝的性格，他确信对范仲淹的任命将只是一个过渡。范仲淹的个人缺点是众所周知的，容易被他的反对者利用。范仲淹顽固，自以为是，并且辱骂同僚，在某些情况下没有人——甚至包括皇帝——能逃脱被他批评。

1043年，范仲淹上奏《答手诏条陈十事》，显示了他一往无前的勇气。他在上书中条列了一个内容广泛的内政制度改革计划，特别是提出了要“择官长，明黜陟”，使帝国官僚体制更加有效率。他也建议进行一些脚踏实地的改革，加强对农业的管理，提高桑蚕产量，开挖沟渠，开垦荒地，并削减县、州等行政单位下属官吏的数量，以减轻人民所承担的徭役负担。但他奏章中最重要的内容是组织地方军队充实武备，以减少军费开支。[8]

由于一心只顾着贯彻其影响深远的改革，无论是范仲淹还是他的改革同道者们，既没有经验也没有能力看穿朝中反对派的谋略。从一开始，他们就没能获得广泛的支持。庆历新政改革遭遇失败的最关键因素是仁宗皇帝不愿也不想支持范仲淹。当朝廷上的争论发展为对个人的政治攻击时，仁宗庆历年间的改革就已宣告彻底失败。

范仲淹及他的同僚们所表现出来的强烈正直感和荣誉感，大大增强了宋代士大夫们的政治自觉性，后来的史学家对此给予了很高的评价。但是在那个动荡混乱的年代里，改革的反对者们指责范仲淹及其同道者们结成“朋党”——在宋代，这个词有着负面的含义。保守派官员和他们那些依靠裙带关系而升迁的下属们，都不容许在现存的统治结构中出现“忠诚的反对派”那样的概念，也不允许在政治活动中出现任何形式的反对意见。欧阳修在1044年春写成的著名奏章《朋党论》中热情地为朋党的形成辩护。他声称：“君子与君子，以同道为朋；小人与小人，以同利为朋。”然而由于朝廷中的反对者太多，欧阳修的奏章又上得太迟，已难扶大厦于将倾。

1045年初，范仲淹和他的改革同道富弼（1004—1083）辞去官职。范仲淹主动请缨前往陕西边疆任职。在其生命中的最后8年，他在当地转任多个官职，再也没能重返朝廷。他的大部分精力投入了购置和经营慈善性的田产上，以救济范氏家族中的贫困者，这项工作由其后人一直坚持到1760年。1044年他参与宋朝与西夏和约的协商工作，并最终助力实现合约的签署。和约规定宋对西夏“岁赐银、绢、茶、彩凡二十五万五千”[9]，宋称西夏皇帝为“国主”。至少在当时，宋仁宗对此还是颇为满意。和约签订后三个月，范仲淹重返朝廷后的第二次政治生涯也结束了。

吕夷简从前的下属、如今时刻关心自己仕途的旧官僚们不愿为改革承担责任，在范仲淹失势后，他们在朝中立刻重新得势。一年内，1043年和1044年的改革措施无论大小，全部被废止。11世纪50年代和60年代，欧阳修和韩琦成功促成了对科考制度的一些改革，他们提出在帝国的基层官吏中引进强制性的五等官制。但是在目睹了他们的朋友和同僚范仲淹受到的屈辱后，他们放弃了再挑起新一轮政治对抗的念头。

王安石的“大规模”改革

在范仲淹进行局部性改革的关键性几年间，蔡襄（1012—1067）——一位杰出的书法家，但同时又是一名自以为是的政策专家——尖锐地批评他自己所在官僚阶层的不专业性。他本人是进士。他认为，为适应科举考试而产生的通才教育不能满足官员在其今后的职业生涯中面对各种专业性任务的需要。士大夫参加科举考试并根据其文学才能被授予不同官职，但在他们履职期间，他们却被要求去处理财政、边防、州县行政以及其他各种与生产生活有关的事务。大多数宋朝知识分子都同意，教育制度和社会中的大多数人可以通过制度的重新设计而获益，但他们对具体的改革方式和改革内容并不赞同。

保守派官员司马光和苏轼认为，只要复兴儒家理念就可以让社会发生必要的变化。范仲淹的新政改革努力失败之后，部分官员更倾向于进行有选择性的改革。但是在11世纪50年代和60年代，出现了第三个派别，以王安石为主，要求进行根本性的变革，包括对科举考试进行全面改革。在其他方面，王安石有许多想法，如他主张对官员进行法律和军事事务方面的培训。

在11世纪30年代到50年代间，辽、西夏和宋三方势力制衡关系的不断变化，以及频繁的军事调动，引起了宋朝官员相当大的不安和担忧。1044年宋和西夏就双方脆弱的和平关系进行了谈判后，宋朝的决策者一度比较忽视自己军队所存在的问题。但是军队数量导致的军费开支问题难以回避：45万人的军队驻防在西北与西夏接壤的边界线上，30万人驻扎在河北与辽国的边界线上，另外30万人是京城的中央禁军。[10]“外则不能无惧于夷狄。”——这是王安石在1058年其著名的奏章《万言书》中对边防问题的描述。王安石在上书中向仁宗陈述了他的改革思想。[11]《万言书》使王安石在改革派圈子里和朝廷中一夜成名。但皇帝当时的注意力正集中在确定皇位继承人的问题上，因而对王安石的上书并没有很大的兴趣。

宋仁宗死于1063年。1091年，苏轼在编纂完成的《居士集》序中，对当时的太平盛世有着这样的描述：“宋兴七十余年，民不知兵，富而教之。”[12]儒家学者范祖禹也赞扬仁宗的仁政。他在1092年声称，仁宗的仁

政出自五种传统美德，而这是区别“仁君”与其他统治者的标志：“仁宗皇帝在位四十二年，丰功盛德，固不可得而名言，所可见者，其事有五：畏天、爱民、奉宗庙、好学、听谏。仁宗行此五者于天下，所以为仁也。”[13]

仁宗的堂侄英宗在位四年后，19岁的赵顼于1067年1月25日继位。他是英宗的长子，庙号神宗（1067—1085年在位）。他在位时期是中国封建历史上最受称赞的改革时代。心情急切的年轻皇帝渴望加强边疆的军事实力，收复丢失已久的燕云十六州以及北方落入敌手的大片沦陷领土。为达到目的，他需要一批可靠的顾问和忠诚的官员。

皇帝的老师韩绛推荐了王安石。王安石因其之前堪称典范的履职经历在朝廷中名声大噪。出身官宦之家，祖上三代皆考取进士，这位21岁的年轻人于1042年以第四名的成绩通过了殿试。随后他在长江下游地区担任了20多年的地方官。常年的游宦生活还使他的散文和诗词写作技能得到了磨炼。30岁的时候，他已经和当时的一些主流政治家以及文人士大夫进行过频繁接触，并与他们同朝为官。

1069年，神宗任命时年47岁的王安石为参知政事（副宰相），这个职务之前由改革派官员欧阳修担任。朱熹后来这样评论改革：对王安石的任命使改革获得了“千年一遇”的机会。[14] 1069年5月，朝廷成立了一个专门机构（制置三司条例司）来负责检查监督全国的赋税、农业、灌溉和河流防洪制度。在皇帝的热情和决心驱使下，王安石于1069年至1073年之间不失时机地推行他的“新政”。[15]

王安石的改革分为三大类别：经济改革、军事改革和教育改革。他的经济改革意在扶持处于社会金字塔底端的农民、商人和工匠。王安石确信，只有当普通百姓的生活和福祉得到保障、整个社会繁荣时，整个国家才能强盛。他需要人民健康、富足，同时愿意为国家利益服务。

王安石的第一项经济改革措施是解决农民的资金短缺问题。1069年的“青苗法”（以春季稻子出芽，即青黄不接时，由国家的常平仓向农民提供资金而命名的一个法令），向急需资金的农民每年提供两次贷款，农民缴纳赋税时按20%的利率返还利息。这比农民向私人放贷者借贷的利率要更合理些。私人放贷的利率达到70%，把小自耕农和租种土地的佃农逼到破产的境地。

这项改革计划在官员中激起强烈反响，许多官员在争论中上表要求辞职以示抗议。正如司马光批评的那样，反对派认为，与其说新政节省了财政开支，不如说是加强了中央集权，并进一步加深了官僚化。他们批评说，从金钱交易中获利不是国家该做的事情。在写给司马光的信中，王安石礼貌

地反驳道，对借贷制度的改革符合国家的整体利益。而那些享有特权的大地产主，尤其是高利贷者，无疑是害怕国家的“青苗法”和他们形成竞争的，所以他们就以各种形式反对王安石的改革。[16]在各级行政机构，包括地方州县，改革的敌对派或明或暗地干扰，推延甚至阻止改革措施的实施。

王安石是南方人，他在朝廷中的敌人——大量来自黄河以北的文人士大夫以及来自洛阳保守的旧贵族——从一开始就曲解他的意图，攻击他的正直，并谴责他是一个背弃传统儒家原则的政客。王安石并未因此受挫。1070年初，在对官员进行实用的专业技能培训的尝试中，他提出要对整个科举考试进行改革，以律令研究取代诗、赋、论，之后考试科目又增加了时务策。“青苗法”和科考改革作为预热措施，为1071年王安石继续施行“保甲法”和“募役法”做好了准备。

“保甲法”的意图是使地方兵员征募制度适应发展的需要。这是一种军队的兵员储备制度，有时候也叫“志愿兵制”，尽管在实际操作中并不总是志愿的。1076年，有690万名男子被登记在保甲里。这意味着帝国户数的46%要提供常备的民兵兵员。[17]王安石希望通过对这些受过训练的骑兵、弓箭手、弩手采取更加有效的管理和使用，以削减正规军数量，并减轻常备军的军费开支负担。这些民兵一年中大多数时间是在干农活，只在征召兵役时才自备武器装备，其费用花销只是职业军人一年费用的五分之一，甚至更少。此外，当这些组织完备、训练有素的民兵被武装起来后，他们更愿意拿起武器保卫自己的家乡。但关键的问题在于如何将这些民兵转化成有战斗力的部队，并使这支部队远离自己的家乡去保卫边疆。

王安石提议将百姓住户每十户组成一个单元，称作一保。有一到两名健壮男性的住户都要出一名壮丁作为保丁。五保组成一大保，十大保为一都保。弓和弩由政府提供，农民们在农闲时接受基本的军事训练。在和平时期，这一整套体制将作为维护治安的力量，最重要的是这个制度在百姓中同时发挥着相互监视的作用——这种作用一直延续到20世纪。

王安石为“保甲法”找的理论依据出自先前的后周。但是，批评声很快就来了。冯京（1021—1094）质问道：“太祖征伐天下，岂必用农兵？”[18]王安石对太祖的先例视而不见，争辩道：“募兵多浮浪不顾死亡之人，则其喜祸乱，非良农之比。”但他也承认：“然臣已尝论奏，募兵不可全无。”[19]

神宗也表示疑惑：“募兵专于战守，故或可恃；至民兵，则兵农其业相半，可恃以战守乎？”王安石回答说：“唐以前未有黥兵，然可以战守。臣以为募兵与民兵无异，顾所用将帅如何耳。”“先王以农为兵。”经过训练，“保甲数年，非特其艺胜义勇，必胜正兵”。[20]

在王安石看来，民兵的改革是为了解决边疆军事虚弱问题：“比来中国诚不如四夷，今四夷又不如古中国，若尽什伍其人，使随处有以待敌，乃古中国之法也。”[21]吕公著为王安石的民兵改革辩解，认为这项措施可以使宋朝像唐朝一样，有效地使用民兵。尽管在北方边境地区受过训练的民兵已经成为一支颇具规模的军事力量，并且这支力量的费用开支一直保持在合理水平，但是以“保甲法”为代表的改革始终没有完成。如果神宗不和西夏开战，如果在他1085年死后改革得以继续，改革很可能会成功。但是在1086年至1093年间政府废除了新法，且之后也没有用切实可行的制度取代之前的新法。

当时地方上实行按户轮流充当州县差役的制度，这些差役由地方上数量相对较少的本地官僚家庭承担。王安石的“募役法”试图废除这个积弊已久的制度。王安石建立了一套新的分级纳税制度，它以田产和家庭财产为基础，一年纳两次现金税以代替服役，除了最低的两个等级可以继续以服役履行义务外，其他等级的家庭都要遵守规章制度，以现金实物纳税。官宦家庭的成员按税率折半纳税。征收来的税款将被用来雇用职业化的军人。这使那些有能力的军人对未来充满了希望。此外，王安石还希望这个制度能有一箭双雕的作用：减少地方上的贪污腐化。

这个改革方案一开始便遭到了强烈的批评。因为反对派认为，这个方案让社会上最贫穷的群体承担了沉重的财政义务，使他们几乎难以维持生计。而王安石在对该群体财政状况的判断上与反对派不同，所以他还是坚持实施了这个改革方案。政府的新收入不仅用在了雇用专业的军人上，也用在了10年后与西夏爆发的战争中。

1072年，为了核实税赋登记，王安石推行土地丈量调查，这使得朝廷获得了国家财富的控制权，但这也触怒了地方实权派。他还推行了一项国家贸易政策，通过鼓励贸易、农业，稳定市场物价的方式，鼓励小工商业者的发展。从这个意义上来讲，这项改革不可避免地对诸如大产业者和地方行会等享有特权的既得利益集团产生了一定的影响。

王安石与反对派的斗争持续了几年。1074年4月，由皇太后、宦官和反对派官员构成的改革反对派集团策划了一场阴谋，他们指控王安石的变法引发了混乱。此时身为副宰相的王安石自己也已筋疲力尽了。用他自己的话说，他有时感觉自己就是“尸位素餐”。[22]尽管神宗希望他继续履职，他还是坚持要辞职。1075年的2月，皇帝再次把王安石召回朝廷。王安石马上意识到政治气氛已经发生了剧变：他的权威遭到了削弱，改革饱受攻击。即便在王安石于1076年10月辞官定居于其钟爱的城市建康（今南京）后，神宗仍坚持改革，并任命新的改革派官员领导政府。

王安石在1070年至1072年间宋与西夏的边境冲突中获得了军事经验，但

他总是尽力防止事态演变为真正的全面战争。在他致仕后，朝廷官员看到了机会，想通过准备一场与西夏的战争以取悦神宗。1076年时，宋朝正规军由56.8万人组成，另外还有690万名民兵。1081年夏天，宋军从五个方向进攻西夏。[23]但事实马上就证明宋军的后勤供应与补给是一个难以解决的问题。

1082年年末，在损失了60万名宋军及其同盟军队后，神宗认识到对党项帝国的战争难以取胜。[24]他放弃了夺回王朝西北地区的希望，只有兰州仍然在宋朝的掌控之内。可能让神宗稍感欣慰的是西夏的人力、物资和装备的损失在之后多年内给西夏的经济造成了严重破坏。[25]但对神宗个人而言，这次失败意味着像他的前几任皇帝一样，没能光复唐代中国的疆土。

1085年4月1日，神宗去世后，高太后成为实际的统治者进行摄政，辅佐8岁的哲宗皇帝（1085—1100年在位）。改革最激烈的反对者、才华横溢的司马光正在尽其所能地撰写史学名著《资治通鉴》。此时司马光病倒了。他称此时自己已既不能弯膝下跪，亦无法上马了，但他没有提及自己同时也已高度近视，牙齿严重脱落，但是皇太后坚持让他担任宰相。司马光婉拒多次，并推荐经验丰富的文彦博，但高太后需要一位在公众中具有声望的改革反对者来辅佐她，并把反改革计划付诸实施。司马光最终因太后的坚持而屈服，把他生命的最后几个月奉献了出来。

司马光被任命为宰相，同时被任命的还有吕公著和文彦博，他们辅助司马光推行反改革措施。王安石新政的所有改革措施在七个月内全都被废除。由于自身身心健康的恶化以及推行反改革措施的急迫性，司马光并没有像著书修史时那样，以仔细谨慎的态度处理原改革派官员的任免。[26]属于守旧派的程颢（1032—1085）在1085年被召回朝廷后认为，如今变法的结果毫无疑问是悲惨的，但绝不能单单指责王安石。[27]在他看来，对新政的偏见和不理性的反对同样也应对新政所带来的混乱负一定责任。

1086年，司马光在王安石死后几个月也去世了。改革和反改革之间的斗争一直持续到北宋灭亡，但是那些宣称继承王安石改革事业的人并不具备王安石那样的宽广视野和自律精神。1127年，开封陷落、北宋灭亡后，南宋学者为了寻找替罪羊，把王安石视为改革失败的罪魁祸首，尤其是把他和后来那些伪改革者的可疑行为联系起来。王安石死后一个多世纪，保守的新儒家学者朱熹这样总结改革派的贡献：

> 然州郡一齐困弱，靖康之祸，寇盗所过，莫不溃散，亦是失斟酌所致。又如熙宁变法，亦是当苟且惰弛之余，势有不容已者，但变之自不中道。[28]

辽的衰落和金的兴起

改革者和反改革者在争论宋朝社会应该采行什么道路时面临着许多问题，而这并没有能阻止辽国效仿汉人的教育模式。考虑到当时的政治环境，辽国在教育制度上效仿汉人是不可避免的。辽（契丹）兴宗（1031—1055年在位）多年来一直把长子耶律洪基作为继承人来培养，在这个过程中他让儿子接受汉式教育，传授其汉式的生活方式。耶律洪基在1055年继承皇位，是为辽道宗。在长达46年的统治期间，道宗加强了科举考试制度，建立了国子监，尊崇孔子和圣贤。与优先采用辽的部落传统相反，他坚持让官员们在朝廷上穿戴汉式衣冠。道宗同时还加强了帝国的中央集权。

但在另外的一些事情上，他的判断往往值得商榷，因为他很容易相信朝中的诽谤言论。继位几年后，大概是1061年，道宗下令绞死萧阿剌，一位忠诚而有才干的官员。当他的皇后宣懿——一位女诗人和音乐家——被诬陷与人通奸时，他居然下令赐死皇后。太子、太子的妻子都被道宗指派的杀手行刺而死。受到皇帝宠信的耶律乙辛在上述阴谋与暗杀中扮演了关键角色。皇帝最终发觉了此人的奸诈行径，于1083年将他处死。耶律乙辛死后朝廷总的气氛并没有很大的改变。道宗也于1101年2月12日去世。“他的帝国仍然国力强盛，内部稳定且安定，并且受到周围民族的尊敬。”[29]

耶律延禧（1075—1128，死后追谥天祚帝），辽朝最后一位皇帝，于1101年其祖父死后开始他的统治。他上台后的第一个动作就是向已死的耶律乙辛、他身后的家族以及耶律乙辛手下的政治派别展开报复，对这些人掘坟鞭尸，没收其后人的财产并充公，并将这些乱党的财产分赐给被耶律乙辛害死的人的后代。那些被他怀疑卷入了其祖母、父亲、母亲之死的恶人都遭到了惩罚。除了满足自身强烈的复仇欲望外，他还沉溺于长途狩猎探险，多次招待宋朝来的使节，在他统治之初可谓毫无成就。

天祚帝继位之初，辽与女真部落的关系已经变得很紧张了，但还没到剑拔弩张的地步。女真的名称首次出现在中国史书上是在903年。他们最初生活在阿穆尔河（今黑龙江俄罗斯境内段）以南。926年后他们中的一些人定居在满洲平原和今黑龙江省的松花江沿岸一带。11世纪时，一些女真部落分布在南到高丽王国（在朝鲜）、北到阿穆尔河、东到日本海之间的区域内，他们被分为三大部族：熟女真、归顺的女真和生女真（或称“野人”女真，即未开化的人）。

生女真的完颜部落生活在松花江流域，远离辽和汉人文明的影响，他们是100多个生女真部落中最强大的一支。女真人在完颜部落的领导下联合起来对抗辽国。12世纪最初的10年，女真完颜部拥立完颜乌雅束（1103—1113年在位）为首领，建立了国家，以靠近今天哈尔滨的上京为首都。辽

国的统治者授予女真首领以节度使的称号，但很粗暴地对待他们，要求他们进贡珍贵的毛皮、珍珠和狩猎用的猎鹰（海东青）。女真人多年来忍受着许多羞辱，例如到访的契丹人对他们颐指气使，把他们的未婚女子掳到妓院做“慰安妇”。但他们也做了不少令自身蒙羞的事情，例如女真上层中的已婚女性甚至会放纵地进行滥交。[30]

1112年初，辽天祚帝巡行到混同江（松花江在今吉林省的支流），参加了当地的“头鱼宴”。席间，来自千里之外的女真首领被要求向皇帝表示敬意。大家都喝醉了，天祚帝命女真的首领们依次跳舞以助兴，从新罗（朝鲜半岛古国之一）来的女真完颜部首领阿骨打拒绝跳舞。之后天祚帝私下对其枢密使萧奉先说，他不喜欢阿骨打的举止，希望把他杀了。他担心这个身材高大、仪表不凡的阿骨打会在将来引发麻烦。萧奉先劝皇帝不要这样做，他认为阿骨打的冒犯只是一个失礼行为，能对强大的辽国构成什么威胁呢？[31]

假如天祚帝顺着他的性子把阿骨打和他的家族诛杀了，可能会使辽国的灭亡再往后推迟几年。阿骨打是乌雅束的弟弟，1113年被推举为部落首领，并开始挑战辽的军事统治地位。1114年年末，阿骨打的军队进攻女真首领们多年来觐见辽国皇帝的宁江州的驿站，辽军遭到毁灭性失败。1115年，阿骨打自称皇帝，建立金朝。[32]他仿照辽以辽水做朝代名的先例，将其朝代名称以女真本土的安出虎（意为金）水来命名为金。

此时辽国内部矛盾重重，朝中发生了多次企图废黜天祚帝的谋反，地方上叛乱频仍，与女真人的冲突也从未间断，这些都导致皇权被极度削弱，也使辽国上下没有信心也无力遏制金的发展。1122年年初，辽军在金的攻击下一败涂地，金朝昭告天下自己才是契丹帝国的正统继承者。其后三年中，辽往西撤退，尽量避免和金军接触。1122年年初，辽国的耶律淳罢黜天祚帝，把他降为湘阴王，并自己称帝即位。天祚帝远避西陲。1122年夏，耶律淳暴毙后，其妻萧德妃掌控了辽帝国残余的疆土。她投靠了缩居于帝国西部靠近西夏边境的天祚帝，天祚帝重掌权力后，恢复了他曾经推行的恐怖统治。萧德妃在1123年以不忠之罪被处死，其命运与她曾加之于她的批评者身上的一样。

金的建立者阿骨打死于1123年，后被尊谥为太祖。他没有能活着看见他开创的事业取得最终胜利。其弟吴乞买即位（太宗，1123—1135年在位），继续着对邻国的无情进攻。1124年，他成功与西夏统治者签订了和约，西夏承认了金的宗主地位。1125年，辽天祚帝在今山西应县附近被金军抓获。金国皇帝封他为“海滨王”来羞辱他。这个封号暗含“东海王”之意，这是辽于1119年曾赐封给阿骨打的头衔，但当时阿骨打拒绝了。尽管辽国最终还是不可避免地灭亡了，但契丹民族在偏远的西部地区以西契丹（西辽）之名又延续了一个世纪。

北宋的灭亡

宋哲宗性情暴躁，喜怒无常，优柔寡断，8岁即位，在位15年，1100年2月23日驾崩。他的遗孀向太后扶持赵佶（神宗的第十一个儿子，时封端王）即位。后人熟知他的帝号“徽宗”（1100—1126年在位）。在决定帝位人选时，朝廷无视宰相章惇的警告。章惇坚持：“端王（赵佶）轻佻，不可以君天下。”[33]

宋徽宗继承父兄之业后，决心进行一场严厉的改革。但他做出了错误的任命，重用了平庸而腐败的官员蔡京（1046—1126）和宦官童贯（1054—1126）等人。这些奸佞之臣只是想取悦皇帝，以牟取私利。[34]蔡京声称是王安石的继承者，他参与并起草了一份诏书，这份名单导致数以百计的反对派官员惨遭流放和贬谪。[35]这份诏书把变法的反对派贬斥为“奸党”，并把他们排挤出政治中心。这种做法削弱了北宋的力量，并加速了它的衰落。

宋徽宗将采取激进的外交政策视作实现其雄心的手段。目睹了辽金之间的冲突和随之而来的契丹帝国的衰落，他渐渐相信自己有机会收复宋人丢失已久但念念不忘的燕云十六州，10世纪前后，后晋将这些土地献给了契丹人。大臣郑居中强烈建议徽宗不要与女真这样的“犬夷”结盟攻辽。郑居中试图让人们回忆起宋朝从1005年“澶渊之盟”获得的好处：“且在昔章圣皇帝与大辽昭圣立誓，至今几二百年，兵不识刃，农不加役，虽汉唐和戎，未有我宋之策也。”[36]

1117年至1123年，宋金的多位使节往返于两国间进行谈判，试图结成反辽联盟。徽宗的使臣没有意识到在最近几年间，蛮夷间的势力对比已经发生了剧变，不再是从前的格局了。在谈判过程中，金人发现，即使没有宋的帮助，自己也能独自夺取燕云十六州。1122年，金军独自击败辽军，控制了华北。然而，即便到了这种危急关头，宋朝的皇帝还是没有意识到危险即将到来。

尽管徽宗作为一国之君是失败的，但是他在美术、艺术品收藏与鉴赏、书法、诗词、传统医药等方面成就突出。他也是宫廷音乐、朝廷礼仪和教育的改革者。此外，他还沉迷于道教，甚至想象自己是得道仙人。他的宗教顾问们给他引介了一套宗教思想体系——神宵派道教——这个教派把徽宗的形象放置在道观中作为崇拜的偶像。宋代极端的个人崇拜风气由此可见一斑。

徽宗花费大量的财力物力用于修建宫殿、园林，并大办宗教庆典。其中一个著名的事例是他对艮岳（位于开封老城东北部一个规模巨大的奇石花

园）的修建。徽宗打算使艮岳一园多用：既能展示宋朝的富庶与繁荣，也可以做幽静的休憩场所；既能体现万事万物生死始终有机融合的理念，又能体现神宵派道教的根本教义。在艮岳，神仙可以随时从天上降临，徽宗认为他们会很感谢皇帝建造的这个人间仙境。具有讽刺意味的是，自比仙境的艮岳，景貌上模仿的却是人世间的杭州（在20年后成为南宋都城）凤凰山。[37]

艮岳于1117年开始设计，1118年1月开始建造。当它完工时，周长有5.59公里。令人印象最深的山顶有138米高，这是开封城各处都可以看得见的地标。这个园林由精美的假山、石桥、瀑布、溪流、大量的亭台楼榭构成。这些建筑有的位于高耸的岩壁间，有的深藏于竹林之中，此外，还有数千种采自帝国各地的奇花异木位于其中。这些美轮美奂的景观象征着一个理想世界，一个圣境，一个值得神仙降临的仙岛。而令人无法想象的是，这样的仙境竟坐落于当时世界上最繁华的城市之中。

皇帝无疑是把这个胜景园林当作了他德治的象征，但普通百姓并不这么看。为了建造这个独一无二的景观（后来还被作为建造北京北海公园的模板），成千上万的人被迫为臭名昭著的花石纲运送队伍服劳役。在朱勔统管之下，花石纲很快就成为中国最有权势但也最遭人憎恨的一个机构。这个机构负责从帝国各地收集各类奇花异石，并运送到京城。他们无视花销，也无视一路上的自然障碍，朱勔和他的手下会用没收自民间的推车和船舶完成任务。1120年，在今江浙地区，爆发了反宋的方腊起义。方腊起义的一个目的是要求废除给予辽和西夏的银、绢岁贡，另一个目的就是要求结束导致民怨沸腾的花石纲。因为担心叛乱会漫延到其他地方，朝廷宣布废除花石纲，并将朱勔撤职。同年5月，方腊起义最终被平定，平乱使朝廷损失了大约7万名正规军。但战事一结束，皇帝又下令重新组织花石纲，规模相比从前是有过之而无不及。1123年1月，万寿山园林完工，四年后女真军队包围了京城。

1123年，宋、金两国首次同意正式交换盟书。只用了10年时间，阿骨打的金国就获得了宋的正式承认，并取得与对方同等的地位。[38]在做出割让几块领土的让步并得到一个不那么可靠的和平许诺后，宋朝承诺每年给金国绢30万匹，银20万两，外加100万贯钱——这些岁币对女真战时经济的稳定起了非常重要的作用。与宋朝的期待相反，1123年不但没有成为和平的起点，反而开启了之后20年间宋朝与辽金之间不断的战争，后者使宋王朝危如累卵。

1123年，阿骨打死后，其弟吴乞买并没有停下他的脚步去庆贺女真军事进攻上的胜利。正相反，他决定向南推进，横扫宋帝国的北部。女真人于1125年秋撕毁宋金两国1123年达成的和约，展开对宋朝的全面进攻，宋朝的官员极其震惊。凶猛而训练有素的女真骑兵沿着旧的贸易路线兵分两

路进入今山西和河北境内。东路军由金国皇帝的弟弟完颜斡离不率领，直奔宋朝京城袭来；西路军由完颜粘罕统率进攻太原。

宋朝政府被这次进攻打得措手不及。为了保护百姓，也可能是为了保护他自己，徽宗做了最后一点努力，他在1126年1月18日退位，由他的儿子赵桓（宋钦宗）继位。钦宗在位时间极短，仅一年零两个月。1126年初的寒冬里，金军跨过黄河包围了京城开封。由于找不到一支足够强大的军队来勤王，徽宗皇帝此时走投无路，只得和对方谈判，请求对方撤军。

除了丧失对山西的太原和河北的中山、河间三府的控制权并继续履行给予金国岁币的义务外，宋朝此次答应的战争赔偿总额相当于数十年岁币的总和。30万两黄金（原先提出的是500万两）、1200多万两白银（原先提出的是5000万两）、1万头牛和马、100万匹绢的赔付数额将完全满足金国其后多年的战争经费需求。[39] 1126年2月10日，金军结束了他们对开封的包围。

1126年3月，宋朝已经到了生死存亡的边缘。当时有一书生名为陈东——他因公开喊出“我乃宋人”而出名——积极主张抗金，同时要求处死应为灾难性局势负责的官员。大量的低级官吏、候补官员、士气低落的军人以及同情者群集皇城门前，总人数约有10万人，他们绝望地冲入了皇宫，坚决要求抵抗。这群人成分复杂，既有赤胆忠心之士，也有孤注一掷之人，更有趁乱闹事之徒，但他们都要求朝廷改变决策，但是此时已没有什么能改变宋朝最终的命运了。[40]

1126年夏，金国控制了东亚大陆，西夏和高丽都向其称臣。宋朝此时国力极为衰弱，已处于生死存亡的边缘，徽宗此时开始重新思考其抉择。皇帝罢免了造成灾难性局势的官员和宦官，其中就有蔡京、童贯、朱勔和王黼。至1126年年末，被认为应为徽宗统治时期王朝崩溃负责的“六贼”都已被处死了。

金人认为自己不可战胜，而宋军软弱可欺。金军将领们为了抢掠更多唾手可得的战利品，于是制造借口再次挑起战火。1126年年末，金军又一次跨越黄河，两位经验丰富的将领率军于12月10日包围了京城开封。大多数百姓已经逃往南方。[41]城里只有大约7万人，他们坚守到1127年1月9日。在这种情况下，钦宗皇帝只得投降，并在金人军营和对方首领谈判。这次入侵者提出的索要数额是此前的两倍，他们对金、银和丝绢的赔偿数额更是提出了过分的要求。此外，他们还索要7000匹马和1500名宫女，如不照做，他们的军队威胁就要抢掠民居和官府、宫殿。[42]

皇帝答应了他们的要求，但负责征集赔款的官员们无法按期筹集出足够赔付的金、银和丝绢。他们只能筹集到一小部分。作为失败的惩罚，金人在

开封的正南门前将他们处死。钦宗于1127年3月23日宣布退位，并和他的父亲，前皇帝徽宗一起被贬为庶民。[43]金军主力于暑热来临之前的5月撤回北方时，把宋朝皇宫中的无价之宝装了满满的1000多车——这些珍宝包括皇家艺术藏品、天文仪器、国家的九鼎、礼器、八枚皇家印玺、玉器、珍珠、宝石以及后妃的衣冠——连同皇帝父子一起掳往北方。此外，女真军队还占领了92座仓库，这些仓库藏有300万块金块、800万块银锭、150万匹绢、5400万匹平纹丝绸。[44]

开封陷落，帝国垮台后，一些士大夫拒绝臣服于蛮夷之人，他们仿效使臣窦鉴，并以其为榜样。当宋朝的皇帝受尽屈辱、被驱往北方时，窦鉴宣称："生为大宋之臣，何忍以大宋宗族交与敌人！"[45]于是他自缢而死，以此表明对王朝的忠诚。

1127年5月13日，一阵大风吹过开封城，风大得足以移石断树。徽宗皇帝和钦宗皇帝在3000多人的伴随下，鱼贯通过城南的南薰门，离开了开封，他们被金人一路押解北行。[46]后妃们被押送着从北门离开京城。成千上万的画家、工匠、手工艺人、乐师和优伶——可能有1.5万人——也被押送往金人的东北本土。

金统治者及其将领们没有赦免宋朝皇帝，但也没有让他们降格到像奴仆一样穿上青衣。不过，徽宗在途中还可以继续写诗。在其中的一首诗中他倾吐了自己的心声：

九叶鸿基一旦休，猖狂不听直臣谋。

甘心万里为降虏，故国悲凉玉殿秋。[47]

在途经内蒙古和满洲的长途跋涉结束后，两位皇帝于1130年夏天到达黑龙江北部边境附近的五国城。[48]金国统治者乐于羞辱他的俘虏，让他们在阿骨打陵墓的石碑前跪拜，并把徽宗封为"昏德公"，钦宗为"重昏侯"。钦宗的皇后投水自尽。1.1万名上层家族的女性一年后到达上京，她们中的大多数在军营中遭到了玷污或被卖为奴。这些女人在远离家乡的北国了此余生，再也没有回到过中原。

康王赵构曾是1126年被派往金军位于华北的中军大营进行赔款换和平谈判的宋朝官员之一。但在他前往谈判的路上，宋军军官们说服他，与其前往金营安抚金人，还不如领导军队抵抗入侵者。赵构有过和女真人交往的经验。1126年年初，当金军包围开封城时，他曾是金国的人质，差点像他的父亲和兄弟姐妹那样被俘并遭到羞辱，但他幸运地逃脱了。金人很清楚康

王在政治上的威胁，因此试图抓住他，但赵构不断地变换所在地。1127年6月12日，在钦宗退位后，赵构在宋朝的南京商丘宣布继承皇位。[49]

宋朝于1127年的崩溃标志着北宋历史的终结。在北方领土全部被金国占领后，宋朝及其政府撤离到南方，开始了这个王朝历史的第二阶段——南宋。在1279年灭亡前，南宋立国共152年。术语“北宋”和“南宋”只是历史的称谓，在宋代时并不被使用。当时目睹了北宋灭亡的人们，在他们的历史著作中显然表达了这样的看法：1127年北宋的灭亡破坏了宋朝的连续性，王朝的意识形态和治国之道需要重建。但是这些著作的作者并没有一个人敢指出，就如同汉朝在西汉灭亡后走向衰落一样，1127年对于宋朝来说，同样也是走向衰亡的一个分水岭。[50]

第4章
南宋

具有讽刺意味的是，宋朝在1127年丧失了淮河、汉水以北疆土后，历史似乎证明了这样一件事：几个世纪以来，中国东南部在生产、商业以及在教育、学问研究和艺术等方面所拥有的优势，早已超越了北方。北宋灭亡前的几个世纪，中国人口就已经向南迁移了，但这是中国北方气候变化和土地所有权变迁所导致的结果。[1]移民的南迁，在当时统计的人口变迁数据中表现得极为清楚，而这些数据日后也为制定关乎社稷民生的政治决策提供了人口统计方面的信息。

公元5年西汉末期，东南地区的户数只占全国总户数的10%，但到了740年唐朝的时候，大约有40%的人口居住在淮河以南。这种人口变化上的此消彼长一直延续到宋朝。其中晚唐、五代的内战是主要推动因素之一，这导致了许多精英家族的南迁。另外一个推动因素是赋税的负担，996年，开封周围的14个州县有1万多户人家因为重税而逃离。[2]

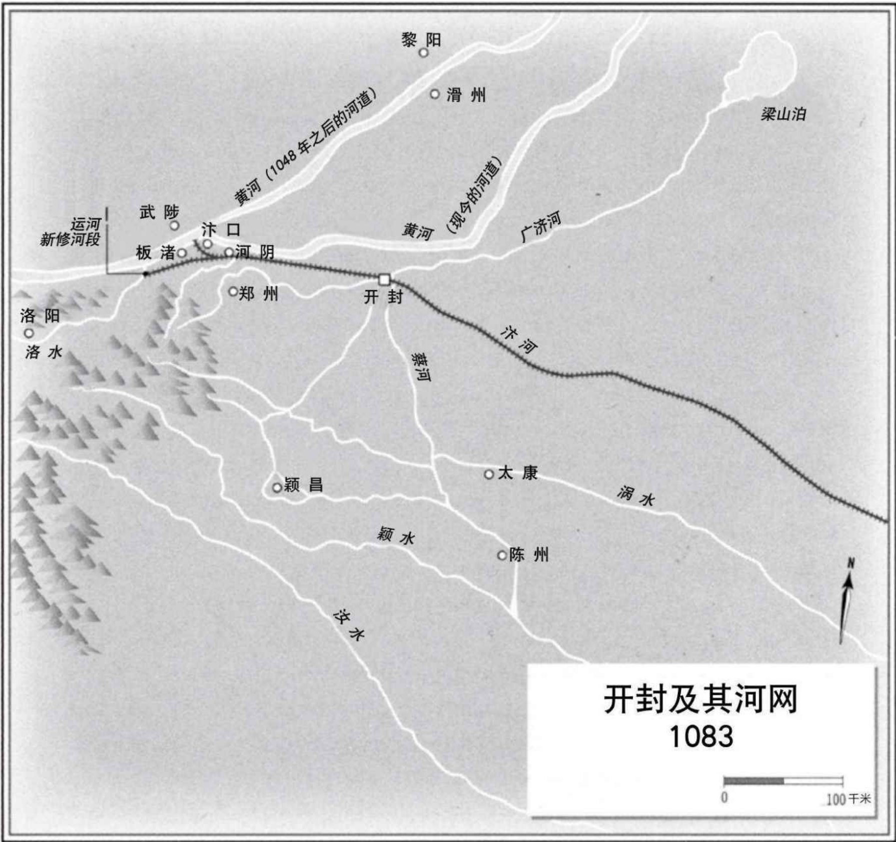
伴随重税而来的政权动荡已经不能完全解释得清人口迁移的原因了。华北平原和黄河流域拥有中国最肥沃的土地，而这些土地已经被士族地主阶层占有好几个世纪了。农民们被迫往南迁徙，去寻找自己可以开垦的无主之地，同时这些土地上必须有充沛的降水以保障庄稼的生长。在被称为第三小冰期的时期（从10世纪末到12世纪末）内，平均气温相较现在下降了1.5摄氏度。[3]下降幅度看起来不是很大，但期盼好收成并以此维持生计的农民们对气候的变化还是很敏感的。他们也意识到反常的灾害性气象，例如冰雪、暴雨和冰雹等恶劣天气，正在逐渐增多。[4]

开封有记录以来最寒冷的冬季出现在11世纪晚期和12世纪早期。在某些年份，位于长江下游的太湖被薄冰所覆盖，这在今天是不可想象的。从1101年到1127年，据载有13次暴风雪。寒冷的气候也导致了更多的洪水，有记录的较大洪灾数量从唐代的115次上升到宋代的193次（统计范围包括宋朝割让给金或已沦陷的疆土）。仅在10世纪到11世纪，洪水的数量就从49次上升到67次。和洪灾相对的是干旱，旱灾经常伴随洪灾接踵而来。宋代官方文书里记载了183次旱灾，而唐代只有其三分之一多。961年到1087年间，已知有67次自然灾害是由干旱引起的。[5]

在小冰期期间，黄河——有时候被称为“中国之患”——改道特别频繁。[6]气温的上下波动，加之人们对疏浚河道的疏忽，意味着黄河中淤泥和黄土

（黄河的淤泥和黄土是被河水从鄂尔多斯高原和陕西携带而来的）的重荷不仅减缓了河水的流速，也堆高了河床，引发河水冲垮南岸的堤坝，使洪水淹没低地。893年至1019年间，黄河主河道经今天的黄河三角洲流入渤海湾。1019年，河水冲垮堤岸闯入北岸的滑州府城，在山东西部形成一片巨大的沼泽。河水最终流入连接淮河的汴河运河。机缘巧合之下，梁山地区的河、湖、沼泽成为绿林好汉们的大本营。明代小说《水浒传》就描写了北宋末年水泊梁山中这些好汉的故事。1048年，黄河再度改道，河水从其最北端的河道（今天津附近）流入渤海湾（地图1）。[7]

黄河的不稳定状态使它具有可资利用的战略价值。1128年冬，杜充因害怕女真人的进攻，下令开决黄河大堤（这座堤坝在开封以北80公里处，阻挡着河水以防其泛滥），以便在开封城周围形成一个天然的护城河。洪水摧毁了周边地区，并重新流入了南边的河道。黄河河道南移的一个结果是它成了南宋和金之间的公认分界线。[8]



地图1

从黄河改道进入淮河的水量引发了河道沿岸的洪水，淹没了低地，形成了后来的洪泽湖。1187年和1194年，黄河的汹涌洪水淹没了梁山泊，河水分成了北、中、南三道。流量巨大的中道在1194年和1205年又一次改道，流向了东南方。到1853年，其间只有几次很小的改道。当黄河河水重新流回其原先的河床时，它已经改道850多年了。[9]

面对着如此不可控制的自然力量，加之对北方异族日益增长的军事入侵的担心，定居在北方地区的农民们在11世纪时不得不开始寻找其他安身之处以躲避灾祸，就如他们的家族几百年来一直做的那样，他们愿意冒险迁移到环境陌生的南方地区。在那儿他们能够获得大片新的土地以供开垦，由于庄稼一年多熟，因此收成更多。同时他们希望政府和地主对他们和土地的控制可以比在北方时减轻些。人口迁移的其中一个结果是，1102年时，中国1.01亿人口中的75%已经生活在淮河、汉水以南了，此时距开封的陷落只有四分之一个世纪。如果我们是以长江而不是以淮河作为分界线，那么当时有70%的中国人生活在南方。[10]

1127年，女真人洗劫了京城开封后，宋代的户口登记制度也被破坏了。从1127年直到1159年人口数字完全是缺失的。但是我们知道，在那些年份中，人们以前所未有的规模由北向南进行大规模迁移。[11]假设每户有5口人，我们可以估算出有几百万人加入了迁徙的行列。长江三角洲以南的两浙地区的成年男子人口，从1102年到1162年间几乎增加了30%，总数达到432万。福建记录的人口增长幅度也同样达到了30%以上，总数达315万。成都记录的人口增幅是20%，总数为315万。如此的增长水平无法用人类自然繁衍来解释。

据记载，除了部分移民从北方迁来以外，长江沿岸的中部省份也发生了巨额的人口锐减。这些地区甚至已不再被视为可以免遭女真铁骑蹂躏的安全地带了。北宋灭亡后，北方和西北部许多州县的人口都减少了。金人花了几十年时间，采取再移民措施，吸引中国农民重新回到淮河以北地区定居，以提高那里的人口数字，使其恢复到11世纪初时约250万人的水平。[12]

1110年北宋登记的总户数是2080万。而1159年南宋登记的总户数只有1110万。[13]如果这些数据是对实际居民人数的可靠记录，那么在开封陷落之后的几十年中，宋代的人口数应该是下降了45%，从1.04亿下降到5550万。我们没有金朝初期数十年间的人口数据，但路、府的人口统计说明，1102年淮河和汉水（1142年这两条河流成为金与南宋的正式分界线）以北地区只有2500万汉人。这意味着，如果我们相信南宋的文献记载，并以此为依据，那我们面对的事实便是，自北宋灭亡起，至1160年，

数以百万无法计数的人口在历史的长河中消失得无影无踪。

但由于土地登记官吏的无能、腐败以及大量土地集中于士绅之手，南宋自1159年起的人口数据因统计不全而无法利用。根据金朝1187年的人口统计数字，我们得到了有关12世纪下半叶人口状况的可靠的第一印象。金朝1187年的人口统计显示登记人口有4470万，其中4000万汉人、400万女真人和几十万的契丹人、渤海人。金帝国90%的人口是汉人，金朝统治下的北方汉人在绝对数量上超过了同一地区历史上任何一个时期的人口数量。大都市开封的户数几乎占了金帝国总户数的四分之一。

南宋1187年的人口统计显示当时约有1230万户。如果我们接受五人一户的说法，那么南宋的登记人口总数应接近6180万。这样，1187年的中国人口合计数量应该能达到1.06亿。这个数字说明，由于12世纪20年代的战争和大规模迁移中的人口损失，中国人口总数历经了几乎80年时间，才恢复到12世纪头10年的水平。如果我们接受金和南宋两个帝国的真实人口数远远超过保守估计的观点，那么我们就能得出结论：13世纪时，几乎一半的人类是生活在中国的。

1207年，金朝登记的人口数达到5350万，这个帝国的人口密度比同时期欧洲任何一个国家的人口密度都要高得多。[14]这个数字可能会被认为是女真人征服北方后经济繁荣的象征。但繁荣并没有持续下去。1223年到1264年间人口数字急剧下降，到1294年，整个中国人口已大约减少了3000万，换言之，即减少了三分之一的人口，只剩下7500万。这可能是由于多种因素造成的——华北的战争、蒙古人的入侵、黑死病或其他流行病。不论是什么原因导致的，这都是世界历史上少见的人类人口大规模减少的现象。[15]

共处之路

宋高宗统治南宋达35年——在此期间宋朝试图重建从前的意识形态，进行经济建设，并加强在南方的统治。当高宗于1127年继位时，北方的地方军事领袖掌握着至少10万人的军队。在金逐渐增强的压力下，皇帝在当年12月撤离到了长江北岸的扬州。1129年2月，金军一支500人的骑兵队突袭扬州时，宋军的防线崩溃了。宋高宗下令朝廷撤离到长江南岸。因为害怕入侵的金军，数以千计的中国人要么冲入江中淹溺而死，要么在争抢过河小船时落水而亡。

高宗快马飞奔到渡口，于千钧一发之际登上等候他的小舟，得以死里逃生。金军骑兵只差几分钟就把他抓获了。过了江他才发现，按常规应该跟从皇帝的仆役和宦官都没有跟来，为了生存他只能先考虑自己。同时，他

也必须为自己的安全做出攸关生死的决定。在同年2月，他最终到达了南方的杭州。宋朝政府的官员们在极其紧张的形势下也会集到了那里。

两支金军跨过长江，其中一支在金朝皇帝的侄子完颜宗弼的率领下往东向杭州进发。1130年1月26日，金军骑兵占领了杭州城，迫使宋朝皇帝及其朝廷官员坐船逃往海上。夏季来临，天气开始转为雨季，金军返回了北方。1130年6月，宋廷在杭州东南的绍兴安顿下来，这是一个与杭州保有安全距离的地方。之后被劫掠过的杭州开始重建，1138年杭州成为南宋的都城。

李清照在她的一首讽刺诗《夏日绝句》中，嘲笑了那些不在北方抗击到底，反而逃到长江以南躲避金军的勋贵们。她将他们和楚汉战争中不肯过江的英雄项羽做了对比。她写道：

生当作人杰，死亦为鬼雄。

至今思项羽，不肯过江东。[16]

金军骑兵持续不断地攻袭中原地区，但是始终未能掌控该地区。宋朝的地方将领们在抵抗着金军，同时各地民兵领袖在宋金交战中成为一方军阀。目睹这一切的周敦儒哀叹这是“中原乱”。为了重建北方的经济并保障军队的给养，1129年秋，金人建立了以汉人刘豫（1079—1143）为名义统治者的大齐国。这个定都开封的政权被当作宋金之间的缓冲。大齐在叛国者的运作下，一直存续到1137年。

除了惨遭金人入侵，中国中部还受到大规模匪患和叛乱的威胁。一个由钟相领导的激进宗教团体在湖南北部和湖北南部活跃了数十年。1130年，钟相宣布脱离宋朝，自称楚王。宋代名将岳飞（1103—1142）平定了这次叛乱，恢复了社会稳定。1135年年末，岳飞收编了叛军的各种人力桨船，号称“飞虎战舰”，编入其江河舰队。他还把5万多名降服的楚军纳入其高度纪律化的岳家军中。[17]岳家军不是一支私人军队，尽管其名称表明指挥官和士兵之间存在着深厚的羁绊。当时的规矩是，当一支军队的指挥官被任命新职时，他会仍然统领其原先军队的官兵。

1130年年初，金朝皇帝认识到，宋朝在南方的领土难以征服，更不用说被金人占领了。他也意识到宋朝是无法被彻底消灭的。1132年起南宋和金之间开始了非正式的和谈。宋徽宗在1135年6月4日死于今黑龙江省，金人向宋表达了归还徽宗及其皇后灵柩的意愿。[18]缓冲国大齐的问题在两年后获得了解决。但在正式谈判开始前，宋廷的主和派必须除掉岳飞——他

战功卓著，富有主见，在百姓中深孚众望，坚决反对与金讲和。[19]

1141年4月27日，宋高宗写了一封手札给岳飞，表达了他对岳飞的赞赏，并鼓励岳飞铲除奸佞。[20]但1141年秋，岳飞还是以拒旨抗命和失职的罪名被抓捕入牢；1142年1月，他被毒死在监狱中。[21]聪明而务实的高宗可能把岳飞之死当作限制北方军阀们军权的一种方法。这些军阀的私人武装和高度独立的军队对政府的和谈来说是个很大的威胁。高宗可能希望重新建立重文抑武的秩序，就像太祖皇帝在宋初所做的那样。与金的和约就如同1005年北宋与契丹签订的“澶渊之盟”，确保了之后数十年的可靠和平。总的说来，皇帝的权力和地位只能通过与主和派站在一道才能得到加强。

主张与金和平共存的官员中最著名的是秦桧（1090—1155），是他下令毒死了岳飞。在岳飞死后不久，秦桧与金国特使完颜宗弼达成了和议，并于1141年12月25日签订和约。条款对宋来说无疑是严苛和屈辱的，但它确保了两国之间20年的和平。

宋同意将淮河作为两个帝国之间的边界。由此，宋朝不仅失去了中原地区和今湖北北部的两个州，而且也使数百万可以缴纳赋税充实国库的汉人处于金的统治之下。宋还承诺不收留来自金国的逃亡者，也不去金国绑架任何人。同时，宋朝也同意金的使节在每年春天的最后一个月，在淮河边界上的泗州接收宋缴纳的25万两银和25万匹绢。宋每年缴纳的贡银、绢帮助金国朝廷稳定了财政，并使女真王朝能在之后的近一个世纪中保持完整。

对宋来说，他们得到的是，金答应返还徽宗及其皇后的灵柩，允许还在世的高宗的生母返回到儿子身边。金拒绝释放钦宗，但这个决定可能对高宗来说是个好消息，因为钦宗有可能会宣称他才是南宋的正统继承人。[22]1142年10月11日，一位金国外交官将一份授权的文书交给高宗签署，文书上清楚地写明宋朝是金朝的臣属：“下国”进贡给“上国”。高宗自称“臣构”。[23]金从淮河以南撤军，以宋朝为臣属、金朝为封君的两国共处的新时期开始了。

许多人——不仅是主张统一的将领——都加入了对和约的批评阵营。他们指出和约背弃了儒家关于普天之下只有一位天子的思想。1162年，新儒学哲学家朱熹站在道德立场上主张对蛮夷进行坚决的军事抵抗；1178年，陈亮要求收复中原，再也无法忍受中国及其文明被逐出中原地带。他写道：“臣窃为中国，天地之正气也，天命之所钟也，人心之所会也，衣冠礼乐之所萃也，百代帝王之所以相承也，岂天地之外夷狄邪气之所可奸哉！不幸而奸之，至于挈中国衣冠礼乐而寓之偏方。”[24]如果宋朝不能返回中国的核心地区（中原），他担心宋将会丧失政权的合法性。

考虑到南宋在军事方面几乎毫无胜算，那么，这项稳固了南宋江山的和

约，也就没有看起来那么糟糕了。其间只有两次——1164年宋朝占据了优势时和1208年金取得了优势时——对和约的条款进行了调整。

金的汉化

当女真人出现在东亚的历史舞台时，他们是如此与众不同，他们努力挣脱辽的控制并寻求独立，致力于稳固其种族地位和社会结构。他们为了种族的生存而斗争，因此领土扩张政策是至关重要的。但北宋的北方领土于1127年落入金的手中后，区区百万女真人成了掌握权力的少数种族。除了在政治上和文化上向其周围大约2000万汉人臣民妥协之外，他们别无选择。

关于如何治理这个扩张中的国家——超过90%的中国汉人居住在先前辽国的领土以及中原地区——使统治家族完颜氏分裂了。对各级行政体制运作优势有认识的人，倾心于汉人的官僚体制，但女真的武将们从一开始就担心他们的政治权力和独立性会遭到限制，因此他们反对实施汉式的官僚体制。但采用官僚体制的必要性迫使女真统治者在现实面前妥协了，于是汉化和集权化的大门被打开了。金朝于1137年采纳了汉人历法，1138年重新建立了汉人的科举考试制度，1139年采用了汉人的朝廷礼仪制度，包括使用汉式的朝廷服饰以及音乐，1140年祭孔并建立太庙。[25]在他们与宋朝达成共存和约前，上述制度已经实施很久了。

在教育上，女真人改进了从宋朝继承而来的学校制度。当时地方孔庙中的校舍总数仅有275座，其中60座是在金朝时期修建的。学校由政府运营，分布于全国，包括乡村。1196年的一道法令确保了学校的财政来源："生员给民佃官田，人六十亩，国子生百八亩。"[26]耕地的佃农也包括在规定中。

学校的主要任务是为科举考试准备学生。学生们诵读儒家典籍的声音让当时许多人确信了金朝也是文优于武的观点。通过保存旧的教育制度，金朝使得那些臣服于己的汉人精英阶层对金朝保持认同感，同时使传统价值观仍然在他们之中延续。然而获得传统教育仍然是少数人的特权，国子监只有160名学生，一些地方的学校只有10个人。所有学校的注册学生加起来只有1000人。进士的录取人数提高了几次，他们的数量于1201年被固定在600名。通过了科举考试的汉人只能被任用为低级文官。统治者完颜家族的成员并不愿意与外人一道分享权力。

1149年，完颜亮（海陵王）篡夺了皇位，开始了他强制汉化的恐怖统治。完颜亮不仅对其皇族成员极度不信任，对朝廷上有关他的批评也极为反感（包括在朝堂上以鞭打的方式侮辱朝廷官员），因而其统治充满了血腥。

他在各县建立了孔庙。1150年，解除了对汉人服饰的禁令。1154年，采用了宋朝的货币制度。为了提升政府的效率，他把都城从女真部落的发祥地上京迁移到了燕京——这是一座位于今北京附近且具有汉式建筑风格的城市。仅为强调他对燕京城市规划的喜好，他就下令拆毁了上京的旧宫殿。[27]皇帝的亲信官员所采取的行政改革措施导致许多女真贵族丧失了军权和收入，上述决策不仅标志着女真文化霸权统治的终结，无疑也彰显了海陵王建立一个正统汉式王朝的宏图大志。[28]

1161年年末，海陵王违背了1142年的和约，指挥大军跨过淮河逼近长江，这是南宋最后的防线。1161年11月26、27日，当金军将领试图在采石矶（今马鞍山）渡江时，遭遇了江对岸由虞允文指挥的宋军，早有准备的宋军奋起抵抗。尽管金军的损失不超过4000人，但宋军胜利的战略意义是深远的。10月27日时，海陵王的侄子完颜雍（1161—1189年在位）篡夺了皇位，几周后的12月15日，一群女真军官在统帅营中把海陵王杀死。

完颜雍能讲一口流利的汉语，对中国典籍也非常熟悉，但他对其叔父的评论很轻蔑：“海陵习学汉人风俗，是忘本也。”[29]完颜雍的庙号是世宗，他把民族认同从汉化转向了对女真的复兴。金世宗不反对汉人，也认识到了汉人在文化和行政管理上具有的优势。他保留了汉式官僚体制，征召汉人儒士担任公职。但他反对进行民族整合。他的观点是，汉人、女真人和契丹人归属不同的家族，对各自的家族效忠。从历史经验来看，他觉得女真人只能依靠女真人。

根据金世宗的观点，对汉人的模仿导致了女真人生活方式的腐化。他目睹了女真社会的瓦解、人民道德的堕落和日益增多的犯罪行为。女真皇族成员间的鸿沟正在逐渐扩大，他们中的大多数定居于京城，接受了汉人的都市生活方式；而其他人还居住在乡野为生存而奋斗，后者并不习惯于定居生活。170户属于统治阶级的女真贵族每户所拥有的农田数量是普通女真家庭的1200倍。[30]

金世宗采取措施试图从一定程度上扭转这种局势。他没收了那些不曾耕种的土地和女真大土地主非法购买的土地，把它们分配给贫困的女真家庭。但这种做法产生的结果事与愿违，在许多事例中，贫苦的女真人把他们的土地所有权卖给了汉人农民以换取现钱，这导致了土地所有权的转手过于频繁。皇帝不得已恢复了以前的做法，给那些不能或不愿自谋生路的皇族部落的成员授予虚职闲差，但所有这些救助措施还是不能保证这些人在经济上的自给自足。

金世宗之所以在试图恢复女真人自我认同的过程中失败有几个原因：第一，对于如何加强普通女真人的生计，如何改善统治家族和传统贵族之间的紧张关系，他没有一个切实可行的计划。第二，他推行的措施让人们有

一种矛盾且复杂的感觉，同时产生的后果也颇为混乱。例如，他在1173年把上京（位于今哈尔滨附近）的地位降为普通的府县，但在同一年他又设立了女真语进士，并推动把中国经典翻译成女真语。这给人的信息似乎是：女真人应该使用自己的语言，但也要学习中原汉人的美德。1188年，他禁止女真人民穿着汉服，此前女真人已经穿汉服40年了。但在1191年，金世宗解除了女真人和汉人之间的通婚禁令（不管法律如何禁止，金朝社会各阶层中的女真人与汉人的通婚事实上一直存在）。同年，皇帝还禁止汉人把女真人视为夷狄。[31]第三，世宗犯了一个根本性错误——他认为那些习惯居无定所的女真武士能在几代之内转变为守法的农民，因此对这些人的一切经济扶持计划最终的结果必然是失败。最后，在世宗要选定继承人时，朝廷的大臣们都主张遵从汉人的长子继承制，而不是采用女真的部族首领选举制。

金世宗宣称："我国家绌辽、宋主，据天下之正。"[32]他的继承人金章宗（1189—1208年在位）和金宣宗（1213—1224年在位）继承了他的这个看法，并进一步提出金朝是中国王朝更替链条中顺应天命的一环。但和世宗一样，金朝后来的统治者也对是否采纳汉制表现出犹豫不决，这也使其治下的女真人和汉人都感受到了疏远。1234年，金亡于蒙古不久，刘祁推测金衰亡的一个重要原因便是金的统治者没法下定决心支持完全汉化。[33]彻底采纳汉人的科举和行政制度将可以使有才干的汉人士大夫进入政治决策核心，但金朝最终选择了只允许女真人占据决策层高位的做法。

宋朝受制于女真人一百多年，但这漫长的对抗也耗尽了女真的全部精力。蒙古人入侵后，女真人最终在远离他们故乡的土地上被消灭，不变的似乎只有黄河与长江，静静地诉说着一切。

宋朝的辉煌和苦难

在中国历史上，人们普遍认为，1161年采石矶一役取得的胜利可与383年淝水之战的辉煌战果相媲美。淝水之战中，中国（东晋）军队战胜了前秦的异族军队，挽救了中国文化，使其免受夷狄的破坏。采石矶之战后，宋金和约中不再使用侮辱性的术语"臣属"来称呼宋，而是用"叔侄"来指代金宋关系。处境困顿的南宋政权乐于接受这种互信关系，不仅是因为这重振了南宋的民族自信，更因为他们已许久没有体会过被人尊重的感觉了。

在位35年后，宋高宗于1162年7月24日退位，并把嗣子赵昚（1127—1194）推上皇位，是为孝宗。赵昚为人谨慎、认真，力图实践儒家的道德行为准则。他严密地监督着朝廷和中央政府的运转，以确保维持朝廷高官之间的权力平衡。他废除了秦桧的政策，为军事英雄岳飞及其家族平冤昭雪。同时获得平反的还有许多在主和派掌权时受尽屈辱的官员。不少历史

学家认为，孝宗是南宋最杰出的皇帝，他在位的时期也被评为南宋的黄金时期。[34]

孝宗在位的最后两年一直忍受着精神病患的痛苦，他以嗣父为榜样，在统治了27年后于1189年2月18日退位。而在此四周之前，他的上国之主金世宗刚去世，金世宗在位时期也被视为金朝的黄金时期。在这两位仁慈君主治下，宋金之间的共存政策结出了果实，百姓安居乐业，国家繁荣昌盛。

宋孝宗退位后，宋朝不可阻挡地逐渐走向衰落。他的继任者宋光宗（1189—1194年在位）也同样患了精神疾病，五年后宣布退位。其子宁宗（1194—1224年在位）被认为是宋朝最不作为的一位皇帝。他讲话极其缓慢，好像从来没有形成过自己的政治理念。决策的事情听凭宰辅们决断，而这些人受制于皇后。[35]皇后成功把她的叔父韩侂胄（1151—1207）推上了高位，后者日后成为朝中炙手可热的权势人物。因为自己并不是科举出身，韩侂胄发动了宋朝最臭名昭著的一次反智运动，此外他还发动了一次反女真战争，最终以宋的失败而告终。

1195年，宁宗即位之初，一直为王朝复兴而斗争的宰相赵汝愚（1140—1196）征召了一批很有声望的士大夫进入朝廷，这些人包括新儒学思想家朱熹。1196年，一系列大规模派系斗争后，韩侂胄接任宰相之职，赵汝愚被贬往湖南，后者于途中死去。[36]由于韩侂胄在朝廷的专权，朱熹任职仅两个月后便遭弹劾，并被驱逐出京，他的哲学思想（道学）也被贴上了“伪学”的标签。受韩侂胄做法的鼓励，他手下一批虽有学识但一样毫无廉耻之心的党羽也弹劾了59名朝廷官员，指责他们犯罪。[37] 1202年，针对儒学的禁令被撤销，但韩侂胄对追随道学的官员的敌视态度一直持续到他仕途生涯的末期。

韩侂胄的对外政策对南宋来说同样也是灾难性的。当时的金国不仅与西夏发生了边境冲突，更面临着来自蒙古的新威胁，同时，1206年的天灾对金国境内的山东地区造成了很大影响。鉴于金国处于内忧外患之中，韩侂胄提议应发动对金朝的战争，之后宋朝于1206年6月14日向金宣战，持续了45年之久的和平时期宣告结束。

对于这一举措，许多边境将领和爱国人士极为欢迎，因为这意味着有机会收复丢失了60多年的北方失地。宋军总计有16万人，第一轮攻势中，他们以突袭的方式攻取了淮河边境上的泗州。但金军在很短时间内就组织起了反攻，他们稳住了汉水的中部防线。1206年12月，大约13.5万名金军步兵和骑兵部队分三路并进，分别攻到了长江下游地区、汉水流域和四川地区。金军攻占了汉水流域的光化，并包围了襄阳、德安的外围要塞城池。围城从1206年12月开始，到1207年的4月结束。[38]襄阳守将赵淳击退了敌人数十次的水陆进攻，使城池免遭金人的破坏。

对宋朝来说，这次战争是一场灾难。由于战略上的失误、后勤补给的疏忽以及糟糕的气候条件，宋军多次战役都惨遭失败。金帝国境内的汉人并没有如韩侂胄期望的那样，和南方的汉人一道反抗金人。相反，宋朝军人大批逃亡。在这几个月内，整个南宋进入了最动荡的时期，不断从前线传来令人沮丧的战报，使本已焦头烂额的朝政更加恶化。主和派再次获得了皇帝的青睐，他们指责韩侂胄应对军事惨败负全责。在此情况下，宁宗皇帝不得不抛弃了韩侂胄。

1207年3月29日，宋朝遗民杀死了原四川宣抚副使吴曦。吴曦背叛了宋朝，并自称蜀王，后归顺金朝。吴曦的首级被装在盒子里送到宋廷。事件的急转直下迫使剩下的金军撤出了四川地区。此时形势已经很明显了，双方都无法赢得战争。完颜匡统率的金军疲惫不堪且饱受疾病困扰，因而再也无法继续围困襄阳城。就在这时，宋朝的使团来到了开封的金廷，与金开始了和谈。

宋金之间复杂的谈判从4月谈到了年底。11月23日，韩侂胄被解职，几天后被皇宫卫兵首领刺死。四天后，宋宁宗下令把韩侂胄的亲信苏师旦处死，韩侂胄一派中的其他人也都遭到了惩处，和谈的氛围即刻改善了。[39]1208年7月29日，金宣布与宋达成和解。该年的10月15日，双方的会谈使节正式会面，宣布和谈的最终结果，并签署了协议。宋朝答应向金支付战争赔款300万两银，每年的岁币增为30万两银、30万匹绢；宋朝还为自己违背旧的和议而向金道歉，并将“战犯”韩侂胄、苏师旦的首级用盒子装着送到金朝——这是一个前所未有的达成和平的条件。首级被涂上了漆，安放在女真皇族的太庙中，而他们的画像在金帝国各地展示，以儆效尤。[40]作为回报，金朝答应从宋的领土上撤军，并恢复旧的淮河边界。宋朝的岁币再次帮助了金朝统治者，使他能给予其拥护者奖赏，使王朝可以再维持一段时间。

宋朝派系斗争的最终胜利者是史弥远（1164—1233）。出身于官宦之家的他接替了韩侂胄的职位。[41]史弥远参与了对韩侂胄的暗杀，就如他自己所说：“臣获密赞。”[42]这件事使史弥远在中国历史上显得扑朔迷离，但他还是与赵普、蔡京、秦桧和韩侂胄一起被列为宋代最有权势和最专权的宰相之一。在史弥远之后，只有贾似道（1213—1275）——宋朝最后一位改革者——被视为与史弥远一样有权势。史弥远天赋异禀——对待政务训练有素，不仅受过很好的教育，而且忠于皇帝和朝廷，当他需要表现其书法艺术时，也能显示出优异才能。他与皇后杨桂枝（1162—1232）密切合作，后者是宋代历史中最有政治进取心且最精明的一位皇后。

史弥远专权24年，1233年去世。他任宰执的时期是宋朝最后一段和平稳定的时期。宋宁宗于1224年9月17日去世时，没有确定继任人。史弥远和皇后成功把太祖皇帝次子的一个几乎不为人知的十世孙赵昀推上皇位。赵

昀便是理宗（1224—1264年在位），在位40年。[43]其庙号表明了国家对朱熹的儒家理学学派（新儒学）的承认。同时，其庙号也宣示了在蒙古入侵前夜，宋朝在文化上拥有的优越地位。

蒙古的崛起

命运似乎觉得金对南宋持续不断的威胁还不够，在13世纪初期，蒙古人在北方地区兴起，对南宋构成了更大的威胁。在成吉思汗和他的儿子们的统领下，不到10年间，蒙古人就把宋朝的两个敌国党项西夏（1227）和女真金（1234）消灭了。金亡后两年，蒙古人就把注意力转向了宋帝国，并开始入侵四川地区。

蒙古人是生活于克鲁伦河和鄂嫩河附近草原（该地位于今蒙古国东北、贝加尔湖以南几百公里处）的游牧民族。他们几百年来过着自给自足的生活，以放牧羊、牛和马为生。但在12世纪的大多数时间里，第三小冰河期导致了年平均气温的下降。恶劣的气候条件迫使蒙古部落离开他们自己的领地去寻找更好的草地。因而他们不可避免地与邻近部落发生冲突。当他们于1139年击败金朝军队时，中国史学家们第一次注意到了他们。1147年，蒙古人与金朝签订和约，金同意进贡牛羊、谷物和丝绢给蒙古——而在此五年前金人也和宋朝签订了同样的和约，规定的贡品比这次还多，但不同的是，这次是金人要进贡给部落民族。

铁木真（1167—1227），其更为人知的名字是成吉思汗，意为“坚固”“强大”或“像海洋般浩瀚”的征服者。他并非出身于有权势的定居家庭。他的父亲也速该（1134—1170）被塔塔尔人毒死；从前的追随者和家族成员都流落各处，投靠比铁木真更有权势的人。铁木真无依无靠的寡母诃额仑被迫和她的孩子们一道离开家园。《蒙古秘史》（该书用中文写成）描述了这位勇敢的女性如何带着她的孩子逃入深山，靠着野外的梨子、浆果、树根、鱼以及捕猎小动物为生；书中还描述她如何从敌人那里把自己的孩子拯救出来。

铁木真几十年来一直处于没完没了的争斗中，不仅丧失自由，有几年他还做了金帝国的囚徒。这一切他都忍受了。在此期间他建立了自己的联盟。1206年，旧的蒙古领袖死后，各蒙古部落在斡难河召开了部落大会。在这次大会中，所有的蒙古部落首领聚集在一起推举出最优秀的继任者——在绝大多数情况下是已死领袖的儿子或兄弟——这位领袖必须击败所有的竞争对手，同时需要证明他能保障各部落的利益和福祉。铁木真一直致力于建立一个种族、文化和语言上都统一的蒙古部落同盟，如今他的这个愿望终于实现了，他成为所有蒙古人的首领。

在成吉思汗掌权后，蒙古人的生活不再依靠传统的游牧，而是逐渐靠从战争中获取的战利品。他给他的人民提供了金、银、马匹、女人、俘虏和奴隶；他需要人民对他服从并保持忠诚。他认为忠诚和报复是人类关系的基础，值得信任的部落成员会得到慷慨的奖赏，而不忠者将会受到残酷的惩罚。只要蒙古的军事机器继续向其邻近民族发起进攻并获得战利品，这套统治制度就能正常运转。因此战争、征服以及对战争的渴望成了他们的最终目标。

蒙古的部落结构与其军事结构密切相关，1000名战士组成95个战斗单元，其家庭成员也从属于这些单元。对指挥官的任用完全依据其在战斗中表现出的能力、效率和勇敢程度。这套竞争机制有着很高的激励作用，因为这意味着晋升并不以出身为标准，所有人都有晋升的机会。大汗视所有战士为兄弟和战友，他的军官和普通士兵享受着同样简单的食宿，这些平等条件激发了他们的男儿斗志，也使军队更加忠诚。1227年，蒙古的军事单元数量可能已经增加到129个，包含70万人——整个蒙古民族已全民皆兵。

1209年，蒙古人加紧了对党项人的军事进攻，并在1211年开始入侵金的领土。1214年春，蒙古军队包围了金的中京中都（今北京），迫使金为结束战争付出了高昂的代价：他们给蒙古人送去了500名童男童女作为奴隶，3000匹马，外加大量的金银。[44]那年的夏天，金朝皇帝宣宗将都城从中都迁往南京开封，40多万户居民也跟着南迁。成吉思汗知道这个消息后，立即命令其军队进攻中都。

由于补给被切断，中都城中的人民完全失去了获得救援的机会，中都城于1215年在被围困了10个月后向蒙古人投降了，城中数万居民被屠杀。此后数月，被屠杀的尸骨堆积如山，土地都被尸体的油脂浸透了，空气中弥漫着尸体腐臭的味道。[45]成吉思汗认为女真人很狡诈，他们之所以南迁，是为了加强军事力量并伺机反攻，他对中都的屠杀是对女真人这种企图的报复。成吉思汗麾下最有才干的将军木华黎在金的北方领土，即今天的河北、河南、山西、陕西地区，发动了一次又一次的进攻。不久，契丹人和女真人的故乡——东北地区，也被蒙古人占领了。

“真主之鞭”

为了彰显自己的正义观，成吉思汗按着复仇原则安排他的人生。[46]蔑儿乞部族劫持了他的妻子孛儿帖后，他下令将该部族吞并。[47]他因塔塔尔人杀害了他的父亲而下令杀死所有塔塔尔部族的男子。受他报复惩处的人可以列出长长一大串名单，这些人中许多仅仅是因为和冒犯成吉思汗的人有家族关系、朋友关系或部族的从属关系。他大肆破坏所攻占的城市，屠

杀平民，所杀人数常以万计。对生活于北方的汉人来说，蒙古军队四处杀戮带来的恐怖已经是家常便饭了。

对生活在中原和南宋的汉人来说，之前契丹和女真的入侵更加恐怖。成吉思汗的进攻对象集中在中亚草原附近的富裕城市——这些城市大多散落在举世闻名的“丝绸之路”旁。丝路上的这些国家因为先前的战事频仍，国力疲惫，根本无法抵抗蒙古人，他们所处的草原比中国中南部的稻田更易于蒙古骑兵策马驰骋。相较于易受攻击的中亚诸国，南宋幅员辽阔，因此仅靠杀戮和暴力是无法征服南宋的。

人们相信蒙古人茹毛饮血，生吞动物，活剥人肉。蒙古人恶名远扬的速度比起他们骑兵行进的速度，是有过之而无不及，这恶魔般的名声也使他们能够瞬息之间便攻城略地。蒙古军队的指挥官告诉那些将被他们杀害的人，在他们血腥的行军路线上，城池居民获得生存的关键是“不战而降”。当一座城池遵从他们的命令投降时，蒙古人会只劫掠官府和商户，但会放过城中大多数百姓。攻克城市后会有一阵短暂的停留，停留的时间恰好足够让蒙古军队瓜分他们的战利品。瓜分完毕后，蒙古的战争机器才离开城市。对蒙古人有用的工匠和年轻女性，经常被当作奴隶分配给蒙古各部官兵。

蒙古人的军事胜利激起了中亚最强大的伊斯兰教统治者花剌子模苏丹穆罕默德的愤怒。穆罕默德一直野心勃勃，志在征服金朝。花剌子模的领土北起河间地带（今土库曼斯坦），东至伊朗和阿富汗，南至北印度。在与花剌子模谈判毫无结果且蒙古使团全部被杀害的情况下，成吉思汗准备与其开战。但是1219年，在启程西征之前，他召集了一次部族大会，确定死后其汗位继承人的问题，以防万一。与会者赞同他的三子窝阔台（1186—1241）为其继承人。

从1219年到1225年，成吉思汗的将领们指挥军队攻入花剌子模，屠杀了数以百万计的平民。胜利不仅巩固了蒙古人不可战胜的威名，更使蒙古人的残暴人尽皆知，当时的阿拉伯编年史家因此把成吉思汗描述为“真主之鞭”。[48]不花剌城——突厥世界学术、宗教、商业和工艺的中心，于1220年初被蒙古人洗劫；同年春，撒马尔罕城在被短暂围困后也陷落了。在上述两场攻城战事中，城中的居民和伊斯兰教神职人员投降后都被驱逐出城，而守城的数万军士全都遭到了屠杀。其他几十座城池也遭受了相同的命运。蒙古军队兵分几路，向西一直攻打到钦察草原（Kipchak Steppes），向北一直进攻到里海，向南经高加索一直到黑海，西征的军队大部分于1224年至1225年返回蒙古。

训练有素的骑兵数量无法满足频繁战事的需求。每位骑兵都要穿上嵌有铁板的牛皮铠甲，还需要有几匹备用的马，这样他只需短暂休息后就能连续

骑行数日。从女真骑兵那里模仿而来的铁掌马镫使蒙古射手可以在疾驰的马匹上站立，并射出带铁箭头的箭。跟随在骑兵和辅助部队后面的是大量装满后勤补给的大车。他们还带来了炸弹、装有火药的火箭，以及各种不可缺少的围城机械装置。成吉思汗把各部族结为联盟，他击败了许多王国，将他们的军队归入帐下，让他们成为其征战的炮灰。由契丹人、女真人、高丽人和汉人组成的辅助部队就总人数而言，远远超过了蒙古人军队的人数。被征服地区的人们也要向入侵的蒙古人提供粮食、服装、金属、马匹和劳役。[49]

成吉思汗死于1227年8月，在他死前的最后一役中，他率军进攻党项人的都城（位于今宁夏），因为党项人早先曾拒绝向蒙古提供辅助部队，蒙古人后来进行了可怕的报复，杀死了全城居民。这位蒙古帝国的缔造者在蒙古人心中具有神一样的地位，他的死使蒙古对金朝的大规模入侵计划向后推迟了。窝阔台即位，战端再启。1230年，窝阔台大汗展开了对金帝国的强大攻势——东路由山东出发，大汗亲自统率下的中路从山西出发，拖雷指挥下的军队由陕西和四川北部的西路出发，三路大军齐发。1232年，三路人马逼近开封，绝望的金哀宗（1224—1234年在位）逃到了蔡州，在那儿他向南宋求救。他的哭求没有回应。开封于1233年陷落。金哀宗于1234年2月9日自杀，这标志着金朝的灭亡。

从1235年起，到窝阔台死的六年间，蒙古军队向西进攻到了欧洲的最东部。蒙古大汗的军队取道南西伯利亚向西，1237年，征服了伏尔加河流域的保加利亚人，1238年，洗劫了弗拉基米尔和莫斯科，然后回到了他们熟悉的钦察草原。1240年，蒙古人征服了罗斯人（Rus）在乌克兰的都城基辅，切断了俄罗斯与拜占庭帝国在宗教和文化方面的联系。之后，蒙古骑兵又从基辅入侵了波兰。他们在波兰的赫梅尔尼克（Chmielnik）击败了波兰军队，并在1241年于西里西亚的莱格尼察（Liegnitz）战役中横扫了日耳曼——波兰骑士团。同时，另一路蒙古军队在莫希（Mohi）击溃了匈牙利国王后进逼维也纳。

1241年12月11日，窝阔台因严重酗酒而死于哈拉和林。大汗的军队纷纷返回蒙古以推举新大汗。接下来的几年间，成吉思汗四个儿子的家族为了争夺汗位吵得不可开交，形势严峻到几乎要爆发内战。这种形势威胁到了蒙古部落内部的团结，以致蒙古人所有的对外军事行动都不得不停滞。直到1251年，成吉思汗四子拖雷的儿子蒙哥（1209—1259）在其母唆鲁禾帖尼的帮助下成为大汗。他骄傲地宣称："遵祖宗之法，不蹈袭他国所为。"[50] 1253年，为了巩固其统治，蒙哥进行了残酷的政治清洗，他将窝阔台家族几乎屠戮殆尽，命令其弟旭烈兀加强对波斯的统治。1258年，他洗劫了阿拉伯阿拔斯哈里发王朝的都城巴格达。在那儿，随蒙古军队出征的基督徒参与了针对穆斯林的大屠杀。[51]

当时的蒙古四大汗国由位于南俄罗斯和乌克兰的金帐汗国、察合台汗国（曾是花剌子模国）、西亚汗国（后称波斯伊利汗国），以及蒙古汗国组成。另外，蒙哥还任命其弟忽必烈统领汉地，并令他发动针对南宋的战争，夺取南宋的粮食储备，洗劫南宋富庶的城市。

作为攻宋的准备工作，忽必烈先攻取了今云南省的大理国，之后在南宋北部边境不断地袭扰，1254年正式发动了侵宋战争。1259年8月11日，蒙哥指挥的部队刚刚渡过长江，蒙哥却在一次战役中中箭而亡。汗位继承危机再次爆发，这使南宋的灭亡被推延了。忽必烈成了1260年5月5日和1271年12月18日两次蒙古部落大会的胜利者，他宣布建立新朝，即后来为人所知的元朝。忽必烈即元世祖（1260—1294年在位），他将成为统治整个中国的第一位异族皇帝。

宋朝的垂死挣扎

13世纪50年代蒙古人出现在宋朝的边境后，宋朝官员们应该已经认识到这些入侵者将会带来的严重威胁，他们与之前进行抢掠的游牧蛮夷是不一样的。宋朝统治了中国300多年，它的辉煌已经一去不复返了，而蛮夷对中国的这次征服也将是前所未有的。宋朝的政治家们并没有意识到问题的严重性，也没有真的思考解决之道。在过去的历史中，宋朝人对外族入侵有着行之有效的解决办法——与入侵的异族建立外交关系以换取时间，等待其他强大的外族军事力量击败原先的入侵者。[52]

13世纪的宋朝也是弊政丛生，内政问题并未得到良好解决，这为其自身的衰亡埋下了隐患。1234年蒙古灭金时，若以金属货币为标准，纸币价值暴跌，这使报酬由纸币支付的军民遭受了严重损失。为了减少流通货币中纸币的数量，并稳定其市场价值，宰辅郑清之于1235年提出每亩田地要加征一缗会子（纸钞）的田赋。此建议遭到代表大地主利益的官僚们的坚决反对，他们建议应向商人征税。所有这些企图稳定纸币票面价格的建议最终都无果而终，通货膨胀率在1246年达到了天文数字般的程度。尽管多年的丰收还能使国家保持较高的岁入，但不可否认的是，灾难性的影响正向宋朝经济走来。[53]但没有人敢采取必要的措施改革货币制度，因为这个制度使得大量的财富集中在地主阶级的手中。

为了供养宋朝庞大的军队，政府要求农民把他们的谷物出售给官府的粮仓，并接受纸币形式的报酬。新任宰相贾似道（1213—1275）试图改变谷物的售卖方式，以此来稳定粮食价格。他于1263年施行的“公田法”是一个对私人财富进行再分配以增加政府岁入的计划。该计划规定，国家将从拥有500亩（286500平方米）以上田地的私人手中收购农地，并将这些农地转为公田，重新分配给无地的农民。这种对私人土地的购买近似于征

收，官员们也将根据其官阶大小按比例分得土地。[54]对所收购土地的赔偿价钱依据土地正常出售时的价格而定，而土地的市场价格是按其每年缴纳的赋税额度来定。

在中国的封建历史上，就巩固国家财政、稳定纸币价值、限制大地主拥有土地的面积、限制大地产者的经济实力、应对日益泛滥的逃税行为等问题而言，贾似道的改革最为激进，也最为破釜沉舟。他的改革措施施行了12年，直到1275年。宋理宗和宋度宗（1264—1274年在位）对此大力支持。但改革损害了支撑南宋危局的大臣们的经济利益，他们强烈反对并大声疾呼应当停止改革。1268年，蒙古人再次猛攻南宋，贾似道于此时身居宰执之位也算是他的不幸。假如他早些时候死去，中国的历史学家可能会认为他是可与王安石媲美的杰出改革家。即使到了今天，考虑到当时南宋已大厦将倾，对他改革的功过是非进行评价也是极为困难的。[55]

忽必烈于1260年成为蒙古大汗，他决计要征服南宋——这个被他视为强有力的对手激发了他重新统一中国的愿望。但是他的骑兵还不习惯长江以南的宽大河湖、泥泞的稻田和潮湿炎热的气候。相较于在草原地区的战斗，对南方的进攻需要不同的后勤补给，采取不一样的策略。为了确保攻宋战争的胜利，蒙古人需要有人辅助他们，尤其是对南宋风土人情极为熟悉的“脱宋者”。

这位蒙古新大汗也有内政方面的麻烦，他必须加以重视并解决。忽必烈当选大汗时遭遇到其弟阿里不哥的强有力挑战，之后山东一位很有影响力的汉人军阀李璮（死于1262年）发动了叛乱，忽必烈都一一平定了。[56]他既需要在华北建立起有效的行政管理制度，以确保赋税收入源源不断地进入蒙古朝廷，也要考虑维持蒙古民族的种族特性和游牧特性。和之前的女真人一样，他也陷入了相同的困境中，而且这是个非常严重的问题。为此，忽必烈建立了一套类似于北宋的中央行政制度，但是在地方管理方面与汉人的系统很不相同。[57]他把当时中国的人口分为三类：蒙古人，处于支配地位；中亚和西亚人，包括许多穆斯林，地位居于蒙古人之次；汉人，以及契丹人、女真人，地位最低。

蒙古的战争攻势始于1268年对汉水流域的樊城和襄阳的战役。这两座城池有重兵把守，是进入长江中游的咽喉要塞。宋朝官员王应麟（1223—1296）曾参加理宗皇帝的丧礼，他多次告诫度宗皇帝，宋帝国的安全很大程度上依赖于这两座城池的得失。“事几一失岂能自安？”他抱怨朝廷官员疏忽大意，当时没有人愿意讨论前线的危急形势。[58]宋廷确信襄阳、樊城能经受得住敌军的多年进攻，因为在1206年、1207年，金军也没能攻下襄阳。进攻者不仅需要水军，更需要有熟练的攻城部队来搭桥，以渡过又宽又深的护城河，攻破坚固的城墙。

除了蒙古人，忽必烈还征集了汉人、波斯人和畏兀儿（Uighur）人补充陆军，此外还雇用了高丽人和女真人为水军。5000多艘船封锁了江面，切断了外界对被困城池的给养和增援。更可怕的是1272年，蒙古人掌握了穆斯林的围城技术，他们建了一座又一座投石机，这种机器可以长距离地射出巨石，将城墙击破，最终城池还是被攻破了。1273年1月，樊城被摧毁，10多万守城军民被屠杀。蒙古人把尸体沿着汉水堆积起来，面对这如同地狱般的惨状，襄阳守军毛骨悚然。

在防守了五年之后，襄阳城的宋军守将吕文焕叛变投敌，他后来成为忽必烈的军事顾问和战将。1273年，襄阳的投降是为了拯救本城，免受可怖的屠杀。宋廷对此大为震惊，未来战场的走势已不在他们的掌控之中，宋朝的官员们在英雄主义、忠诚和宿命论之间徘徊不定。他们预料蒙古军队会顺江而下直入南宋的核心地区。但出乎意料的是，大规模的入侵又被延迟到了1274年下半年。蒙古人先采取了两次军事远征：1273年，派兵平定了高丽；1274年，征讨日本。后来的事实证明，蒙古人对日本的征讨带来的是灾难性的后果。

1274年8月12日，忽必烈对南宋宣战，就在三周之前，宋度宗莫名暴毙。忽必烈把在南方的军事冲突的责任归咎于宋朝。[59]度宗4岁的儿子赵（1270—1323）即位，其祖母太皇太后谢道清（1210—1283）——13世纪宋廷最著名的女性——宣布垂帘听政。

最后的崩溃

忽必烈任命伯颜（1237—1295）统领对宋的战事。经过精心准备，在许多宋朝叛将的帮助下，伯颜的20万军队（主要是汉人）于1275年1月在汉口跨过长江，主力沿着长江向南京和扬州方向进发，同时还分兵向广州和福建进发。1275年1月，宋朝太皇太后呼吁，那些“食君之禄者……应忠君之事，尽力与敌战”[60]。她仍对集中兵力阻止蒙古人进军抱有幻想。

1275年3月，在贾似道的指挥下，13万人的军队和2500艘战舰封锁住了长江，等候着驻军于距扬州不远的丁家洲的蒙古军。战争正式打响后，宋军在蒙古骑兵的冲击下溃不成军，蒙古的大炮更是将宋军的战舰炸得粉碎[61]，宋军防线一触即溃，官兵们要么投降要么逃跑。贾似道试图重新集结残余部队，但他不仅要担心自身安危，还得为这次惨败负责。1275年3月26日，谢太皇太后将贾似道解职。其继任者陈宜中（约1228——约1285）要求处死贾似道，但谢太皇太后拒绝了。1275年10月9日，在去往流放地福建的途中，贾似道被其押解官郑虎臣杀死。

陈宜中立即废除了“公田法”，并着手重建改革前的土地所有制。朝廷官员

正一片混乱，对朝廷的走向产生了分歧，就如同从前对贾似道那样，朝中官员也分成了不同派别。太皇太后无奈地感慨，偌大的朝堂竟无一人堪用。针对官员的懦弱行为和不忠行径，她警告他们，天命仍然没有改变。[62]

伯颜的军队一步步向首都杭州进发，宋军无法抵挡入侵者。宋廷多次向伯颜提出进行和谈的请求，但是蒙古人并没有答应。绝大多数城池不战而降，其间只发生了几起零星的抵抗。为了恐吓那些忠于宋朝的捍卫者，伯颜决定以常州作为最可怕的例子。1275年12月攻陷了常州后，他下令将全城百姓，无论军民尽皆处死。1276年年初，蒙古军队进逼杭州城，各级官员四散而逃。陈宜中建议撤离杭州，而忠臣文天祥（1236—1283）、张世杰（？——1279）于10天前为挽救王朝就曾提出一样的建议，但没有被采纳。

1276年2月4日，伯颜的军队已经抵达杭州附近。陈宜中弃太皇太后于不顾，秘密潜逃回温州——他的家乡，一天之后张世杰也逃出杭州，带领其部队去往汀州。太皇太后感到遭受背叛，现在宋朝已名存实亡，先前签署的无条件投降的文书连同玉玺被送到了伯颜帐中。

小皇帝请求大元皇帝施以圣德："今天命有归，臣将焉往。"[63] 1276年2月21日，伯颜以元朝的名义接受了宋朝的降书。同年3月28日，伯颜以胜利者的姿态领军穿过杭州城的城门，行走在城中大道上，这座世界上最富裕、最宏大、最文明的城市终于被伯颜占领了。[64]小皇帝赵□、他的母亲全玖（1241—1309）、谢太皇太后以及嫔妃、宫女和宦官等被伯颜囚禁，并被押送到忽必烈在上都的居所。小皇帝赵□后来和他母亲一起被流放到今天的西藏地区。他后来成为藏传佛教的僧侣，于1323年自杀身亡。

对谢太皇太后来说，向元朝无条件投降似乎证明了宋朝的灭亡已是天注定。但许多心怀复国之心的忠臣，如陈宜中、张世杰、文天祥，通过不同的途径逃到了南方。他们还带走了宋恭帝赵□的两个同父异母兄弟赵昰（1268—1278）、赵昺（1271—1279）。他们不断组织军事反抗，并于1276年7月14日，拥立赵昰继承皇位，后世称其为端宗。但是，由于缺乏合作，他们的反抗从一开始便注定会失败。在蒙军的追击下，他们被迫从海上向南逃到崖山，追随这些忠臣的宋朝逃亡者有20万人。1278年5月10日，端宗的弟弟，即宋度宗6岁的儿子赵昺被拥立为帝。

蒙古舰队在1279年3月19日的海战中击溃了宋朝的残余部队，不可计数的宋朝军民和他们的小皇帝一起，在这次战役中或失踪或死亡。他们中大多数在战斗中被杀，但也有许多人是因溺水而死，也有许多人选择自杀。对于誓死效忠宋朝的忠臣来说，他们遵循新儒学的理念，选择了殉国而不是向蒙古投降；对他们的眷属来说，他们以自尽的方式表达了自己的忠心。

[65]

崖山之战的见证者之一便是著名的宋朝忠臣文天祥。1256年，文天祥在由王应麟主持的进士科举考试中高中头名，被宋理宗点为状元。文天祥积极参与朝政，曾提出捍卫南宋、保卫京城杭州的主张，但他的所有努力都失败了，就如同南宋军事抵抗的结果那样。1279年，文天祥被蒙古人俘虏，在狱中，蒙古人多次劝降，但他坚持效忠宋朝。这就使他处于一个道德困境中：他对国家的忠诚超过了对其家族祖先孝道的坚持（忠孝难两全），这与儒家的孝道伦理不相符合。狱中他拒绝了蒙古人的劝诱，他坚信一个受宋朝恩惠、接受过宰相之职，且在科举考试中高中状元的人不能事二主。他坚持要以殉身的方式证明对宋朝的忠心。被囚四年后，即1283年1月9日，文天祥在蒙古京城大都（今北京）的市场上被处死，当时刑场上满是围观者。他留给世人最后的话是："吾事毕矣。"[66]

第5章
儒释道三教

在佛教和道教的影响下，宋代的儒学思想家们开始重新认识、重新理解中国古典思想，创造出了后来被称作“道学”的哲学体系，并为其日后的发展打下了基础。在这个思想运动中——在西方通常被称为“新儒家（学）”——出现的哲学学派不止一个，其基本目的旨在建立一套新的社会和政治秩序。[1]新儒学对中国价值体系进行了重新定义，同时新儒学也重申，应当建立一套正统的伦理道德观，辅以一套理性的认识论。这些价值观念作为宋代文化的核心，体现于公共领域和私人领域中。

思想家们主导下的这场思想“复兴”运动，其目的是重建儒家哲学的优势地位，并使之超越佛教和道教这两个对手。他们首先采取的措施是清除多个世纪以来渗入到儒家学说中的谬误。但是在复兴的实践过程中，他们也融入了佛教和道教的教义，使儒学的理论更加人性化。在整个宋代，儒学、佛教和道教被称为“三教”，它们在社会各个阶层中都发挥了重要作用。

振兴儒学

宋朝是中国哲学的黄金时代。古代儒家的价值体系在12世纪学者们的努力下重获新生，就思想深度而言，达到了其历史上的最高峰。在帝制彻底寿终正寝前，这套价值体系作为一套杰出的意识形态理论，一直支配着中国精英的行为方式，调节着国家内外政策的制定。

宋代士大夫们开始考证儒家经典著作中的基本理念，并将其追根溯源至孔子及其学派。他们在这一过程中得出了自己的结论，并用这些结论丰富了他们的思想。通过这些努力，中国的伦理道德思想得以发展成为一套成熟的哲学体系。学者们在重新思考的过程中，挖掘出了儒家思想中蕴含的人文主义和理性精神，这与人们从前对儒家教义的理解截然不同，因此从这个意义上来说，道学的产生代表了儒学的复兴和再生。[2]

哲学家韩愈是所谓传承道统的第一人。[3]韩愈身上的新儒学标记是一种文化原教旨主义，其目的是恢复已失传的古代道德价值。他认为“道”就是某种十分简单易晓的东西：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。”[4]随着这个基本概念内涵的不断扩展，新儒学的一些学派把注意力放到将儒学的基本原理应用到社会改良和国家治理上；而另一些学者则寻求对人性的定义，并以此解释人在宇宙中的地位。

唐末宋初，佛教在中国文化中广泛传播，道教的影响也有所增长，由此带来新的问题和挑战，这一时代的儒家学者们对此做出了积极的回应。11世纪初，佛教思想甚至都已经渗透到科举考试中了。一些现代史学家提出，如果没有佛教在中国的传播，就没有新儒学。[5]当时佛教势力日益增强，不仅其在朝政中的影响力不断扩大，更给个体带来了自我救赎的新希望，这些冲击都对儒家构成了新的挑战。为了应对这种挑战，儒家知识分子们对个体与世界的关系进行了重新阐述，并建立了一套新的概念体系以解释其连贯性。

11世纪，有五位先驱人物为儒家哲学走向成熟奠定了基础。他们是邵雍、周敦颐、张载及程颐、程颢兄弟。这些人都是哲学家，而不是政治家或文学家，尽管他们的成就与发生在其周围的政治斗争不无关系。

邵雍（1011—1077），自称安乐先生，隐居于茅屋中，自己种菜耕田，在新儒学中是最具争议性的人物。[6]他沉迷于《易经》的命理之学，认为“道”是天地的根本，而天地是万物之根，“道”不仅是世界的创造者，也是人本性中的善，这种善可在人的行为中得以体现；同时代的人视他为理学之师，但其哲学较儒学来说，与老子的道家学说更接近。

周敦颐（1017—1073），是位士大夫，一生大多数时间里，担任的都是品级不高的官职。[7]像邵雍一样，他也曾受到道教的启发。其著作《太极图说》对世界的起源进行了图画式的解说。他认为，所有的物质包括人，都是一体的，但他认为人类在宇宙万物中处于最高地位。[8]对周敦颐来说，“诚”是万物本性，其内在之理是德性之源。他严格奉行儒家伦理道德，因此后世将他奉为宋代五位最重要的儒学思想家之一。

张载（1020—1077），和上述两位同代人一样，也从《易经》中获得了思想启发。[9] 1056年，他在京城任教，司马光和张载的两位表侄程颢、程颐兄弟都参加了他的讲座。在张载的哲学体系中，天之气与地之气间永无穷尽的相互作用产生了世间万物。“气”能够可见依赖于其表现状态。气聚则有形可见而形成万物，气散则无形可见而化为太虚。万物从本质上来说是由气所构成，因此万物也是普遍之理的组成部分。[10]他在吸取佛、道思想时，抛弃了佛教的涅槃思想和道教的长生不老思想，在此基础上，他强调儒家德性之说的重要性，这更巩固了其作为儒学大师的地位。

程氏兄弟是张载的表侄，周敦颐的弟子，邵雍的朋友。他们于1057年科考中高中进士。他们在学术思想研究中，将儒学与道教、佛教分离开来。[11]哥哥程颢（1032—1085）在仕途上比弟弟程颐（1033—1107）更为成功，而程颐作为思想家在思想上的创建更多些。[12]程颐宣称他与其兄恢复了自公元前4世纪孟子时代就已失传的道学[13]；在程颢的努力下，《孟子》中蕴含的思想很快就成为当时哲学体系的中流砥柱之一。[14]程

氏兄弟对儒家学派的著作给予了很高的地位，他们从《礼记》中选取了《大学》和《中庸》两篇，单独成书，使之成为儒家经典中两本具有独立地位的著作。

两兄弟个性很不一样，对许多问题的看法也有分歧。时人认为程颢是一个宅心仁厚、友善、善于调和关系和体贴周到的人，其性格之温和就像春日里的太阳。与之相反，其弟程颐显得冷淡而严厉，就像秋日里的严霜，他象征着敬重和真诚，他的一生就是对坦诚、正直和美德坚持到底、毫不妥协地追求，但他的傲慢也使他得罪了不少人。

在他们对经典著作的诠释中，程颢提倡“心学”，他是12世纪陆九渊所创建的心学流派学说的先驱。程颐属于理学流派，后世杰出的哲学家朱熹在他的哲学基础上，对儒学思想进行了系统的阐释。程颐是第一个以“理”为概念建立思想体系的人，后人也将之称为“天理”。“天理”在古代儒学中不是很重要，孟子只是把“理”解释为一种道德原则，而没有把它当作一个重要概念或是一种存在的法则。程颐则把“理”构想为所有真理和价值的基础：“（理）作为一个形而上学的集体概念，与物质性的‘气’或物质具有同等地位。”[15]他所思考的理，是万物所固有的，并通过时间和空间永恒地存在着。理是普遍性的，并形成了万事万物的范例。用程颐的话来说就是“理一分殊”“万理归于一理”。[16]

在程颐的逻辑里，穷究理、性、命乃一回事。按他的观点，如果一个人真正认识了理，就能准确地把握事物的是非对错，因此对理学知识的掌握就构成了修身和品行的基础。为了获取知识，人就必须理解事物中的理（格物），并通过格物来认识自己。只有以格物为标准，并实践了一定时间后，人才有可能对“诚”有真正的理解，也只有在这个时候，人的知、情、意、信、行才能得以统一。[17]

程颐的知识论及其阐释——对儒家传统来说是很新颖的——为宋代许多科技上的突破奠定了基础，对理学的诸流派均产生了重大影响。100多年后，哲学家朱熹正式创立了理学学派，朱熹对程氏兄弟极为崇敬，他对理学理论进行了系统化改造。

程颐在世时，其同僚都不支持理学，1097年他被禁止授徒讲学。当时理学受到了外界强烈的抨击，以至于儒学的五位先驱被反对者贴上了“五鬼”的标签。[18] 1106年，程颐在死前的一年获得了朝廷的赦免。

系统化儒学的创建者朱熹

在许多史学家看来，宋代杰出的哲学家朱熹，其成就更在孔子之上。他是

继孔孟之后，中国历史上唯一被官方正式承认的圣贤。朱熹生于今福建省中部，当时其父朱松（1097—1143）在当地任县尉。[19]他13岁时父亲去世，母亲负起了对他进行教育的职责。在1148年获得进士资格前，他与父亲的朋友刘子翚（1101—1147）之女成婚。

由于受到过良好的教育，朱熹对儒学的三个新概念有一定的了解：万事万物的原则，即理；对事物或事物内在之理的理解，即格物；对诚信的执着和践行，即诚。同时他也明白了北宋“五子”为何要对儒家经典进行重新解释。他和吕祖谦（1137—1181）一道，将分散的形而上学式的新儒学概念浓缩成一整套内在联系紧密的理论体系，并从理性的角度出发，将儒家基本教义理论化。[20]其研究成果就是《近思录》，完成于1176年——这是那个时代第一部关于中国哲学的著作，组织严密，论述严谨。朱熹自己的哲学教义被编为一部问答式的集子《朱子语类》，该书最先由黄士毅编辑，后由黎靖德编排，于1270年出版。

对于理的解释，朱熹参考了程颐的解释。在《近思录》中，他这样来建构其学说：把万物的基本之理放在首要位置。理是万物之源，控制着五行和阴阳。没有理，物体就不存在。万物在宇宙中生成，自然之物和人造之物都具有理，但理是无形无影的。它类似于一种自然法则。因此它是不变的，且只存在于形上世界之中。

但还有一个有形的具象世界，这个世界依赖于物质产生之源的“气”而存在。“气”使“理”物质化和具体化。这意味着理和气是相辅相成、紧密交织在一起的。“人或物在产生的那一刻就获得了‘理’，如此他们就具有了其本性。同时他们获得了气，因此有了其形。”[21]在《近思录》里，朱熹在讨论人与物之性时，还探讨了如何理解理、知、行，以及如何在格物时对物的内在之理进行把握。朱熹在得出结论后还探讨了佛教、道教是如何使理被蒙蔽起来的。“所谓实体，非就事物上见不得。且如作舟以行水，作车以行陆。”[22]

除了他的哲学著作，朱熹的《家礼》也使他在中国和邻国朝鲜、日本享有巨大的声誉。这本手册在前人司马光的理论基础上，运用程颐的思想主张对具体内容进行了更新。《家礼》流传甚广，影响亦颇大。该书在指导家庭伦理纲常方面，具有极高的参考价值。在流行程度上，它仅次于孔子的《论语》。由朱熹设计并系统化了的家礼理论上可以应用于人一生的各个阶段，这些礼仪自始至终对精英士大夫们（以及那些追求成为士大夫的人）都具有极大的影响。[23] 20世纪之前，从未有人质疑过这些规范的正当性与合理性，即便它们相当大程度上束缚了人自身的发展。

《四书章句集注》的编撰成功，是朱熹对宋代儒家哲学最重要的贡献。该书展示了从孔子到北宋“五子”时期，儒家典籍中特别重要的内容，这也使

它成为一部权威的道统史。[24] 1313年，蒙古统治时期，朱熹的《四书章句集注》成了对儒学思想进行解释的标准，也是延续到20世纪初才被废止的科举考试的基础。[25]

朱熹为官时间不长，只有9年，但在履职期间，他努力地按他所设想的圣贤道德标准来行事。[26]他曾任焕章阁待制兼侍讲，身为主战派的他曾与掌权的主和派辩论时发生了剧烈冲突。12世纪60年代初，为了解决当时女真人占据北方失地带来的一系列问题，朱熹试图向当权者推介其儒家学说，并毛遂自荐。11世纪以来的传统政治理想由于12世纪初期的政治动荡而风雨飘摇，朱熹相信向道德修养和教育的回归可以恢复国家认同和人的自信。[27]

但朱熹对儒家伦理道德的精深阐释并不符合朝廷官员们的个人利益和实际需要，宋孝宗也不喜欢处处掣肘于一位儒家学者。当时理学的地位并不稳固，也没有得到官方的正式承认。朱熹的儒学教育观遭到了严厉的批驳，有一派学者认为，科举考试应注重应试者的实践学习。这些反对者中最直言不讳的是陈亮和叶适[28]。叶适主张采取“功利主义”进行学习（经世），他强调要对各类制度进行历史性分析，以便从过去的失败中吸取教训。对普通百姓来说，他们的福祉远比坐而论道更为重要。

这两位思想家把朱熹的收徒讲学——冗长的讲述、闲散懒惰的课堂纪律——视为空谈。在1178年的奏折中，陈亮抨击道学的追随者“举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎！”[29]在他看来，理学流派中充斥着大量一无是处的庸人。他倡导政治和哲学思考应有补于世。但是，对朱熹来说，相较于对文学和政治功名的追求，个人的道德修养更为重要。

1165年，朱熹辞官，担任了一个岳庙差监的挂名闲职。当他1179年再度出仕时，一些同僚指控他“欺世盗名”，他成了风口浪尖上的人物，其道学也备受争议。[30]由唯心主义者陆九渊领衔的心学流派，强调通过直觉而不是学习获得知识的重要性，这点与朱熹学派有着很大的不同。朱熹非常不赞成陆九渊所说的“宇宙便是吾心，人皆具有心，心皆具是理”[31]。

朱熹于1200年4月23日去世。针对朱熹的诽谤和侮辱从1195年开始就没有中断过，甚至在他去世前仍有人批评他的理论。虽然朱熹的学说被宰相韩侂胄指为“伪学”，但仍有数千朱熹的追随者参加了他的葬礼，以示对这位导师的尊敬和哀悼。[32]朱熹去世的时候，没有人料到朱熹的学说能传承下去，更没有人能料到，他的弟子日后会推崇朱熹到仅次于孔子的地步。

当史弥远取代韩侂胄继任宰相后，朝廷和社会接受道学的环境大大改善了。1227年，在朱熹去世近30年后，朝廷追封他为“信国公”。1235年，

程颐和其他理学学者获得了配享孔庙的荣誉。道学地位最终的彻底改善发生于1241年，这一年宋理宗对周敦颐、张载和程氏兄弟进行了追封，至此道学的地位更加牢固。在孔庙经常有教师和学生参与祭祀仪式，以示对孔子和其他圣贤的尊敬。

很不巧的是，在道学成为国家正统思想时，王朝正面临着蛮夷的威胁。蒙古帝国1234年灭金后就开始计划征服这个儒教之国了。[33]宋朝宣称自己是中华文明唯一合法的继承者，这需要有强大的意识形态进行支持，而朱熹对儒学的重新解释完满地适应了这个要求。

宋代的道教和佛教

唐宋时期，道教和佛教满足了社会各阶层信徒的宗教需求，市井未学之人热衷于拜佛修仙，学富五车的学者、僧侣也乐于谈佛论道。这些宗教活动进行得是如此频繁，以至于那些不信教的儒家学者，如韩愈等也为之迷乱。韩愈在8世纪时写的诗歌《华山女》中，对一位年轻的道姑十分赞赏，诗歌生动形象地描绘出了某个道观内的气氛：观内观外挤满了人，一位满怀感情甚至是有些激动的女子，有着迷人的外表，她对道家学问的讲说显示了她的博学。

华山女儿家奉道，欲驱异教归仙灵。

洗妆拭面著冠帔，白咽红颊长眉青。

遂来升座演真诀，观门不许人开扃。[34]

这位名震四方的道姑成了当时社会的焦点人物，连附近宫殿中的宫女和宦官都想来听她讲道。当她要布道演示的消息传开时，当真是车水马龙，万人空巷，连佛寺都没有人了。此时令人难以置信的场景发生了，她驭龙而来，从天而降，这真是一幅令人神迷的图景。这位道姑与随她而来的玉面道人进行了一番精彩的布道——后者显然在如何吸引、逗乐观众等方面颇有经验，同时他也善于引导人们去质疑儒家信条。难怪400年后的儒学家陈淳（1484—1543）因此批评道教徒“欲乘云驾鹤，飞腾乎九天之上”[35]。

道教是真正的中国本土宗教。在公元前5世纪到前3世纪的战国时期，道教发源于自然哲学，当时人们将其称之为“道”。根据哲学家老子以及据信是他所作的《道德经》，“道”即一种本真。“道”不会随时间而变；“大道泛兮，其可左右也”；它没有实在的内容，无形；“成功遂事而弗名有也。万

物归焉而弗为主，则恒无欲也。万物恃之以生而不辞。道可道，非常道”。作为控制时间和空间的能量，道是个体一切变化的动力源泉。道要求其信徒要与自然和谐共处，摆脱人为状态、知识和欲望，只遵从自然之理。

道家真正走入公众主流视野是在2世纪——彼时道教内部开始出现阶层分化，道士不再被禁止娶妻生子，对道家思想进行系统论述的著作不断涌现，各地也开始兴建道观和祭祀用的庙宇。吐纳、膳食、阴阳采补以及长生不老等观念，都伴随着唐代道教的兴盛而广为人知。多年来，道教在公共生活中也被用作对付儒学派官员的手段。为大众所接受的道教也卷入了早期的帝国政治之中，宋代也同样如此，对宋太宗而言，开封的北帝庙具有举足轻重的作用。从该庙所奉的“黑煞将军”神那儿，太宗曾获得一则神启，预言他将成为宋朝的第二位皇帝。黑煞将军，其神职为“真君”，他有人的外表，怒目圆睁，赤足，头发凌乱，手执利剑，以斩妖除魔为己任。宋太宗登基后，认为自己是受上天佑护才得以继承皇位，为表达自己的感激之情，敕命修建了上清太平宫。

数年之后，宋真宗即位。他同样推崇道教，真君又被授予“翊圣保德”之号，同时玉帝被皇帝奉为宋朝的保护神。[36]建于1019年前后的玉清宫，不仅是整个宋代建造的结构最为复杂、规模最为宏大的皇家建筑，也是真宗朝建造的地位最高的道观。百年后，他的后人徽宗，成为道家哲学最热心的支持者和传播者；同时，就对道教的痴迷和推崇程度而言，徽宗在中国历史上恐怕也是空前绝后的。

和道教一样，佛教也得到了数位宋朝皇帝的支持和保护。宋朝开国不久，宋太祖即度童行8000人；他还鼓励对佛教经典的研究工作，并于971年下令刊印《大藏经》。这次刊印共刻了1.3万块木刻雕版，983年方印制完成。除徽宗曾发动禁佛运动外，太祖之后的宋代皇帝都没有对佛学进行打压。[37]当时人们相信，潜心于佛学的人有机会获得神通之力，得了神通的人可以抵御外界的不良影响。

宋朝政府对公私佛寺进行了区分。公立的佛寺一般较大也较富有，其住持由地方官员任命。公立佛寺主要为皇室和国家服务。“公立佛寺最主要的任务和普通寺院一样，也是礼拜神佛；其次，该类佛寺还肩负了超度战死者亡灵的任务；此外，公立佛寺也会被辟为进行皇族庆生或丧葬的宗教场所。”[38]宋朝首创了将皇帝画像展列于大型佛寺或道观的制度，因此在宋代的佛寺和道观中，通常会供奉、收藏御赐书法，并展列皇帝画像。11世纪初，全国对佛道的崇信达到了顶峰，但人们的这些行为遭到儒家士大夫们的反对。他们批评这些行为对太庙中陈列的列祖列宗来说，乃大不敬。1082年，宋神宗在一座宫殿中新修了11个厅堂，供奉历代皇帝画像，平息了这场争论。

1067年，为了增加国库收入，政府决定出售佛教僧侣的度牒，购买者可以免除赋税和劳役。与真正的僧尼不一样的是，这些购买度牒的人不必剃发，也不必穿戴僧尼衣服，他们可以像往常一样留在家中继续原先的职业。第一次售卖的度牒价格达到了130贯，1161年至1170年间每年卖出的度牒有12万道之多。

佛寺从事的经济活动极为广泛——经营油坊、水磨坊、当铺和客栈。佛寺还拥有土地，分块出租给佃农耕种。[39]随着寺院的逐渐兴盛，寺院名下的僧侣也日益增多。1221年，全国登记在册的和尚有40万人，尼姑达6.1万人，而845年时唐朝登记在册的和尚和尼姑总数只有26万。僧尼在总人口中的构成不到1%，相较于他们在全国人口中所占的微小比例，他们对全体中国人在宗教生活方面产生的影响力，则大得几乎无法想象。

大多数佛教寺院属于禅宗和净土宗流派，这两派都躲过了845年的灭佛运动。禅宗宣扬直觉的重要性，主张借助公开的问答讨论来获得对佛教教义的领悟。长久以来他们一直远离政治生活，通常情况下，高僧们仅在一小圈信徒中传播佛法，他们相信真正的佛理是以师徒相授的方式代代传承的。在宋代，佛教典籍的编撰已日趋系统化，与其相关的仪式也愈发成熟，在此基础上，诵读经文（而非单纯的意念冥想）便成为信徒们实现自觉自悟的重要手段。在净土宗看来，不断呼唤佛陀的名字能使本人达到自我拯救之境，他们的信徒因此以重复祷念“阿弥陀佛”（念佛）的方式来实践其教义。在宋代，数千名净土宗信徒在某些场合诵念佛名数千次的场景，在各地屡见不鲜。禅宗和净土宗的信徒都试图实现互相融合，而延寿（904—975）就是第一位同时讲授禅宗和净土宗教义的法师。

10世纪时，两位源自印度的神被传到了中国佛教的神谱中。对于那些未受过教育的布衣百姓而言，这两位神更易接近，更接地气，也更具吸引力。他们人性化的外表让更多的信徒相信，其个人愿望将在此时此刻的世俗世界中得以实现。唯一被引入中国后由男变为女的印度神是被称作“Avalokitesvara”（中国译为观世音）的菩萨，中文之意为“观世间之音者”，也称作大慈大悲救苦救难者。观世音一般被称作“观音”，常和“阿弥陀佛”一起被信徒祷念。她通常位于净土宗万般诸佛的中央，凡口诵“阿弥陀佛”者将会被观音带引至西方极乐世界，也就是天堂——一个获得重生的地方，这里被视为最终安息之处。观音有诸多化现，或男或女，或老或少，或坐卧，或站立。在许多壁画和纸质画作中，观音还留有胡须，象征其男性之气[40]，她的赤足也显示其源自男性神。

在宋代，不少观音的信奉者在进山入寺朝拜时，都声称自己看到了观音显灵，这时，对观音的崇拜也就形成了。这些传说和描述菩萨的画作相结合，逐渐在民间传播开来。12世纪以后，水月观音逐渐流行开来，白衣观音也广受欢迎。[41]与观音同时出现的还有莲花、净瓶、念珠和童子等佛

教意象。观音在东亚地区有许多称呼，如救苦救难大士、护母观音、送子观音，由于其美德被人们广为崇拜。人们喜爱鱼篮观音，把她当作中国女性美的化身，人们还把她理想化为女性摆脱性和婚姻桎梏的象征。[42]观音在中国日益兴起的女神崇拜中起到了非常重要的作用。

除了观音菩萨，弥勒佛是另一尊被中国佛教继承的佛。印度的Maitreya，即未来佛，成了中国的弥勒佛，也就是笑面佛。他大腹便便，下巴宽厚，脸上总是带着欢快的笑容，现在几乎每座佛寺都能看到他的身影。弥勒佛的相貌和他让人捉摸不透的表情很可能来自禅宗，尽管他通常被人解释为有法力的布袋和尚——一个身份不明、行为古怪的人。笑面佛象征了中国人的一些愿望：吃穿不愁，同时在精神世界也能获得满足。[43]

新儒学与佛教

许多儒家士大夫，特别是11世纪的史学家欧阳修，对佛教教义进行了批判。欧阳修认为佛教的教理愚蠢、虚妄，对中国传统的风俗习惯和行为有害。一千多年来，这些士大夫视佛教为祸乱之源。石介指责佛教给中国带来了灾难，他断定："天地间必然无者有三：无神仙，无黄金术，无佛。"[44]许多儒家学者指责佛教教义荒唐，他们坚决反对和尚剃发、穿戴深色的衣袍、与家庭断绝关系等行为。批判者认为，佛教哲学对社会道德伦理的建设不起作用，无视古人之道，且僧尼不事稼穑的寄生生活对国家财富毫无帮助。

另一些儒学思想家，如程颐和朱熹，对佛教的批判直指其本。在他们看来，佛教否定现世的实在性和真实性，因此会导向虚无主义。尽管如此，还是有许多儒学家拜倒在佛教的救赎思想之下。声名最盛的朱熹，甚至主张禁止佛教、道教出现在人们的生活中，但根据经验他也知道这样的政策绝不可能实现。因此他同意可以进行老子道家哲学的教育，但要接受朝廷宗教主管官员的监督管理。

禅宗法师们提出了儒释道三教同源的观点。在金朝，道教全真派的创建者王重阳提出了三教合一的观念。他向其弟子传授道家的《道德经》、佛教的《心经》和儒家的《孝经》。[45]在实践三教合一的过程中，佛教和道教代表了个人内在信仰的修为，而儒学则代表了其外在的修为。符合儒家实践的外在修为就是其礼仪特性，特别是祭祖、婚丧之礼，这些礼仪完全没有僧道的参与，不在寺观举行，不奉佛道的礼拜仪式。[46]

宋代佛教奉行的教义坚信，现象世界不是真实的存在，只是一个幻象。儒学家们对强调现象即幻象的看法表示反对，他们以理和气的概念来取代世界为空的佛教教理。11世纪，张载解释说，创世之初气就已经存在了，其

后气凝聚为物；万物皆源自气，万物也融化为气，然后再聚生为万物。根据这个观点，物质世界并非终结于无，这一点和佛教的说法相类似。张载认为无处不在的气对人以及人与人之间的关系来说是至关重要的，他也非常擅长向人们宣传他的这套理论。他得出结论说，世上之人皆为兄弟，不论他是生老病死，还是鳏寡孤独。在张载看来，根据儒家的济世思想，人应当推己及人，乃至万物，每位儒者都应肩负起一定的社会担当，以提升众生福祉为己任。这就与佛教思想形成了强烈的反差，佛教主张以出家的方式摆脱尘世的烦扰。张载一方面攻击佛教，但另一方面，他又从佛学理论以及佛教的博爱观中吸取了许多东西。

尽管宋儒对佛教有诸多异议，但是他们又同时生活在一个充斥佛教文化的社会中：佛理、寺庙和宝塔、僧尼，无一不是贴上佛教标签的事物，因此他们不可避免地成为佛教在民间兴盛的见证者。面对这样的现实，他们无法装作视而不见，因而只得寻求共存之道。他们将佛教中的一些概念吸收进儒家道德伦理体系中，包括众生平等、怜悯、慈悲以及现实和现象的概念等。所有这些，都给予儒学一个崭新且更具人情味的外表。

祖先崇拜和孝道

祖先崇拜，早在孔子之前，就已出现，不论这个家庭是信奉儒学、道教还是佛教，祖先崇拜的观念总是一以贯之。祖先崇拜定义了道德伦理上的是非对错，并为人的一生提供一种特定的范式。对祖先的祭祀不由国家、宗教或宗族从外部进行规定，而是源自每个人的内心。

对儒家信条的信奉者来说，每个人只是从先祖到后世子孙这个链条中的一个环节而已。[47]死亡终结了生命，人就安息了；但死并没有切断生死之间的关系。当死者能享受到恰当的丧礼待遇时，坟墓中尸体的灵魂就能造福生者。[48]按照儒学的观点，在家庭中是不存在自我意识的。对中国的佛教徒来说，自我已经消失于宇宙中，因为自我只是一个幻象。佛教认为转世是对死者的一个奖赏或安慰，但这不符合儒家的观点，因为它会扰乱传承世系的秩序。

受尊祖观念的影响，儒家思想家们也反对佛教关于男人应当出家拜佛或成为僧侣的主张。根据儒家的观点，只有家庭或宗族中年长的男性继承人才能合法地履行规定的礼仪，并在祭祖时向祖先献祭，丧葬之礼也由他主持。

因为人类起源于先祖，家族从过去到未来的延续是头等大事，“孝道”就成了代际传承关系中最为重要的特征。在孔子之前的很长一段时期内，孝顺的子孙们在家庙的祭台上供奉祭品，以示对其祖先的敬意。人们都认为

（并期待），作为回报，祖先们会护佑这些孝顺的子孙，报答他们的孝行。对儒家信徒来说，孝顺在世的父母与向先祖表敬孝道是一样的。因此，体现在祭礼和祖先崇拜中的孝道表达了对家庭和宗族中的长者的孝敬。《孝经》是根据孔子和其弟子的对话编订而成的语录体典籍，这本书对父母子女的关系进行了规范，同时也教育人们什么样的行为方式才是正确的。正如孔子的弟子曾参在公元前5世纪时说的："民之本教曰孝。"[49]这一标准在宋代的实践中，被构想为子女对父母一生的顺服侍奉。

佛教徒非常了解孝道在中国社会中的压倒性作用。唐代佛僧编著了《父母恩重经》，作为对儒家孝道的回应，阐明佛教并非不重视父母的养育之恩。11世纪许多佛教学者坚称，佛教与儒家的孝道观念并不矛盾，他们甚至认为，就尽孝而言，佛教比之儒家更胜一筹。通过这种方式，孝道在佛教徒的日常实践中变得更为重要了。[50]

对儒家士绅和他的家庭来说，《孝经》不仅具有无可辩驳的地位，更是家庭成员为人处世的理论基础；与此类似，后来增补的《女孝经》对女性来说，也是具有同样作用的著作。[51]为了指导人们效仿道德典范，宋人将24个有关孝道品行的范例故事汇集成书。这些故事广受欢迎，其中一些故事的图像或语句被绘刻在辽、宋的墓壁上，有些还出现在手工艺品之上。这些行为和当时人们对于孝道的普遍认识是相契合的，即应以恰当且不冒犯的方式，让先祖永存于心，乃至永存于世。[52]不论这些表现孝道模范的艺术品价值几何，孝道的奉行者更加坚信，这样做是尽孝者出于对孝道的理解而进行的一种自我奖赏。这正如哲学家罗从彦（1072—1135）在其晚年时所说的："子孝，子之福。"[53]

二十四孝中大多数故事的结构都很简单，情感表现也较单一。故事通俗易懂，其中一些迎合了大众口味，另一些甚至超越了善行的底线，还有一些故事或矫揉造作，或虚伪，总之令人反感。在这些孝行故事中，子女们视自我牺牲、忍饥挨饿、悲痛而亡等为平常。[54]在一个故事中，一个很有孝心的儿媳让其婆婆吮吸其乳汁；另一个故事中，一个儿子从大腿上割下自己的肉，用作药引，煎药给其母亲食用。尽管大多数情况下，自食其肉是一种禁忌，但在宋代，从自己腿部割肉并不被认为是暴力或自残行为。儒家社会所宣扬的这种孝道观——后代应为在世长辈自我牺牲，现在看来简直令人毛骨悚然，在当时，却披上了正确甚至合法的外衣。

这样一种牺牲身体的行为，从一定程度上使儒家孝道和佛教的自我牺牲有了共通之处。正如《妙法莲华经》中记载的那样，一天内割自己的肉三次给自己的父母吃，也不能报答神佛一天。为了开悟，人们被鼓励割下自己的脚趾和手指奉献给佛。据记载有许多僧侣和信佛之人，通过砍自己的臂、剜自己的肉等自残行为去祭献佛陀；甚至还有人烧焦自己的手指和头部、身体，更有甚者以跳崖的方式表示虔诚。

后周世宗曾于955年下令禁止这些行为，辽国也曾于1020年下同样的命令。在1189年写成的《医说》中，儒者张杲（1149—1227）把问题归结到孝道上："呜呼！身体发肤，受之父母，不敢毁伤。父母虽病笃，岂肯欲子孙残伤其支体，而自食其骨肉乎？此愚民之见也。"[55]尽管被指责为"悖逆天理"，但在元代自残躯体以尽孝道的行为还在继续着。[56]

辽、金的佛教

辽的统治者很了解他们的汉地邻国，通晓他们的文化。从很早开始，契丹人就接受了儒学及其典籍，并把儒学当作辽国统治的意识形态基础。但是在私人生活和宗教生活中，部落的萨满教仪礼还很盛行。契丹人崇拜太阳、部落的女祖先以及祖先的灵魂，在打猎或举行其他重要活动前，他们以大量的马、牛、羊和鹅做祭品进行祭祀活动。萨满教有个重生祭仪，由皇帝亲自主持，在这个仪式中皇帝象征性地获得了重生。这个仪式每12年在再生室举行一次，仪式重申了皇帝的统治权，也使贵族们在下一个12年内继续获得皇帝的信任。[57]

佛教只是一个外来宗教，但它具有的强大影响力，给契丹人和辽朝其他民族留下了深刻印象。最受欢迎的教派是净土宗、华严宗、喇嘛教和律宗。佛教经文在年轻人的教育中起到了很重要的作用，每逢佛陀的生日，信徒们都要举行庆贺仪式。此外，辽国还在各处广建佛坛，一些契丹贵族还以佛教典籍中出现的人名作为自己的名字。[58]

942年，辽国皇帝供养了5万名和尚，而1078年供养的僧尼达到了36万人。[59] 1078年，辽国总人口的5%是佛教僧尼。一度每天有高达3000人剃度出家[60]，领受度牒的僧尼人数增幅是如此之大，以至于朝廷不得不对其人数进行限制，未经政府允许，山中佛寺不得对出家者私自进行剃度并发放度牒。但是这些限制措施并没有减缓出家人数的大幅提升。出家人数之所以超常增加，原因很可能是他们享有赋税优惠和免除劳役的待遇。

由于契丹贵族女性对佛教极为支持，这些女性向佛寺捐赠了大量的田产和金钱，后者从中大获其利。寺庙是如此富有，以至于有些佛寺富裕到能用纯银打造佛像，这种情况在1054年首次出现。[61]辽兴宗还独出心裁，誓言要坚守佛教五戒；其继任者辽道宗也参与了佛教教义的讨论，并下令储君要抄写佛经。[62] 1031年至1064年之间，他还出版了一套辽国版的汉文《大藏经》。

在今北京南边的房山云居寺，辽国继续着在山崖石洞间凿刻《大藏经》经文的浩大工程，所刻的经文有数千块。为了回报皇家的优待，佛寺用其积累的财富负起了接济穷人的责任。出使辽国的宋朝官员批评辽国到处都是

佛寺，和尚有恃无恐，过高的赋税导致普通百姓日益贫困。[63]

在曾经是辽国的土地上，还有大约12座木质佛教建筑保存至今。[64]唐宋为中国的建筑树立了典范，汉人建筑师和建筑工人无疑参与了上述这些精美绝伦的建筑物的设计和建造。建筑史学家也同意，辽初的建筑师和工匠们充分利用了木质架构的建筑特性，就这方面而言，他们甚至远远超过了晚宋建筑学。[65]这些建筑中设计比较奇巧的是位于今河北省正定的隆兴寺的转轮藏阁。该阁是藏经阁建筑中独一无二的类型，整座建筑以中心为轴，呈八角形结构。薄迦教藏殿——又一座设计精巧的藏书建筑，它由殿内四壁排列着的藏经阁构成——建于1038年，坐落在大同华严寺中的一座不惹人注意的面宽五间、进深四间（约31×24米）的院落里。与多层式栏杆建筑类似，该殿被一座曲桥分为相互连接的两部分，它的下部藏有5079部经书，上部有佛龛。[66]

今北京以东、天津以北的蓟县独乐寺中的观音阁建于984年（图2）。它面阔五间，进深四间（20.23米宽，22.5米高），立基于打磨光滑的石头上。一座泥塑的16米高的彩色观音像占据着殿中央的位置。据知最早时，这座观音像上面是个下沉式天花顶，至今这个天花顶的样式还保留着，天花顶为井栏式。观音阁躲过了28次地震，包括1976年的唐山大地震。[67]

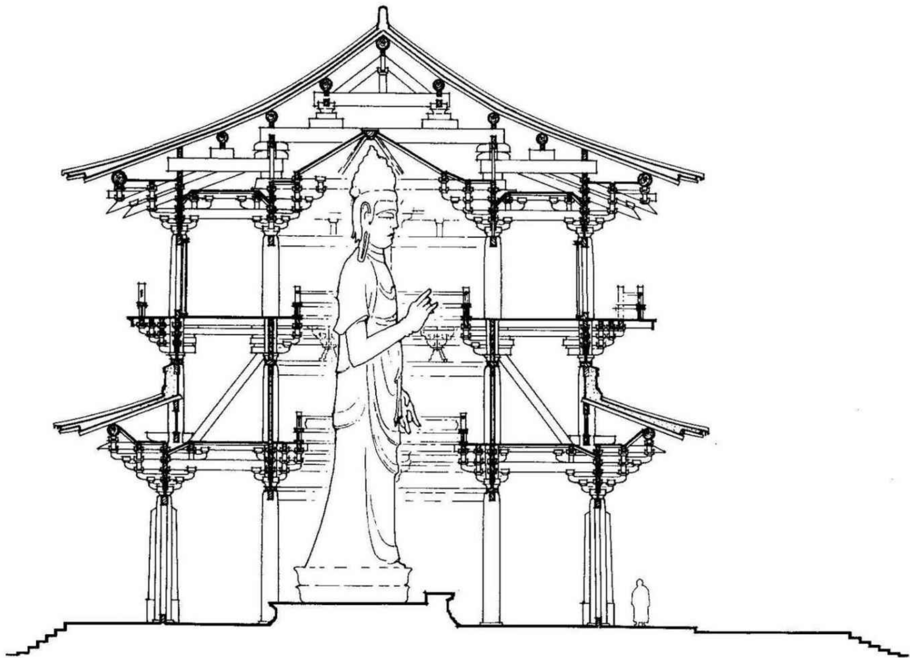


图2 观音阁构图（蓟县，辽代，**984**年）

最后介绍的辽代建筑是山西省北部大同以南的应县佛宫寺的释迦塔。它是中国现存最古老的木质塔，也是现存最高（67.31米）的木质建筑。塔建于1056年，有九层是木质结构，类似于独乐寺的观音阁[68]。

女真人在他们建立金朝之前很早，就从高丽人那里知道了佛教。他们从被征服的辽和北宋那里承继了佛教。佛教在金统治下维持着繁荣，金人延续辽代对佛寺和和尚的资助。他们从南方引入了禅宗，并在1148年至1173年间印行佛经。[69]许多皇家女性是虔诚的佛教徒，她们向佛寺捐赠土地、银两、纺织品，这些都证明了佛教在朝廷中的重要影响。官府向僧尼颁发度牒，有时候其数量会达到一次数千人。但国家还是通过一套皇家特权制度严格控制度牒的颁发，当国库缺钱时，国家就会大量出售度牒。1160年至1190年，在白云宗、白莲宗、密教大日宗、头陀信仰中出现了异端教义，这些教派僧侣领导的救世叛乱经常将矛头直指金朝的统治。他们的叛乱都没有成功，但加速了金朝的衰亡。

转型中的儒学和佛教

10到11世纪的政治、社会的转变对儒学和佛教产生了直接的影响。要成为一位好的儒家学者不仅要做到旧瓶装新酒，即能以新的哲学理论解释旧有学说的真义，同时还必须削弱理论中道教和佛教日益增强的影响。佛教发展很快，它宣扬个人的救赎，接受其学说的人日渐增多。当宋朝的皇帝们逐步采行儒家学说时，儒学在与其他宗教的竞争中已经取得了明显优势。儒家学者们也和佛教徒一样，开始有组织地行动，用理性的术语阐释其学说，目的是为了以恰当的方式回应时代的挑战。[70]

学识渊博的唐代佛教学者比较传统，特别强调经文及其注释；他们也很专注于宏大的佛教建筑和石窟的建造。而宋代已经远离这种传统了。在宋代，像禅宗这样较易接触的佛教是通过所谓的公案案例的形式帮助人们领悟佛理的，这些公案被记录在诸如1125年编的《碧岩录》这样的集子中。禅宗的《语录》包括讲演和对话，都是以半白话的散文体记载的，在当时非常流行。当中国的僧人们日益成为宋代人民生活的中心时，佛教对中国士大夫阶层的影响也在提升。当面对佛教事物时，士大夫们必须要在学理上进行应对，尤其是对儒家的伦理制度进行研究，以便在面对外部世界时把儒学和佛教区分开来。这种思想探讨覆盖了所有的学术领域，范围上从哲理的阐释，下至乐善好施的行为，上述所有这些行为方式使佛教的思想和经验更加条理化，增加了它的思辨性，丰富了它的教义。宋代佛教因此也更加成熟，成为新儒学的有力竞争者。

宋代佛教对个人进行救赎的许诺，对许多普通百姓而言极具吸引力，很多人纷纷信从。但儒学作为社会和政治秩序的意识形态基础，对作为整体的

王朝、国家和社会起到了有力的支撑作用。个体的新儒学思想家所努力的并不是创立一种既脱离传统又消解个人社会责任感的独立哲学或关于独立个体的救赎式教义，他们之所以探究，是为这个急剧转型的世界提供一个其迫切需要且切实可行的答案。儒学教义牢牢植根于儒家经典之中，尽管宋代哲学家们对经典的阐释有时候超越了传统的范围，但他们绝不会故意地背离古人的神圣智慧。

道德限制使宋代儒学家们的想象力和灵活性受到了限制，但通过他们直接和清晰的阐释，儒学还是回复到日常事物和私人生活中。它不仅是有教养的上层阶级的行为准则，也在中国历史上第一次成为国家正统的意识形态。儒家哲学建构了一个强大的伦理道德架构，支撑着整个社会的成员，但它还是给宋代的转型留下了很大的发展空间，宋代的转型是它有别于中国其他朝代的一个重要特征。

第6章 教育与科举考试

就思想和学术成就而言，11世纪时的宋代是人类历史上最令人振奋也最令人鼓舞的时代之一。这个时代的成就是由一个精英团体——他们被称为“士”或“士大夫”——所缔造的，同时他们也定义了这个时代的含义。他们以入仕的方式参与到官僚体系的运作中来，并以此巩固自己的权力，维持其社会特权。当宋朝于960年建立的时候，门阀士族把持权力的时代早就结束了，取代他们在政府和管理部门中职位的官员，不再源于与生俱来的世袭特权阶层。现在的这些官员成了身份集团，而不再是世袭集团。因此宋代变成了一个文官家族统治的时代，这些家族以教育和科举为基础形成了官僚世家，他们能够通过自身的努力保持他们的持久影响力。

如何定义中国历史上的“精英”——特别是在9世纪末、10世纪初，老式的贵族政治瓦解后——就变成了一个很棘手的问题。但这些精英共同的一点是他们都享受着通向财富、权力、声望和特权的门径。[1]“士”的含义在历史上经历过数次变化，它的确切定义还存在争议。但是在这个重文的社会中，毫无疑问，能识文断字乃至拥有一定的文化素养，是一个人拥有社会地位的重要标志。在孔子时代（公元前5世纪）的传统“四民”社会里，士享有最高的社会地位，其后是农、工、商。孔子本人出身于一个没落的贵族家庭，他的父亲是一名低级官吏，以孔子父亲为代表的这类人，通常在政权的各类机构中担任顾问、学者和官员工作。“四民”社会的基础在9世纪初期已经扩大了，新兴的道士和佛教僧尼阶层被纳入其中。11世纪社会阶层结构还在扩大，其中不仅包括士大夫、农民、工匠、商人、道士、佛教徒、军人，甚至还包括流浪者。

如果从西方的角度来理解“官”或“文官”的含义，是很难把握住宋代士大夫的地位特征的，也无法正确认识他们对思想、文化以及政治所能产生的影响力。宋代统治者与其高级官僚们关系极为紧密，这种关系在张方平（1007—1091）于11世纪40年代写给宋神宗的奏折中体现得很明显：天下不能由陛下一人独治，天下只能由陛下和臣等共治。[2] 1071年，宋神宗评论说，王安石的新政是为了百姓的利益，而不是为了士大夫的利益。此时，老资格的政治家文彦博一针见血地向神宗指出：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”[3]这些话绝对不可能出现在宋代初期，它们不仅反映了帝国当局的一种新见解，也反映了宋代士大夫的自尊和自信——这与孔子就很不一样。[4]

科举考试制度

直到20世纪，对于那些出身于书香门第且具有一定田产的男性来说，在官场上获得晋升是其唯一的选择。对个人来说，文官科举考试制度就是这样一扇通向升官发财的大门；而对宋朝自身来说，科举考试制度也是一种为各级官僚机构吸纳新官员且行之有效的方法。989年的一则法令确认了科举考试为“士”阶层所独享：科举乃为士大夫所设。[5]

7世纪时唐朝的皇帝首先提升了科举制度的重要性，目的是为了抑制军事贵族的政治权力。进士是最高学位，然而在7世纪上半叶，即唐高祖在位时期，宰相中出身于进士的只有7%；在7世纪下半叶，即武则天在位时期，这个比例上升到了40%。然而90%的唐代官员并不是通过科举考试取得官职的，而是通过成熟完善的察举制来获得官位的。[6]

在宋代，参加科举考试的举子人数已不像唐朝那样以千计数，此时每年有数十万人参加科举考试。一级考试是州试，由地方官在初秋主持进行。通过这个考试的应考者将获得在地方州县学和私塾担任教师的资格，可以担任谷仓、庙宇的管理者，或者做地方官的僚佐。到12世纪中期，每年约有10万人参加州试；而到13世纪中期，每年应试的人数已经达到惊人的40万，甚至更多。首次参加州试的应试者，不仅要提交由县衙所发的担保证明，还要确保本人在官学或私塾里学满至少300天。如果是以前未通过州试的应考者报考，他还必须在官学或私塾额外再学100天才可报考。[7]

造成宋代科举考试应试者压力较重的原因，除了备考期较长、州试比较严格外，还有就是对考试通过者的数额有着严格的限制。1009年，宋真宗对通过科举考试者的名额进行了限定。他很欣赏这种选拔精英的方式，因此他要确保只有最优秀的应试者才能取得功名。1106年，只有3%的人（8万人中通过了2334人）通过州试。[8]从1090年福州的州试中，我们可以看到对通过人数的严格限定，当时该州府3000人应考，最终只有40人通过，这意味着每75个应考者中只有一人获得功名（举人）。13世纪时，对考试录取名额的限制变得越来越严格了，应试者中只有1%或者更少的人最终通过考试。[9]北宋末期，每年通过州试的人数仅约1.5万人，只占1亿人口的0.015%。州试的通过者成了名副其实的精英。

大多数州试的中举者以其功名和人际关系，谋得了教师或官吏的职位，其中天资聪颖且怀凌云之志之人，会为了获取进士的功名而继续参加更高一级的考试——省试。省试按规定，每三年举行一次，于晚春之际在京城举行。但是工匠、商人、店员、佛教僧侣和道士以及有犯罪记录者被禁止参加进士考试，少数获得朝廷恩准的有天分的工匠和商人也可参加。[10]参试者的年龄从18岁到65岁不等，一般应试的年龄是30岁左右。之前应试

失败的人也可以再次参加考试，只要他们的行为没有遭到舆论批评，且有充足的金钱支持他们的应考即可。

考虑到应试者可能不止一次地参加考试，那么投入到其中的人力、物力、财力将是十分惊人的。大多数情况下，他们依靠家庭或其他资助者提供的金钱，来应付这几个月中去往京城的旅费以及在京城食宿的费用。不过人们是心甘情愿地支付这些费用的，因为一旦家庭中出现一位高官，就是对他们最大的回报。除了金钱的支持外，每个应试者还需要在官僚集团中寻觅一个人充当其担保人——一个可为应试者的清白正直做担保的人，这是一种把两个人的政治命运捆绑在一起的互信行为。皇帝亲自主持的最后一场考试被称作殿试[11]。殿试使皇帝对未来潜在的高级官员有了个人印象，同时对于那些出身科举的宰辅们来说，殿试从一开始便加强了皇帝与他们之间的互相信任。

到11世纪中期时，有5000到10000名在不同年份通过了州试的应考者参加某一规定年份举行的省试。他们之中只有很小比例的人通过考试。1002年，应试者中只有1.5%（14562人中有219人）被赐予进士功名。而1109年这个比例上升到10%以上（7000人中有731人），南宋时期的比例平均在6.5%左右。[12]

根据地方志记载，整个宋朝的进士总人数是28933人——北宋约占三分之一，南宋约占三分之二。但其他权威的资料显示，在960年至1223年之间约有4万名进士，有些估计的数字甚至更高。包括那些同进士出身者——一种授予先前多次应考失败的应试者的恩赐功名——以及其他科的进士在内，960年至1229年之间总的进士人数可能达到7万人。获得进士功名并出任官职的官员数量，从11世纪初的每年5000人发展到13世纪初的每年1万人。1046年，这些进士出身的高素质官员仅占了当时官员职位总数的三分之一（18700个官职中有7085人）。这种比例失调在南宋时变得尤为糟糕——1213年，38870个官职只有8260位进士。[13]在北宋徽宗时期，官僚机构空前膨胀，官职超过了5万个，南宋时这种糟糕的状况也没有得到丝毫的改善——甚至在领土都已经丢失了约三分之一的情况下。

政府官员的不断膨胀其实是可以理解的，因为这在很大程度上是权势之家以其特权、地位和权力，对获得功名的“小人物”日益扩大的影响的回应。限额制像个盖子，紧紧地压在通过科考者的头上，但南宋的许多官员还是通过所谓的恩荫制，即通过“走后门”，进入了官场。这种特权制度早在963年就设立了，它允许高品级的官员举荐自己的子、侄和孙子担任官职。但是1009年后，官位的数量已难以满足个人举荐的人数了，被提名举荐的任官候选人也得进入国子监学习了。在完成规定的课业后，这些被提名举荐者也要参加科考，朝廷规定他们中有50%可以通过考试，由此产生的官位远远超过了国家的需要，尤其是京城的低级官职已远超实际需要，

即便如此，南宋的精英们还是十分重视这些官职。荫庇特权使世家旧族恢复了昔日的荣光，因此进士功名的价值也多少受到了侵蚀。[14]然而直到1912年中国帝制结束时，进士功名获得者的精英地位基本上没有发生多少改变。

宋代的科举制度给那些聪明而又有上进心但祖上没有当过官的应试者提供了升官的好机会。北宋时，科举功名出身的官员占了总官员数的40%，而在唐朝这个比例只有15%。[15]晚唐时期，69%的高官要么出身于世家大族，要么出身于官宦世家，而到北宋时，这个数字只有19%。柯睿格（E. A. Kracke Jr.）研究了1148年和1256年两份进士题名录，他发现通过科举考试的应试者中，约有57%的人祖上三代未曾为官过。[16]

但我们必须明白，从根本上来讲，科举制度的主要目的并非旨在帮助聪慧的寒门子弟向上流动，因此与其说科举制度是社会工程中的一个精英工具，不如说它其实是被设计出来以确保社会上层垄断地位的一个制度。假定整个宋代任官的人数为220万，在每个年份约有2万人出任官职，这将意味着1100年时，1.01亿人口中只有0.02%的人在官僚体系中出任官职。获得最高功名（进士）的官员大约有5000人，占人口的0.005%。这个比例在整个13世纪一直保持稳定。1200年左右，当总人口降到6300万时，州试、省试通过的人数比例已经上升到了0.102%。[17]相比于人口总数，官员的数字意味着在王朝的任何一个时期，有几百个甚至可能是上千个家族占据着绝对支配地位。宋代的社会不平等是很普遍的，但也被广泛接受，这贯穿了整个中国历史，直到20世纪西方意识形态对它产生影响才逐渐消退。

郝若贝（Robert M. Hartwell）和其他学者重新研究了柯睿格的数据，扩大了家族的范围，将包括叔伯、叔伯祖父等在内的因素都考虑进去，他们得出结论，几乎所有宋代功名获得者在官场中都有亲属或亲戚。[18]家中没有士大夫的富裕家庭——例如商人——通过将女儿嫁给有士大夫的家庭而爬上社会阶梯的上层。对那些出身寒微却有天赋的士子来说，科考中举使他们备受富裕阶层家的女儿的青睐。根据这个解释，不同社会阶层之间的通婚，成为宋代社会阶层向上流动的关键。[19]

一个士子可能住在乡镇中，生活贫苦，但一旦科举高中，他就成了最优秀、最有影响力、最有权势的人。欧阳修描述了11世纪时一个中举的士子返乡时的情景："仕宦而至将相，富贵而归故乡，此人情之所荣，而今昔之所同也。盖士方穷时，困厄闾里，庸人孺子，皆得易而侮之。若季子不礼于其嫂，买臣见弃于其妻。一旦高车驷马，旗旄导前，而骑卒拥后，夹道之人，相与骈肩累迹，瞻望咨嗟；而所谓庸夫愚妇者，奔走骇汗，羞愧俯伏，以自悔罪于车尘马足之间，此一介之士，得志于当时。"[20]

教育制度

中国女性时常能接受到良好的古典教育，但她们不能应试科举，也不能出任帝国的官职。因而，在那些丈夫远离家门在外做官的家庭里，女性就成了推动教育发展的主要驱动力，她们通常会充当年幼儿子们的早期导师。当孩子稍大时，有财力的大家庭会雇用家庭教师指导孩子学习，或是将儿子送到私塾、家学学习。其中的一些家学发展成专门的学校，能提供诸如算学和律法等吸引人的课程。[21]其他学生则到地方的官学继续他们的学业，这些官学通常位于孔庙里。在付出这些努力后，母亲们最终的目的是为了培养她们的儿子能通过州试，甚至省试，走上仕途，从而为整个家庭带来荣耀和财富。

1009年后，由政府划定地块修建地方官学的势头迅速地发展起来。在11世纪40年代到70年代间的新政时期，国家兴建了大量的州学和县学。改革家范仲淹和他的同僚们在1035年至1046年间修建了16所学校，欧阳修捐款150万钱给他的家乡，在当地修建了一所学校，韩琦也以类似的方式资助教育。1071年又兴起了第二波由改革派倡导的划地建州学的浪潮，这使教育机构得到了有效的、基本的财政支持，出身贫寒的孩子和来自富裕家庭的孩子一样都能进入地方官学学习。

作为儒家官员，同时也是哲学家的程颐描绘了这个制度是如何运作的："八岁入小学，十五入大学。择其才可教者聚之，不肖者复之农亩。盖士农不易业，既入学则不治农，然后士农判。在学之养，若士大夫之子，则不虑无养，虽庶人之子，既入学则亦必有养。"虽然哲学家朱熹曾把程颐的许多思想吸收进了他的哲学体系当中，但他并不同意以这种方式划分耕、读，他评论道，学生"春夏耕耘，余时肄业。未闻上之人复有以养之也"[22]。

1044年政府下令各州县都要建学校，1102年宋徽宗又再次重申了这个命令。[23]此外，官办的武学于1043年首次建立，律学于1073年建立，这两类学校的兴建目的都是为了加强特定职业的人才储备。大多数有地位的家庭，并不喜欢他们的子弟进入行伍之列，因为"好男不当兵，好铁不打钉"[24]。强体力活动在上层阶级的眼中，地位极为低下，运用蛮力被认为是不体面的行为。年轻人被教导行为举止要有礼且雅。

国子监，一般以太学之名而为人所知，它的历史可以追溯到公元前124年。960年，宋太祖时重开国子监学舍，招收的学生有70人，大多数来自低品级官员家庭和一般的平民诗礼之家。随着申请进入太学的人越来越多，1043年朝廷开设了声名稍次的四门学[25]，在这里学生享有津贴和食宿补助，他们要在此学习500天，享有免考州试的特权，可以直接进入省

试。11世纪40年代的新政改革运动失败后，国子监没收了四门学的土地，减少了它的预算。尽管历经磨难，四门学最终还是从反改革者的手中幸存了下来，1068年，它招收了900名学生。[26]

太学一直在为学舍和宿舍的短缺而斗争。11世纪70年代，在王安石（他曾是太学的学生）变法的影响下，太学根据学生的能力，将他们分入三类不同的学舍。[27]新生住在外舍，之后根据能力可升至内舍，最后升至上舍。1080年，李定和蔡京建议扩充太学，设80斋以容纳2400名学生——其中的2000人是外舍学生，上舍学生仅100名。[28]

1102年，蔡京试图采取革新性的措施，即太学的优等生不必通过科考即可直接被任命为文官。他草率地认为可以通过改革学校制度，全盘替代科举考试。这项新举措马上遭到了朝廷官员的强烈反对，改革最终失败。反对者们把这些举措视为对他们在培养新官员中所拥有的地位的直接攻击。尽管改革遭遇重重阻力，著名的建筑师李诫（1035—1110，时任将作监少监，《营造法式》的作者）还是受命为太学设计并建造了新的讲堂和宿舍。1104年，太学招收了3800名学生，其中许多来自贫寒家庭，学费为2000钱，相当于一位底层农民4个月的收入，或一位低级官员月薪的15%。宋朝失去北方领土之后，1142年太学在杭州重开，在南宋都城继续着它的辉煌。[29]

进士考试

省试的高风险性在其施行的过程中很明显地反映出来。1007年，科举考试的公平性成了人们关注的热点。[30]为了阅卷时的公平，朝廷采取了许多措施，如将考生考卷上的姓名覆盖住，加以密封糊名；雇人将考生考卷誊录一份交给阅卷官评阅，目的是掩饰考生的笔迹，以免考官认出。多年来，在考生入场前，监考官还要搜身，检查是否有夹带。在考场内，主考官在帘子后面就座，帘子使考生能看到主考官的座椅，但看不出他是否坐在那儿，当考生被念到姓名时，他们要到地面上指定的垫子上坐好。兵勇对考试进行监督，考生不许交头接耳，也不能食用从外面买来的食物和饮料。如果渴了，他们可以饮用研磨砚墨的专供水。蜡烛被禁用，即使考厅变暗也不能用。

李觏对他在考场的感受进行了生动的描写：

主司隔帘帷，欲望不可跂。

中贵当栊栏，搜索遍靴底。

呼名授之坐，败席铺冷地。

……

少小学贤能，谓可当宾礼。

一朝在槛阱，两目但愕眙。[31]

考试对选取进士的要求在整个王朝的不同阶段是很不一样的，其要求要依据资深主考官的政治偏好而定。1044年的考试由三部分组成：策、论、诗赋。[32]儒家传统的《四书》（《论语》《孟子》《大学》《中庸》）和《五经》（《诗经》《尚书》《礼记》《春秋》《易经》）是所有政治和历史课程的基础，考试容许考生在对经典进行论述时展示他们的说服力和思想闪光点。严酷的考试还检测了考生对《论语》《孟子》中长段语句的记忆能力，同时也强调了考生对选自《春秋》《礼记》中十个问题的书面表达能力。[33]

1043年，在给皇帝的上书中，范仲淹和韩琦对科举中的诗赋部分提出了批评。科举考诗赋是唐朝的一个传统，但在宋代已经衰落了。他们也批评考试过分强调背诵：“求有才有识者十无一二。况天下危困，乏人如此，固当教以经济之业，取以经济之才，庶可救其不逮。”[34] 1071年，考生被要求回答五个从《五经》中选取出的问题，写一篇论和三篇策论，要求考生从经典中引文作为逻辑理论的依据。[35]在上述的考论中，考生通常被要求以古论今，即以今人眼光论述古人之问，行文须华丽，忌空泛。

皇帝亲自主持的最终考试即为“殿试”。这个考试只有很小比例的考生能通过，考生们盯紧的目标是五甲中的头两甲，能进入头两组对考生意味着无上的荣耀。但是最好的结果是名列所有中式者的第一等级，成为受人尊敬的头等中式者、“头榜”、“龙头”，有时其名姓公布时也称为“一甲”。状元、榜眼、探花将获得优先资格，担任最好的官职。

11世纪40年代的早期改革者对担任未来官职者的必备资格有很明确的规定：他应当是一个道德品质可靠、文化素质过硬且受过良好教育的通才。他们并不希望应试者对新奇之物夸夸其谈，或极力炫耀其对艰深晦涩之物的理解。欧阳修在1057年主持科考时，反对过分地标新立异，要求言之有物。于是，占据了中国散文写作数百年之久的骈文文体，被不大讲求韵律的古体散文所取代，并被推到了次要地位。古体散文被认为更适合于在文章中表述道德和哲学思想，考生苏轼所写的考论《刑赏忠厚之至论》预示着新文体的出现，之后他被考官列为第二名。

除了举人和进士，获得“诸科功名”也是得以进入仕途的一种便捷门径。王安石于1073年将这个门径废除，很可能是为了削减通过死记硬背一种文体而取得功名的官员的人数。根据改革者们的看法，国家真正需要的，是能在各级各类官僚部门中进行有效管理并具有高素质的通才。随着改革的进行，进士功名的重要性逐渐显现出来。

古文运动

由于预算开支上人所周知的理由，11世纪时的宋代官员强烈要求进行政治、经济和军事改革。伴随着儒学及其经典的复兴，在思想、意识形态和哲学领域发生了诸多与之密切相关的变革，而这些变革为宋代改革者在科举考试中推行古体散文奠定了基础。这一时代的士大夫数量较之从前，多了许多，他们不但非常重视写作的艺术，关注高度理想化的古代中国社会和政府的标准，也关注如何将其转化为能对现实生活产生作用的能动因素。他们对语言的关注不仅仅体现在语言学的继承方面，更体现在试图创造一种新的语言表达方式，以适应当时社会转型所带来的诸多挑战。

对苏轼和其他人来说，过去八代（从汉代到唐代）的文学正在逐渐走向衰落。许多士大夫开始怀疑，从汉代到唐代支配了整个中国文学历史的骈体文，是否适用于解答由儒家哲学、道德所提出来的迫切需要回答的问题。但是，导致不讲究韵律和对仗的古文能在11世纪被广泛运用的，并不是古文的实用性，而是古文所隐含的意识形态信息：儒学精神的复兴。古文产生于周朝和汉朝，此时对后世产生影响的佛教以及其他文化还未传入中国。士大夫们通过有意模仿古文，重拾古典文学，力争达到理论与实践、内容与形式的统一。通过这些努力，他们希望挖掘出儒学经典的内隐价值，使之成为士大夫处世的基础。一位士人要经过多年的辞章学习和熏陶，才能写出一篇可以获得主考官赏识的优秀散文。

尽管古文与11世纪的儒学关系密切，古文运动实际上在此之前的200年前就已经开始了。8世纪后期，散文家们开始发挥古文的长处：古文特别适合用语言表达儒家对世界的理解和其间的关系。韩愈（768—824）是古文运动的主要倡导者，正是在他的努力下，古文运动才拉开了大幕，儒学也再次成为正统的意识形态。

韩愈曾担任过太子右庶子，他笃信教育的力量。802年，他在《师说》中表述了自己的看法：

> 古之学者必有师。师者，所以传道、受业、解惑也。人非生而知之者，孰能无惑？……爱其子，择师而教之；于其身也，则耻师焉，惑

矣！彼童子之师，授之书而习其句读者，非吾所谓传其道解其惑者也。句读之不知，惑之不解，或师焉，或不焉；小学而大遗，吾未见其明也。[36]

按韩愈的看法，传承儒家之道时，文学的形式和内容是不可分割的，两者都必须直接且清晰。“愈之为古文岂独取其句读，不类于今者邪？思古人而不得见，学古道则欲兼通其辞。”他在792年为其同榜进士欧阳詹所作的《题哀辞后》中如此写道。[37]

两个世纪后，许多学者把这个思想吸收进了他们呈给皇帝的上书中。他们认为，由韩愈发起的不大讲究韵律的古文，如辅之以儒家之道，那么就非常适合用来教导百姓，治理帝国。他们也认为，写作公文应免受对仗、辞采、偶句、无尽的用典和声律（具有这些特征的骈文一直广受汉唐文人的喜好）的影响。

韩愈、欧阳修和苏轼被认为是“唐宋八大家”中最有影响的人物。欧阳修在1057年的进士科考试中宣称，文章内容要优于其写作的文体，这使他在古文中具有了标志性地位。这个大胆的宣告鼓舞了其他人熟悉、了解这种需要花几年时间去掌握的文体。欧阳修成功把韩愈的古文提升为士人所追求的历史意识的典范。11世纪50年代之后，原先那种粗糙而怪异的古文类型，类似于没有打磨过的璞玉（就如石介描述他从前所使用的文体那样），已经不能迎合主考官的口味了——他们需要经过润饰的散文。随着骈文完成了其使命，并走下了历史的舞台，之后欧阳修也就不再对骈文大肆批驳了。[38]

欧阳修以承继韩愈之学而自居，大力提倡“复古”的理想主义观念。作为一位经验丰富的政治家，他毫不犹豫地在朝廷上充分发挥自己的影响力，他还以其直言不讳和大胆上书劝谏（他的劝谏大多被皇帝采纳）而在同时代人中声名远扬。苏轼在为编于1091年的欧阳修的《居士集》所写的序言中，表彰他的这位老师是当代韩愈：“自欧阳子出，天下争自濯磨，以通经学古为高，以救时行道为贤。”[39]

苏轼确信，韩愈的著作对道的宣扬，使天下人从沉溺中得到拯救。[40]但其实是胡瑗（993—1059）——他经常被视为11世纪儒学精神复兴的代表人物——成功把韩愈对文学形式和内容统一的理解，综合为儒家之道。对他来说，道是由体、文和用所构成，“体”存在于君臣、父子关系之中，也存在于仁义礼乐的价值之中，这些都是历世不变的；“文”体现在《诗》、《书》、正史和周代的哲学著作中；“用”即“举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者”。[41]

13世纪道学获得承认后，文选被当作科举考试文化的支柱，其各种选本包含有古文大家们的散文和道学家们的著作。[42]实际上，许多士大夫并没能坚守这个严格的标准，但古文运动还是贯穿了其后的各个王朝。1695年，人们还出版了专供读书人使用的《古文观止》，该书包括了220篇古文。作为最著名的启蒙读本，该书在读书人中广为流传。

仕途、俸禄和特权

宋代官僚统治集团由各品级的官员组成，其范围从最低品级的小吏一直到最高级别的宰执。理论上，宋朝官员的品级是根据他们的科考成绩、性格、品行来确定，但实际上一位官员的职业生涯还是深受家庭背景和皇帝偏好（皇帝在人事任免权上有无可争辩的否决权）的影响。当然，就如传统与创新存在着交叉和重合，官员品级的确定除了上述原则外也有例外。[43]

品级的划分可以追溯到265年三国时期的九品中正制，宋朝继承了唐代把九品细分为十八级的做法。[44]在11世纪80年代的改革之前，实际的品级甚至有三十级之多。开国皇帝宋太祖设计了一个新的官阶划分制度，称为“寄禄官”——官员们获得品级是为了取得相应的资历和声望。[45]宋代官阶系统基本上包括两种官僚头衔：第一种是有名无实的虚衔官职，诸如大夫和郎官，这种官衔的拥有者只是享受有相应的礼仪待遇，但通常只负担很小部分的实际工作。这种有名无实的官衔在以前的朝代就已产生了，在财政和军事管理部门中这种官衔是可以继承的。第二种负有实际的行政职能，如长官的辅官，他们带有要执行的实际任务（称作差遣），并负有相应的职责。

在11世纪80年代的改革期间，朝廷就寄禄官制进行了改革，新设了数百个阶官。这套新制度经过小幅的改革而延续了下去，直到王朝的结束。它保留了旧制中的虚衔荣誉，取得阶官官衔者被授予了实际权力（差遣），于是差遣官的实际地位得到了提升。宋徽宗时期还进行了几项较小的改革，而1131年之后一次更大规模的改革使差遣官的地位相比于其官衔更加突出。[46]

这两类官衔品级制度不仅混乱而且造成了极大的浪费。一方面，有头顶官衔而无实际职责的人存在；另一方面，资望较浅的官员却肩负着各级各类政府和部门的重任。为了多少改善这种情况，11世纪80年代后，朝廷普遍给文职和武职寄禄官授予实职地位。根据寄禄官的品级，拥有相应的实职差遣，这只是一种理想。实际上，通过恩荫制进入仕途的官员会得到一个在某种程度上是统治集团最低品级的实职，但他所拥有的虚职官衔要比其实职高一到两个等级。通过这种方式，这些官场新人比那些科举出身者多

出几年的职业优势，在俸禄、福利和特权上也比他们要优厚些。南宋时期，这种方式帮助官宦旧族重获社会威望和影响力。

官员们因为出任官职而获得各种优厚待遇——不仅有每月的现钱俸禄，还能从官府拿到各种福利，如谷物、丝绢、燃料、酒、盐、文具和其他物品。现钱支付和谷物分配制度在唐朝时就已经存在，而且在11世纪80年代之前，官员获得的现钱补贴占三分之一，而三分之二是以上述这种实物方式分发给官员的。后来，官员们得到的补贴都是现钱支付，到了南宋时期，他们还拿到了纸币的俸禄。尽管低级官员的俸禄不足以维持当时上流社会的生活方式，但即便如此，这些官员也并不缺钱，因为一旦他们缺钱，对许多人来说，受贿是解决该问题的一种极轻松的方法。尽管在整个宋朝统治期间，政府给其官员支付了最高的俸禄，但各级官僚中还是存在着腐败，因此不时会出现呼吁改革的声音。

俸禄结构极其复杂，政府需要很多记账人员记录各级官僚的收据和花销，控制支出。在北宋，官员补贴的多少是与其虚职官衔挂钩的，但在南宋，相比于他们从差遣实职中拿到的补贴，他们名义上的俸禄已经显得微不足道。[47]收入来源的这种缓慢变化给年轻一代官员带来了极大影响，由此带来的财富极大刺激着他们，同时朝廷也以此鼓励他们，把所承担的差遣当作自己的实际职责。当官员们的待遇结构改善后，差遣就更有吸引力了，这种改变自然也减轻了朝廷在虚衔冗官方面的负担。

按照976年宋太祖发布的一道法令，州县官员的俸禄以及他们的行政开支来自国家分配给他们的土地收入，以及将土地出租给佃农带来的收益。[48]宋代分给官员的田地数量从低级官员的200亩（11.46万平方米）到高级官员的2000亩（114万平方米）不等。11世纪下半叶，每200亩官田年均可收获31吨稻米，其市场价值可能达到近62万钱，是一个低级官员年薪的7倍多。稻米产量受气候、当地天气条件、土壤的质量、耕作方式和佃农技能的影响而有所变化。在唐代，这种国家分配的“官田”是相当少的。[49]

低品级官员占文官队伍的60%到80%。他们从县一级开始其仕途生涯，按规定，这个县不能是他们的家乡县。他们任职3到4年，然后被调往其他地方任职。这种轮换制使大多数官员的任职无法固定在一个地方、一个岗位，而不得不远离家乡州县。多数人辛苦多年，只希望自己的履职能得到一个积极的评价，以便在仕途上能更上层楼。

这些官员间的俸禄差异小得令人吃惊[50]。俸禄的规模和其透明度是可以理解的，这可能也解释了这个制度为什么运行了这么长时间。朝廷中占少数的最高级官员（一品）暂且不论，二品官员每月的俸禄总计仅是最低级官员月入（他们的收入是每月7000钱）的8.5倍。因做出功绩受到嘉奖而

取得勋阶头衔的官员，如果其勋阶品级较低，在州县担任主官的辅官，那么他每月的收入可达到1.2万钱，其唐朝同级别同行只能拿到其年收入的一半（包括分得的谷物）。

出身于精英家庭且级别较高的官员经常被派任到具有重要经济、政治意义的州县，尤其是城镇规模较大的州县。在这种地方任职的官员，其收入可以翻番。赵汝适在1231年去世之前的几年，被授予朝散大夫之衔，他的每月俸禄为3.5万钱，每年的冬春可以分到13匹丝绢，春季可以分到1匹纱，冬季可以分到30两丝绵。但宋代官僚系统中收入最高的是三位大臣，他们作为宰相参与政事讨论和决策。[51]其补贴构成为：一个月40万钱的俸禄（11世纪80年代改革前是12万钱）；此外还有春季3匹用于制作大衣的纱（之前是1匹），30匹小锦缎（之前是14匹），40匹丝绢（之前是30匹）；冬季30匹制作服饰的小锦缎（之前是10匹），200两丝绵（之前是50两）。

大多数的史料给人的印象是，11世纪80年代确定的俸禄在其后一直都没有提高过，其结果就是，在宋末这些俸禄的购买力大大下降。即使如此，官员们和他们家庭的生活还是比中国当时大多数的普通百姓要好得多，他们的生活水准也高于自己的前辈同行。除了俸禄和实物补贴，他们分得的土地（依据其品级而获得）还可享受部分的免税待遇，而且他们和他们的家庭成员也不必承担劳役。万一涉讼，七品以上官员还可免受拷打逼供，五品以上官员的祖父母、父母、兄弟、姐妹、妻子、儿女和孙子女在同样情形下也享受一样的待遇。[52]

另一项专为官员保留的特权是其享有54天的假期，按每三天、每五天或每七天地被分为多个连续的休假时间段，官员通常在每年的节日，如冬至、元旦和皇帝的忌日或生日休假。官员每三年可以回家探亲两到四周，其他允许官员离职回家的重要事项是儿子的冠礼（这项礼仪在宋代被恢复了）和子女的婚礼。只有官员的父母去世时他才可以暂时离职，在这种情形下，他可以回家守孝三年（尽管在多数情况下都没有守满三年）。在此离职时间内，他只能以自己所属的社会阶层所推崇的读书、弹琴、填词写诗、作画和练习书法来消磨时光。

对任何一个教育制度的最终检测，一是看它如何为学生做好准备，以应对变动不居的社会需求，二是看它如何在平常乃至艰难的环境下有效地实现这个任务，三是要看它在面对挑战时如何进行创新。考虑到宋朝在11世纪和12、13世纪的多数时间内承平日久，我们有理由得出结论：宋朝的教育、科考和文官选任制度，成功通过了上述检测。宋代士大夫为官僚制度奠定了基础，并使这个制度延续了千余年。

第7章
人生礼仪

在宋代，两项仪式由于其社会和开支方面的重大影响，在一个家庭中具有十分突出的地位，即婚礼和丧礼。除此以外，女孩适龄订婚的笄礼、四季的释奠礼、祭祖礼以及年轻男子年满15岁时的冠礼（在这个礼仪中他们穿上长袍并取字）等，在贯穿其一生的诸多礼仪中具有很重要的地位。冠礼是仿效古礼重新恢复的，而婚丧礼并不仅仅是繁文缛节，更是宋代传统生活的一部分。[1]婚丧礼的意义已经超越了个体家庭，它们对中国文化的阐释极其重要，通过这一阐释，人们得以对中国文化产生认同，继而得以沟通古今。[2]

宋朝的婚姻制度

中国家庭是由家长主导的，这意味着父亲或祖父对家庭具有法律赋予的统治权威。三代同堂的家庭中，祖父对整个家庭及其成员（包括其妻妾、儿子和儿媳、孙子和未出嫁的女儿，以及辈分较低的亲属和仆人）负有法定责任。他对家中一切重要事务，特别是祭祖，具有绝对的权威，而祭祖被认为对于家族的延续、巩固和繁荣具有重要作用。

士大夫家庭的家长在宗祠主持祭祀，宗祠是家族的精神中心，通常祭祀对象是三代以上的祖先。[3]男性后代最重要的法定义务是把祭祖仪式世代传承下去，而婚姻就为此提供了一个渠道。婚姻通常被视为一种仪式，这种仪式可以通过精神方式，将生者与逝者紧密联系起来，对双方都有益。权威的《礼记·昏义》解释说："昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙而下以继后世也。"[4]

但一桩好的婚姻除了养育后代之外，还要满足其他社会经济功能的需要。婚姻使许多家庭被联系在一起，它也使家庭的政治影响力、特权和经济上的兴旺得到了保障。在中国社会，一个人在家庭中的地位由其身份（家长、长兄、弟、妻、妾、女、女婿等）所确定。家庭中的等级比性别更重要，仍然健在的老夫妻在家中拥有很重要的地位，他们可以任意使唤晚辈。

尽管国家并没有设立专门的政府机构登记婚姻，但具有同样社会地位的男女双方家庭都把婚姻视为一件严肃的事情，并接受法律对婚姻的约束。例如，中国的一夫一妻制意味着一个男人可以同时和几个女人一起在他的家

庭中生活（他的妻子、妾和婢女），但他只能有一位法定的妻子。妻子，即正房，位列家中等级制的女性之首，特别是在其儿子娶妻、她成为婆母后。根据法律，一个已经娶妻的男人严禁再娶一位妻子，否则会受到刑罚处罚，只有他的妻子死后或他离婚之后才能再婚。[5]

大多数家庭请女性媒人来给儿女安排良缘，媒人们熟悉当地情况，他们牵线搭桥促成好事，让双方家庭最终同意男家下聘礼，女家出嫁妆。在与男女双方家庭的商谈中，女方家庭的财富要比待嫁女子的相貌或其他条件更为重要。适龄的年轻男女只是婚姻棋局中的卒子，在男女双方都还是孩子的时候，双方父母就预先定好婚约是非常普遍的情况。与邻国的蛮夷不同，宋朝人通常是同代相婚。11世纪时，女子的适婚年龄是14岁到20岁，男子是16岁到30岁。[6]在更小的年龄婚嫁也是被许可的，年长而不婚被认为是不幸的。

唐代上流社会家庭喜欢从世家旧族中选择儿媳，在宋代，富家之女是人们选择儿媳的首选。蔡襄曾对此有抱怨："观今之俗，娶其妻不顾门户，直求资财"。[7]在新儒学哲学家看来，这种婚姻观念带来的堕落是显而易见的，因为男人的财产、聘礼以及妻子的嫁妆成了婚姻的决定因素。

宋代的富裕之家通常来自士绅和商人阶层，这些人家为其出嫁的女儿置备了田地和嫁妆作为陪嫁品，这已经成为约定俗成的规矩了。他们四处打听在京城进士考试中及第的年轻士子的信息，这些人被视为未来女婿的最佳人选，整个家庭都期待着从与进士结亲中获益。而对于一位受过教育、富有而又可爱的正当妙龄的女子来说，她的父母要让她读文阅史、填词作文，使之善于谈吐，精于女红。士大夫为了幸福和家道兴旺似乎会把这样的女子视为求婚的最佳人选。有时候，有的家庭还会对未来女婿的教育进行投资，"榜下捉婿，亦有缗钱，谓之系捉钱"[8]。

为一位受过教育的年轻女子寻找合适的配偶可能是个挑战，一个很有名的例子是哲学家程颢的女儿。她的叔叔程颐是个坚定的卫道士，不让她嫁给智力水平不及她的男人，认为这样的男人与她不配。在她24岁因病而亡后，年老的程颐说："颐恨其死，不恨其未嫁也。"[9]为免嫁不出去的尴尬局面出现，北宋上流社会家庭在朋友、同僚和亲戚的家庭中寻求婚配之家。在南宋，地方交往在促成婚配中所起的作用特别重要。

根据1147年一篇文献的记载，由媒人与双方家庭对婚聘以及具体细节问题的商议可以确保双方家庭免于出错和受骗。男方所聘的媒人说媒的第一步是向女方家递上"草帖"，列明男方各种信息：男方家的家族谱系、男方在家中的地位、他的生日以及他母亲的姓氏。[10]如果女方家对他有兴趣，媒人也会给男方家一份列明女子的同样信息的草帖。

下一步男方家还要给女方家一份“细帖”，包含更多的个人信息，包括男方的出生时辰和女方将来要生活的家庭的情况，女方家会答复男方家有关女儿的嫁妆的数量和类别的信息。在这一过程中，如果一方或双方对这桩婚事不是很满意，他们可以不失体面地取消婚约。如果一切顺利，那么接下来新郎家的女眷会对新娘进行检查，南宋时新郎本人可以这时看一下新娘。如果他认可这位未来妻子，就把一支金簪插入她的发髻中。

新郎家给新娘家送去4坛或8坛酒（酒坛装饰得很漂亮），表示确认这桩婚配。为了完成婚约，新郎家还要把聘礼送到新娘家。根据新郎家的富裕程度不同，聘礼不仅包括食品、女式衣衫和丝绢，而且还有三件金制品——金钏、金鋜、金帔坠。新娘家一般也会回礼，以此建立相互的义务关系。这时，两家还请占卜者确定结婚的良辰吉日，包括嫁妆等一应物件都要置备好。

宋代婚礼所具有的社会重要性，在新郎穿的新衣上就能明显体现出来。在唐代，官员的嫡长子在婚礼那天可以穿上比其父亲品级低一级的官服；而在宋代，如果官员的儿子还没有考过科举，他可以穿上九品官服；已经通过了科举考试的新郎在婚礼那天会穿着自己的官服。唐宋时期的法律允许平民在婚礼时穿喜服，但不能穿官服。

平民百姓的婚礼相对简单，一般仅有四个步骤，而世家子弟的婚礼则要六个步骤，仪式更为复杂。[11]理论上，这些仪式和古礼是相同的，但在实际操作中，这些仪式在仅仅百年间就经历了相当大的变化。司马光和朱熹的论著中已经很清楚地指明了这些变化。[12]这一系列精心编排的礼仪包括：新娘离别娘家、送亲的队列、新娘蒙着盖头坐在带帘的花轿里、乐队击鼓吹笙、到达新郎家及迎亲者的迎轿、新娘进入夫家门、拜堂前的准备、跪拜天地、拜高堂、夫妻对拜、新娘要应承敬奉公婆、新人夫妇祭拜夫家先祖神位、入洞房、婚宴，其后夫妻回访女家。这一套复杂礼仪的每一步都要按传统规则和当地风俗进行。[13]

女性的教育和财产权

“一女，怜之，必嫁官人，不以与凡子。”[14]这句话揭示了父母们对女儿远嫁他乡时的担忧。丈夫在其家庭中的地位和其自身才智的高低对新娘今后的生活是很重要的。已婚男人不必改变其生活方式——他与父母、外界的关系多少还是维持不变。而对于出嫁的女儿或寡妇来说，不仅其所在家庭要发生变化，而且其婚后或守寡后也将面临完全不一样的新生活。她在男家的地位更多的是一位儿媳，《女孝经》对其角色地位有很好的描述[15]，儿媳的首要职责就是恪尽孝道，家人第一，她本人则处于末位。

儿媳通常被要求须依礼教的规定穿戴，其言语要符合经义，做事要敬诚乐善，她要像对待自己父母一样敬奉公婆。鸡鸣时分她就要洗手，漱口，穿戴好。她还要纺纱，裁衣，给祖宗灵位前供奉祭品。冬天，她要为公婆取暖；夏天给他们解暑。她没日没夜地服侍他们。这些规矩太过于理论化，也太过于严苛，在实际生活中很难完全做到。

上流社会家庭的女性无疑是有办法来逃避，或以变通的方式来应对这些严厉的规矩。但公婆一旦发现儿媳有过错，他们可以要求儿子将她休掉；如果年轻的丈夫意志不够坚决，他就会屈从父母。陆游（1125—1210）在婚后不久就遭遇这样的情形，他20岁时将妻子唐婉休掉，后来他对此悔恨不已。1155年，他在绍兴的沈园偶遇前妻，她敬了他一杯“黄滕酒”，这杯酒促成了一次令人激动不已且不同寻常的互赠诗词的行动。在1183年的一首诗中，他表达了自己在30多年后，还保持着对前妻的深深爱意，并以她的口吻描述了最终导致他们婚姻结束的那种绝望情形：

妾身虽甚愚，亦知君姑尊。

下床头鸡鸣，梳髻著襦裙。

堂上奉洒扫，厨中具盘餐，

青青摘葵苋，恨不美熊蹯。

姑色少不怡，衣袂湿泪痕。

所冀妾生男，庶几姑弄孙。

此志竟蹉跎，薄命来谗言。

放弃不敢怨，所悲孤大恩。[16]

这段有名的爱情故事告诉我们，成年男女的生活并不总是符合经由新儒学道德家们所改造过的规范。

许多富家女孩都受过文学的熏陶，特别是熟读过关于女子恰当行为规范的著作。司马光教导女子6岁就应该开始学习做妇人的行为规范，7岁就应读《孝经》和《论语》，9岁读《列女传》和《女戒》，但是她们不准吟唱、作诗和弹琴。[17]李清照是宋代最著名的女词人、藏书家和古物鉴赏家，如果她的父母严格遵守儒家教义的约束，她绝对写不出那些充满强烈情感的淳美诗词。

在实际日常生活中，婚礼过后，大多数家庭不是很在乎新婚女子的古典修养或理想化的自然本性，就如司马光在其“女子六德”中所概括的，大家更关心她的顺从性格和理家才干。她要懂得如何好好持家，应对各种家事——给家人准备好饮食起居，洒扫厅堂、院落，养育子女，养蚕缫丝，纺织丝布，刺绣和缝补。这些家务事在公婆眼中的重要性要高于她的文学修养。像这样精于家务能帮助上流社会的女子找到好丈夫，并能取悦公婆；也能让普通平民的女子在富裕人家找到诸如婢女、厨子、绣娘、织工、洗衣工等或其他需要的工作。

实际上，感情也往往会战胜习俗。许多男人怜爱他们的妻女，并不以新儒学的严格观念来要求她们。[18]例如，许多士人写诗文关注他们的乳母的命运，当男人的女儿或侄女去世时他们也会表达其强烈的悲痛。他们有时候也为这些女孩和年轻女性举办隆重的丧礼，完全不顾及自己与死者的辈分差异。在面对是否为其5岁小侄女寄寄迁葬的困境时，9世纪的诗人李商隐说，相较于正统的礼数要求，他对于自己侄女已经做得太多，但通过这样的方式，他的心灵得到了慰藉：“汝来往于此，勿怖勿惊。华彩衣裳，甘香饮食。”[19] 13世纪宋朝忠臣文天祥在蒙古人的监牢里用生动而又显担忧的笔调表达了他对自己两个年轻女儿的爱：

有女有女婉清扬，

大者学帖临钟王，

小者读字声琅琅。

朔风吹衣白日黄，

一双白璧委道傍。[20]

在这里他暗示了自己前途叵测、凶多吉少的命运，以及自己撒手人寰后女儿们可能面临的悲惨状况。男子从很小的时候起就要效仿模范行为，与之相反，女孩——正如这首诗暗示的那样——可以像孩童一样，而这种不同无疑就是父母对女孩宠爱的表现之一。

当丈夫去世时，其家人希望他的妻子终身守寡。儒家的道德家把这种守寡行为看作世间的正道，但许多再婚事例表明这种对女性的约束过于严苛。年轻寡妇再婚能确保她们的孩子更好地成长，她们也有机会在新的家庭中享受人生。但是卫道士们站在道德制高点上对此表示反对，不过他们的反对往往会遭遇到现实生活需求和变化的对抗。

妻子或寡妇能够实现经济独立，其中的重要因素是她们的嫁妆所拥有的法律地位。儒家士大夫们要求儿媳所有的物品都应交给公婆，但这与宋朝法律赋予女性以财产权的规定相矛盾。司马光和其他士大夫宣称，对女性财产权的剥夺会使家庭关系更加紧密[21]，甚至在宋代之前不久，女性的财产权就已经被儒家的父权观所剥夺，但国家还是有意向年轻寡妇、孤女及被夫家休掉的妻子们提供经济保护。[22]

女性结婚时以嫁妆的形式得到了遗产，而在富裕家庭中，嫁妆包括相当可观的土地所有权、银锭、金银珠宝、数以百计的丝绢布匹和衣服、家具及其他家庭陈设品。“妻产”总是与她在夫家的其他财产区分开来，而不是被并入家庭共有财产中。[23]女性拥有的土地所有权被视为她的私人财产，这与为了家族利益因而祖传的土地都由家族男性拥有的传统相矛盾。妻子的财产由她本人永久保留；如果她离婚或守寡了，她可以把财产带到再婚的家里。

女性拥有财产所有权和管理权的事实修正了人们头脑中这样一个刻板的印象——传统中国总是遵循着父权观念。尽管宋代社会整体运行上也是遵循着父权观，但女性还是享有相当独立的财产控制权。另外，女性们还有机会管理大家族。当她们的丈夫外出当官时，她们一年中的大半时间掌管着财权和家产，为增加家族财富收入，她们偶尔会亲自进行商业买卖。根据朱熹的观点，男人从事于修身、问学等事情更能获益。

蒙古入侵导致了南宋帝国的灭亡，同时也给两性关系带来了根本性的改变。蒙古人的婚姻规则和习俗被强加到了汉人女性身上。为了保持他们的游牧习俗，蒙古人把女性留在家里，并从1260年开始削减了她们在法律上、钱财上、个人自由上的自主权，这使正统的新儒学意识形态中的强化家庭的观念显得更加正当、合理了。“所有的权力和经济实力属于家长”，这一宋代家族专制的如意算盘，在宋朝灭亡后终于成为现实了。[24]寡妇的夫家认为她应当遵守寡妇应保持贞洁的古训，而蒙古人第一次在法律上支持撤销女性的个人财产控制权。[25]因而在这之后很长一段时间内，贞洁崇拜的观念重新开始盛行，对再婚的非难亦逐渐增强，女性的财产权和经济独立地位也逐渐消失了。

契丹和女真的婚姻制度

在辽国，耶律家族是皇族，萧氏家族是皇帝的后族，其他契丹人归属于以地名命名的部落，但他们都没有姓。[26]耶律氏和萧氏从王朝建立前就开始联姻，使他们的地位高居于其他契丹部落之上。在另一个类似的权力垄断的例子中，金朝的统治家族完颜氏只和99个女真部落中的8个通婚，并规定其他女真部落只能在本部落内部婚配。女真人规定纳妾是合法的，并

容许通奸。契丹和女真统治家族之间的通婚，以及其他部落和邻国间的通婚是很普遍的，但他们并不与宋朝通婚。

辽国把许多汉文化特征整合进了自己的社会里。耶律氏接受了祖先崇拜和祭拜已故皇帝的习俗，但几百年来他们仍延续着内陆和亚洲北部游牧民族及农耕民族的婚姻制度。[27]不同辈分间的契丹人可以通婚，也允许男人娶其兄弟的遗孀。对汉人来说，娶兄弟的遗孀的行为构成了乱伦，而异辈结婚更是绝对的禁忌。但是辽国的皇族从其婚姻中获益，他们的婚配确保了他们的政治地位。

941年，保持汉式官制的南部地区的契丹人获准与汉人女性通婚，但皇族并不鼓励这种背离游牧规矩的行为。[28]耶律氏的男子通常也会娶汉人女子，著名的辽世宗就曾把一位汉人女子册封为后妃。汉人女子嫁给契丹男人，他们所生的女儿经常会嫁给汉人权贵。但汉人官员是否可以凭自己的自由意愿娶一位契丹女子？对于这点还需要做更多的研究。迟至1095年，生活在边境地区的契丹人才被禁止与其他蛮夷部落通婚。[29]

女真人也被禁止与汉人通婚，但我们不知道从什么时候开始，女真人和汉人间的婚姻才被禁止，但不管怎样，各民族间的通婚似乎还是很普遍的。由于金章宗宫廷中的嫔妃很多都是汉人，1191年，他最终下令同意汉人和女真人之间的通婚。[30]在辽、金异族王朝统治下，汉人臣民仍保持着他们的婚姻传统，继续在数代同堂的大家庭中生活。

中文史料记载了契丹的宫廷婚姻，但关于平民的婚姻并没有任何信息。在契丹人和女真人中，私奔的习俗流传甚广，经姑娘默许的抢亲也并不少见，这些婚俗可能已经成为当时婚配的传统方式，但汉人视此为野蛮行径。契丹平民和低级贵族可能是同辈通婚，就如辽国初年耶律氏一样。从第三任皇帝世宗开始，耶律氏娶了比自己辈分高的萧氏女子，这意味着他们可以与和自己母亲或祖母同辈的女子结婚，而萧氏女子也可以嫁给耶律氏儿孙辈的男子。[31]例如，辽道宗的皇后宣懿，是他祖母的兄弟的女儿（也就是他母亲的同辈）[32]。这种婚姻制度适应了皇室争取政治支持、加强最高权力地位的需要。契丹上层阶级中一夫多妻制是很普遍的，但当时他们采用的是汉式的一妻多妾的制度。

从辽国一位公主的婚姻中，我们可以深深地感受到契丹人的婚礼受中国礼仪的影响有多大。公主的一位叔父担任婚礼司仪，一位受人尊敬的“红娘”扮作契丹女性祖先，仪式从选定举行婚礼的黄道吉日开始，婚礼当天的一大早媒人去到新郎家。在宫廷里，新郎恭候皇帝、皇后驾临便殿，并与家人一道觐见帝后。接着是上酒，双方家人两两相对而饮。次日，新郎及家人和公主再次觐见帝后。帝后赐宴，之后赐给公主礼物。公主得到的是“青幰车二，螭头、盖部皆饰以银，驾驼；送终车一，车楼纯锦，银

螭，悬铎，后垂大毡，驾牛，载羊一”。新郎得到的礼物是朝服、四时袭衣、鞍马等，最终选皇族一人，送公主至新郎家。[33]

契丹社会是家长制结构，实行父系继承制度，但在实际的游牧生活中，特别是由于男人集中精力于打猎和征战，女性就获得了很大的经济和政治影响力。辽国建立者阿保机的妻子因其敏锐的头脑和出色的谋略而深孚众望。她统率自己的军队，反击、镇压了部族的叛乱，并临时摄政掌权。其他女性于是纷纷效仿她，景宗的妻子就曾拥有一支自己的军队，在其丈夫在世时有一定的政治影响力。景宗死后，她对其子圣宗在政治上和人身上拥有绝对的控制权，她是辽侵宋战争的主导者和1005年辽宋签订“澶渊之盟”的决策者。与她们的汉人姐妹不同，契丹贵族的妻子们可以相对容易地离婚和再婚。一位契丹公主可以结四次婚。整个辽国，契丹女性成功创造了一块属于自己的领域，在这个领域里她们确保了自己不受男性的侵犯。

汉人的丧葬习俗

当中国家庭中的家长去世后，其家庭要给他修建坟墓，还要在丧葬仪式中遵守那些几乎没完没了的规矩。1191年，一位不知名的儿子，在安葬了他的双亲后所写的祭文中，很好地表达了他在丧葬过程中所做的准备以及这样做的动机。此祭文大意为：“建造砖墓是为了给墓主提供持久的保护，因此修墓是行孝的善举。先父母一生辛劳，富有同情心而有孝心。因此我筹集钱款聘请了工匠修墓。现今我把先父母再葬于此，以使子孙后代能记住他们。”[34]

丧葬礼的必要事项包括诸如给遗体清洗、穿戴和摆放，之后家人穿上孝服，准备丧礼，撰写墓志铭，选择墓地和下葬日期，安排送葬队伍，以及敬奉各种祭品（祭品的要求是根据可以追溯到公元前1000年东周时期就已确立的礼仪制度）等。这些制度规矩在《礼仪》和《仪礼》中有描述。司马光所著的《司马氏书仪》为士大夫提供实践上的指导，指导他们如何合宜地敬重死者，并在尊重社会等级关系的前提下操办丧礼。[35]欧阳修撰文给那些要参加丧礼的人，告诫他们不仅要防止混乱，更要懂得区别君子小人，遵循老幼以及社会伦理关系。[36]

一个世纪后朱熹讲授《家礼》时，不再对建立复杂的礼仪感兴趣，转而描述了许多理想且简便实用的礼仪。他的著作对重要的礼仪活动进行了解说，但对于为什么要完全按他书上所说的方式行礼他并不解释。可能正是因为《家礼》的结构是手册式的，因此它在其后的几个世纪里广受欢迎，被人们当作关于礼仪标准的出版物。

家庭手册——是宋代儒家原教旨主义的产物——和官方文献给人这样一种印象：就如在经典中论述的那样，每个人在丧礼上都要遵守适当的规矩。然而实际情况却恰恰相反，尽管儒家声称丧礼之事乃他们的领地，但佛教和道教都已侵入到这个有利可图的领地了。服务于丧礼的佛教“水陆道场”和道教“黄箓”两者都起源于10世纪，在当时大受欢迎，广泛流行。佛教的斋供是按“仙致食于流水，鬼致食于净地(陆)”之义而供的。斋供是具有宋代特色的一个现象，也是仅有的一个普度众生的佛教仪式。[37]

墓葬是受过良好教育的中国政治精英们的一项奢华的特权。在宋代，多数百姓连一口棺材或一块墓地也买不起，更拿不出钱来操办一场体面的葬礼。和那些战死者、被屠杀者、染上传染病而死者和因自然灾害而死者，以及死后没留下名姓的贫民、旅行者等一样，他们都被埋葬在公共墓地里。这些所谓的义冢、义阡、漏泽园坐落在城门之外的荒地里，靠近佛寺，用栅栏围绕而成。南宋京城杭州就管辖有12座义冢、漏泽园。

义冢——这是一个儒家和佛教共有的基本原则——代表了对其他人的社会责任，也代表了一种政府向百姓提供社会资源的义务。尽管义冢的维护由常平司管理，但官府的预算里是不包括负责给人操持丧事的佛道僧尼的费用的。一些有社会责任感、有权势的家族替代了官府做这项善事，而许多地方官因为出钱买地用作安葬数万具尸骨的善政而获得了良好的官声。尽管有着好的意图，但宋代社会与同时代的欧洲社会一样，在处理大规模死亡这样的紧急情况时还是显得没有效率。[38]在发生战事、流行病或其他自然灾害之后，许多无名尸骨经常被埋在乱葬岗中，导致了河道的干涸。1131年，南京（今商丘）遭到屠城后，知府叶梦得下令将4687具完整的、7万多具肢体不全的尸体埋葬在城周围的8个义冢里[39]，通常在官府登记的乱葬岗中，男女是分葬的。

河南省三门峡南边挖掘出了一座保存得很完整的漏泽园，它从1104年一直使用到1116年。[40]考古队发现849座南北朝向、纵横分布均匀的竖穴墓。大多数死者以不同的姿态被放置在特制的陶瓮中。有关这些死者和墓地的信息来自372块正方形或长方形的砖上所刻的碑铭。碑铭不仅告诉我们这些死者的姓名、年龄、出生地和下葬日期，坟墓的编号也表明这座墓地曾经是被有组织地进行管理的，其中有些碑铭还给出了安排丧葬礼仪的个人或团体的名称。

多数死者是当地的驻军士兵和做仆役的男人，许多埋在这个墓地的人——年龄从9岁到82岁——都曾住在当地的安济坊（医院）和居养院（收养70岁以上的男女）里。所有这些丧葬都是在地方政府的赞助下得以操办的，这些都记录在碑铭（有时候写得很简略）里，记录文字说，丧事记录是根据规定填写的。

暴尸是一种违背儒家伦理的行为，但由于缺乏适合做墓地的荒地，因而即使采取群葬，对于地方政府、个人以及团体来说，相关的开销也是相当昂贵的。尸体不能扔到城墙和村庄外面的荒郊野地或沟渠里，尽管这种事情经常发生。可能是由于操办丧葬事宜的经济负担过重，加上出于对公共卫生的顾虑，因此人们要及时地将死者埋葬。有时候穷人的尸体被装在棺材中放置在特别的储尸库中等候下葬，这种储尸库可以存放几千具尸体。

新儒学对蛮夷用火葬来破坏尸体的行径再三表示鄙夷和义愤。他们之所以反对是因为火葬使贫者和富者或劳心者和劳力者的尸体无法区分开来，而这对社会阶级关系造成了破坏。不过，从10世纪开始，火葬就已经成为一种被广为接受的丧葬仪式，直到962年才被朝廷禁止。佛教寺庙负责火葬并保存骨灰。按规矩，尸体被放置在一个坐式佛像的位置上，肉身被火完全烧毁。有时不是用火葬，而是将尸体暴露在太阳之下——这是一种源自伊朗中亚的做法。在烧过或晒过后的尸骨中，据信会有阳气被保存下来，而阳气是由祖先传给子孙后代的。[41]之后尸骨埋在佛寺属地或堆放在厅堂中。

司马光遵循而不是完全照抄《礼记注疏》所载的丧葬礼制，他说：“古者天子七月，诸侯五月，大夫三月，士逾月而葬。皆头向北。”朱熹也说：“三月而葬。前期择地之可葬者。”一般的认识是，下葬应该尽可能快，但死后三个月才葬肯定是最极端的例子。不过在实际生活中，阻碍及时下葬的障碍有三个。[42]

首先，大多数官员在远离家乡的地方去世，需要有足够的时间把尸体运到安葬地，通常这个地方是死者的家乡。其次，选择和购买下葬的风水宝地和根据良辰吉日之说确定下葬日期也要花费时间。此外，死者家族还要安排建造坟墓，制作内外两层的木质棺椁，准备明器，找人撰写和铭刻墓志铭（去世官员享有的特权），邀请和招待数以百计的来宾，赠送回礼以答谢客人的光临，最后还要操办具体的丧葬仪式，并组织好送葬队伍。

根据司马光的说法，“天子得为隧道（以通椁室）。自余皆悬棺而窆”[43]，司马光评论道：“今疏土之乡，（棺材）亦直下为圹，或以石或以砖为藏，仅令容柩。以石盖之，每布土盈尺，实蹑之，稍增至五尺以上，然后用杵筑之。”[44]后面的一条评论也证实了他的论述：“此法应施于今。”[45]

这些垂直的竖井式墓室和唐代贵族地下墓穴中建造的小型墓室并不是一回事儿。墓“室”大小仅能容纳得下棺材、墓志铭碑和盖板。碑、板都是用石材刻制而成，它们都被放置在接近或正好在棺材的前面。墓志铭的作用是尽可能忠实地描述死者生平，向另外一个世界介绍死者生前是哪种人，这样死者能在那个世界里的等级中获得同样的地位。大量出土的宋代墓葬中的地契，就和墓志铭一样，其目的是介绍死者，让死者在另外的世界取得

地位。[46]地契被那些没有资格安放墓志铭的各个阶级的人用作碑铭的替代物。

士大夫及其妻子的典型的坟墓——宋代时按规矩他们是分别安葬的——非常简单。其坟墓用石、砖和木建造，中国各省都有发现。棺材放置于单墓中也是很恰当的设计，《宋史》说："诸葬不得以石为棺椁及石室，其棺椁皆不得雕镂彩画，施方牖槛，棺内不得藏金宝珠玉。"[47]

大多数宋墓的墓主并不是贵族（而在唐墓中正好相反），这些墓主都是中国社会其他精英集团的成员，特别是士大夫。[48]这些精英阶层抛弃了汉唐贵族陵墓建筑的传统，坚守儒家教义和当时的社会规则。这个社会不再由讲究家族谱系的贵族所支配，而是建立在一个新的更加精英化的政治和社会秩序之上。宋代士大夫恢复并效仿周代的古制简制墓葬形式，并以此来反对唐代墓葬建筑的奢侈和浪费。这些适合大多数士大夫家庭的简制墓葬有助于推广儒家的丧葬礼仪。士大夫们不给死者修建地下墓室，特别是以承梁支撑的圆顶型结构墓室，这种结构有几个墓室，与"视死如生"的观念是一致的。

但即使是最简单的墓，在棺材下葬前后也需要有许多准备步骤。棺材由内外两层构成：外层包裹内层，内层安放尸体。内层称为"棺"，反映了棺材是为官所设计，也称作"官"，为木质；外层称为"椁"，可以有各种形状、类型，尽管按规矩其形状是头部大尾部小的直木板状。[49]但是考古证据证实，宋代还继续建造和使用石墓和石棺材，特别是在江西和四川。

宋朝在许多方面遵从了墓葬行业传承已久的传统。外椁被放置进一个狭窄的墓穴里。墓穴内铺设了一层煤炭、石灰或石灰石，用于保护木质棺木免受水、虫侵害，延迟棺木的腐烂。狭窄的墓穴里还填满了用细沙、石灰和黄土混制而成的特殊黏合剂——这些物质会变得与金属和石头一样坚固（见图3）。给棺材使用耐用材料是孝子们要履行使父母尸体保持完好无损的义务，不允许任何东西对其父母的尸身产生损害，因为"去世父母的阳气会转给他们的儿子"，于是对尸体的保护就逐渐兴盛起来。[50]

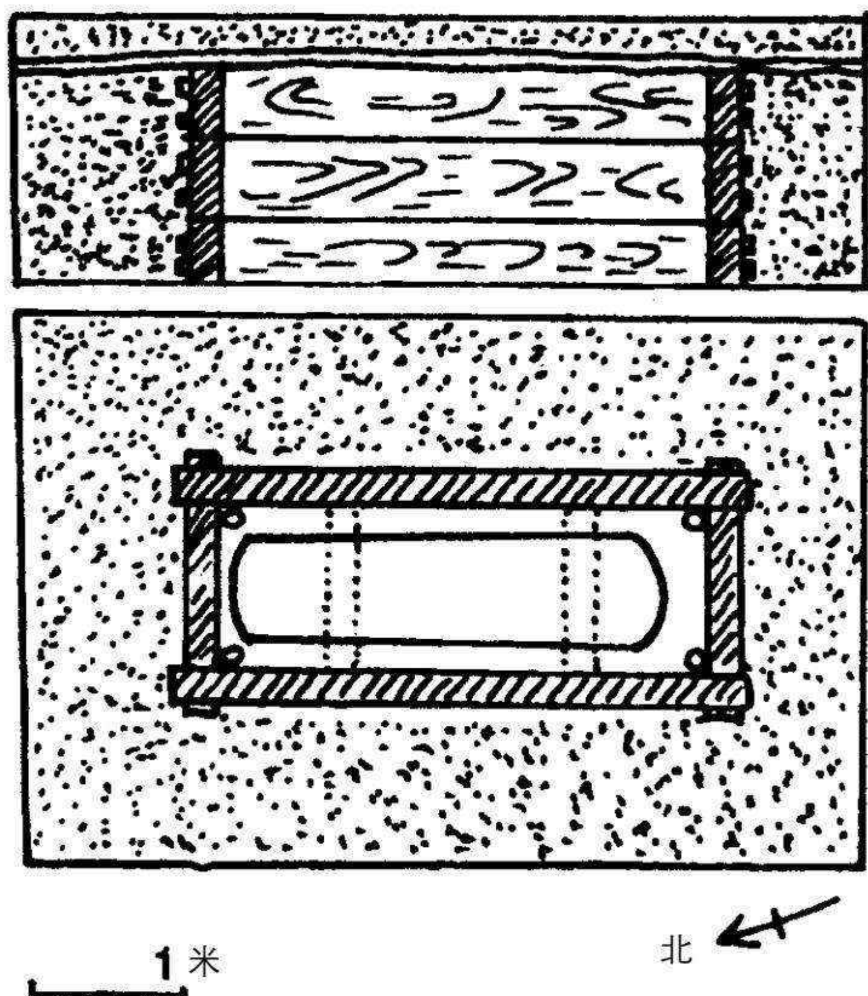


图3 孙四娘子（996—1055）墓中的木质棺椁的纵向剖面图。其外椁周围填满了灰浆和白黏土（北宋，江苏江阴）

士大夫墓葬建筑式样简单，缺少装饰，这与他们的社会地位和影响力形成了鲜明的对比。然而这种墓葬与新儒学在其礼书中传授的丧葬要节俭、谦逊、简朴的观念是相符的。曾在唐朝失传的这种古典墓葬传统在宋代得到了强化和传承，通过这种对传统的强化和传承，士大夫阶层的自我认同意识在全国范围内建立起来，并且通过其文化自觉确立了他们的社会责任感和社会特权。这样一种明显的社会文化成效，也体现在墓志铭的撰述中，而且最终导致贵族式墓葬建筑几乎完全消失。这种贵族式墓葬建筑被华北

的没有官职的地主吸收并延续了一段时期，但士大夫最终成功把他们的文化价值观和民族习俗当作整个中国社会（包括贵族、地主和商人）的特征。

这种简朴的墓葬形式迅速地在整个帝国流传开来，并获得了人们的认同——宋代以后，这成为除了高级贵族和皇室成员外的中国人的标准墓葬形式。这可以解释为一种文化上的胜利，也是士大夫阶层取代世袭贵族的政治理想的胜利。

契丹和女真的丧葬风俗

对于汉人来说，契丹人的丧葬习俗是如此令人费解，也是如此与己不同。辽国初期，契丹人遵从古俗，把死者放置在山坡的树林中。三年之后家属聚在山坡停尸处，将尸体焚烧。[51]面对自己父母的去世而哭泣的契丹人被视为懦弱，因此汉人批评这种坚忍克己的行为是不尽孝道。贵族以外的契丹人死者不必经过烦琐的礼仪就被火化或埋葬了，就像汉人平民和穷人一样。

907年契丹汗国建立后，契丹贵族的丧葬习俗是运用多种方法来处置尸体。一种方法是，据1055年后的记载，把尸体吊挂起来用麦秆穿刺全身的皮肤，使尸体的体液排出来，让尸体脱水干掉；然后用明矾对尸体进行处理，使尸体萎缩到只剩下骨头。经过修饰的骨架被埋入坟墓。另一个方法是，用刀切开尸体腹部，摘除肠子，清洗干净体腔，填入香料植物、盐和明矾，其后用五色线缝合尸体。这样可以保存尸体。辽亡之后，这种丧葬仪式仍在使用。[52]

尸体经过适当的处理后，根据传统方式按其官阶给尸体穿戴好。死者的脸上还戴上根据个人脸形制作的金、银或铜质的面具，而尸体也被穿上金、银或其他金属线制作的衣服。[53]这种给死者穿戴用金属丝线制作的殓服的习俗可能源于汉人的金缕玉衣葬俗，或按一些学者所说，可能是从中亚传来的。[54]

对当时的中国人来说，契丹人的葬俗肯定是令人反感的。根据汉人对待祖先的正当方式的理解，尸体在下葬时不能受到损伤。契丹的丧葬做法，目的是为了减小尸体遗骸的大小，与14世纪中欧的做法有些类似。当时契丹人处理尸体主要有两种方式：一种做法是把尸体像猎物一样肢解成块，进行沸煮，使肉骨分离；另一种做法，在中欧国家也有，就是在下葬前把内脏或器官掏出来。只是到了18世纪下半叶，保持尸体完整的做法才在中欧丧葬习俗中占据了优势。

北宋的7位皇帝、22位皇后以及1000多位皇室成员葬于开封和洛阳之间多山的巩县。相反，辽国8位皇帝的陵墓分布在4个地方的山坡上。王朝的建立者耶律阿保机死于926年，一年之后下葬，有几百位朝臣被杀而随他到了另外一个世界。[55]而宋朝就没有为皇帝实行人殉。之后契丹人的人殉做法逐渐减少，但也没有完全消失。14世纪，依据蒙古人遗留下的风俗，在明太祖的丧葬中，人们又恢复了人殉。

和宋朝不一样，辽国的陵墓建造者吸收了汉朝和10世纪唐朝陵墓的风格特点，并发展为新的样式。耶律氏和萧氏，以及忠于辽国的汉人上层的陵墓形状为圆顶形，这种形状让人印象深刻，其目的是为了在人死后仍然保持原有的社会等级。这些墓室结构及拱状的圆顶，都是轴对称的。一条坡道通向前室，从那里再进入墓室。前室的两边是耳室，与前室建造在同一水平线上，通常形制也与之完全一样——都是圆形，有时也会是方形、六角形、八角形，其墓室顶也是相应的形状。

墓室的内部通常用木质和石质材料的建筑结构装饰，这种结构就如一间房子，其作用有如棺椁之于尸体。有几种结构在辽国是很独特的，其中一种，内部是木质营帐，没门没窗，通常被建成原木搭制的形式，上面加上圆形屋顶。在平面图和立体图中，沿着墓室内墙测量，其高度和直径有数米长。经过相应的处理后，单人或夫妻两人的尸体被放置在密闭的墓室里。死者被全身盛装安放在木质的罩子里，一般不用棺材，但有安放棺材或木罩的台子或用帘子围住的基座。

最早的内部木质营帐，可确定是10世纪发现于皇帝的一位女婿萧屈列的墓中。其后发掘出来的墓室建筑都是八角形，但最著名的11世纪早期的陈国公主（1001—1081）和其丈夫萧绍矩的墓室是圆形的（图4）。夫妻两人穿戴着银丝所制衣饰，脸上盖着纯金面罩。内部进行了特别装饰的契丹墓已经达到了中国贵族墓葬建筑的最高水平，这种成就不仅极为神秘，更让人印象深刻。

正如我们从《大金国志》所知的那样，金朝女真人坚守着他们的丧葬习俗。当一个女真人生病并且被确认已无药可治时，萨满巫师会为病人献祭上一头猪和一条狗，之后会有人把病人包裹着塞进一辆马车，车子朝着深山大谷驶去。亲友要避开病人，直至他或她死去。然后亲属们用刀子划自己的额头，使血和泪流到一起，这种礼仪称作“送血泪”。其后死者下葬时不用棺椁。尽管女真人的丧葬习俗有了变化，但是一般他们还是把死者火化，或将死者葬入简单的墓穴中，再用石头建造坟墓。[56]

金朝的汉人仍继续建造承梁支撑的圆顶坟墓，保持与宋代墓葬形制的一致。多数坟墓造型并没有达到辽墓结构的宏伟、紧凑、复杂的高度，但其装饰有花饰和儒家孝道故事图的墓葬内部无疑已经达到内部装饰的较高水

平。

婚礼、丧葬礼和汉人的文化认同感

宋代汉人的婚姻和丧葬习俗与北方的契丹人和女真人有很大的不同。尽管他们相邻而居，但在日常生活中他们完全处在不同的世界。一方面，为了维系自身的政治权力，契丹人并不忌讳家族之间的通婚，对于女真皇族来说，更是如此。另一方面，在宋代社会，很明显，婚姻的作用是生养法定后代，而后代的最重要义务是延续家族的香火。宋代的婚姻礼仪融合了儒学（创建于公元前1000年的周代）与士大夫的利益需求——后者通过建立家族联姻关系，确保了自身的特权、影响力，并保持经济兴旺。

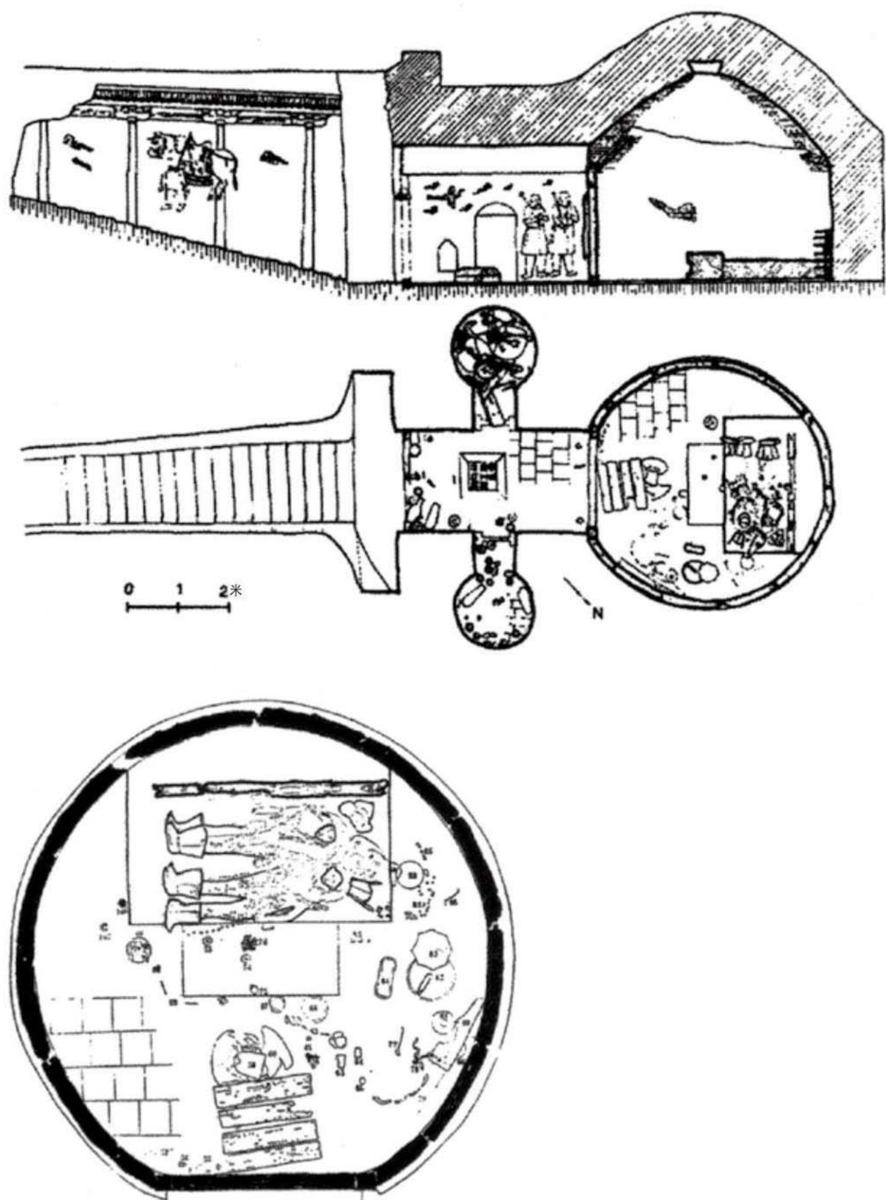


图4 陈国公主和其丈夫萧绍矩的墓（辽代，1081年。内蒙古奈曼旗）
上：墓的纵断面和平面图，两边各有耳室和内部木质营帐
下：墓室的细节及全身盛装的夫妻尸体

契丹人怀着尊敬之意操办丧事，他们一直保持着自己独特的传统，同时他

们的地下墓葬建筑使唐代贵族陵墓建筑形制的发展达到了最高峰。周朝的古代经典所描述的薄葬传统在宋代得到了复兴，士大夫表达了他们要继续积极探求正当行为典范的意愿。在他们的新儒学的得体概念中，宋人的古代观念得到了恢复，因而汉人的文化认同感也得到了加强。

第8章
探索内在和外在世界

文学是极少数人独占的领域，中国人极为尊崇文学，视之为一门艺术。文化都是以文字为基础的，因此中国人在散文和诗词中思考、辩论的方式及对事实、理论、事件和情感的描述都反映在其行文风格和辞藻的运用上。在中国历史上，从很早开始，诗歌就是教育的组成部分，也是社会各阶层交流沟通的工具。唐宋时期，诗歌在科举考试的“背诵材料”中也占有很大的比重。根据邵雍的阐释：“诗史善记意，诗画善状情。……状情不状物，记意不记事。”因此，诗抓住了史（表意）和画（抒情）的精髓。[1]在宋代，写诗是为了展现内心的变化过程。诗涵盖了认知和存在的各个方面，包括危险的政治领域。具有能创作各种优秀诗词作品的天赋被认为是才智过人的特征。因此对宋代作家来说，内在世界的精要就被汇集在诗词之中，同时对内在世界的探索又与对外在世界或自然界事物的观察及理解有很大的关系。

诗词是连接绘画与世界的天然桥梁，特别是诗词被题写于绘画作品的边角时。在宋代，士大夫在绘画艺术中创造了一个世俗化的世界，这个世界由烘托气氛的风景画、风俗画、人物画、栩栩如生的鸟虫素描画和花果静物画构成。许多绘画作品为沉思和形上探求提供了一个虚拟的遐想空间。借由这种方式，人们得以探求世界背后的那些永恒真理，后者通常超越了日常琐事和世俗忧虑的范畴。其他作品集中于描绘日常生活的真实面貌，记录画家对自然现象的观察。在对自然和物质世界进行观察和研究的过程中，画家和科学家发现了双方的共同之处——都对世界有着浓厚的求知欲。尽管他们以各自特有的个人技艺探求他们的共同兴趣，但在宋代，对内在和外在世界的探究是同时进行的。

用席文（Nathan Sivin）的话来说，中国科学是指“运用系统化、抽象化和客观化的方式去思考所有与自然相关的事物”[2]。李约瑟（Joseph Needham）从他对中国科技史的大量研究中得出结论：“每当有人根据中国文献对科技史的任一个领域进行研究时，他会发现其聚焦点总会落在宋代。”[3]根据李约瑟的观点，宋代是中国本土科学最为繁盛的时代。西方与中国有关系的三大技术——活字印刷术、火器的制造和指南针的发明——都与宋朝密切相关。

对于宋代社会本身来说，印刷术使得出版业得到了很大的发展，而出版业满足了各种公共的、私人的，特别是教育制度的需求。9世纪火药的发明

以及其后火器的发展导致了军事工业的发展，该行业雇用了数万工匠和工人。尽管指南针的发明并没有促使中国社会转型，但它传到欧洲后作为航海仪器使欧洲不少王国成为世界性的海洋国家。1620年，西方科学时代来临的黎明时分，弗朗西斯·培根（Francis Bacon）说，上述三大技术进步“在世界范围内把事物的全部面貌和情况都改变了”[4]。

诗词——展示内心变化的艺术

宋代的诗词发展出各种形式，包括格律诗，其狭义的形式为五言或七言；还有运用中国语言中各种辞藻资源的“词”。8世纪时的唐代天才诗人李白和杜甫以及其他有影响的诗人为律诗建立起“古典的”标准，这种传统在其后的数个世纪中在格律诗的各种类型中一直被沿用。批评家严羽在1200年前后就注意到：“国初之诗尚沿袭唐人。”[5]

最有名的诗歌类型是西昆体。这种诗体追求用词华丽、用典以及对仗工整，以显示作者的博学。这些诗人由于在诗歌创作中不能将儒家伦理传达到诗中而备受批评。这种诗体虽显得稍微过时，但在日后的诗歌创作中继续表现出色。而在宋代文学中，比这个诗派影响更大的是以苏轼为代表的律诗创作流派。[6]蔡涵墨（Charles Hartman）说：“11世纪宋代的伟大诗人——梅尧臣（1002—1060）、欧阳修（1007—1072）、苏轼（1037—1101）和王安石（1021—1086）——是最后一批掌握了整个中国诗歌传统的诗人。”[7]

上述四人之首的梅尧臣在去世前9年，终于通过了进士考试。和同时代的其他诗人不同，他对日常事务中的那些简单的、微不足道的、不经意的甚至是丑陋的东西具有敏锐的观察力。泥洞中的蚯蚓和蛆虫、虱子以及其他不引人注目的生物，这些在其他人的诗中几乎不出现的东西，成为梅尧臣诗词描写的对象。他早期那些较为平和的作品比较符合绘画中的新写实主义，随着年龄的增长，他的诗变得越来越辛辣，越来越针砭时弊，许多诗对社会及社会精英都有所批评。[8]

在《耕牛》中，梅尧臣指出了地主和贫民之间、乏味的劳作和闲散无所事事之间的差异，这首诗中，牛象征了农夫。而在《聚蚊》中蚊子代表了剥削穷人、保护富人的腐败官吏。太阳一旦落山，蚊子就从墙缝中的藏身处飞出来，漫天飞舞，就像弥漫于空中的薄雾。富人可以用上好的丝网把床包绕起来，使自己免受蚊虫叮咬，但穷人和受饿者就成了这些吸血虫饱食的牺牲品了。[9]梅尧臣的同代人王令，是一位得到过王安石帮助的青年才俊，他也写了些揭露社会丑恶的诗。其中一首《梦蝗》，所描写的噩梦般的虫子告诉他，人才是人性的害虫。[10]

苏轼属于反对王安石改革的政治派别，但两人都具有幽默感、同情心，并相互敬重。这点我们在苏轼1084年所写的《次荆公韵》中可以看出：

骑驴渺渺入荒陂，想见先生未病时。

劝我试求三亩宅，从公已觉十年迟。[11]

苏轼所建立的有影响的文学团体“苏门四学士”，由黄庭坚、秦观、晁补之和张耒组成。他们的政治命运和诗人的职业生涯很大程度上依赖于苏轼的政治命运和他作为一位反改革者在政坛上的沉浮。

词是为乐曲的演唱而创作的，早在唐代就已经出现，在9、10世纪时很受欢迎。词、曲都是由文人所作，由歌女演唱。在宋代，词是最流行、最有表现力的诗歌类型。用萨进德（Stuart H. Sargent）的话来说：“词恰在其形式上表达了情感的体验……（其）特有的韵律形式让我们想起各类型乐曲的起源，也让我们想到这样的事实：词曾经是一种很优秀的演唱文学。”[12]

创作出来的词要适应固有的曲调。为了使文本和曲调能相互作用，能完美地演唱出来，要用严格的声调、格律和押韵格式确定词的类别。词的曲调总数超过2300种，这些曲调现在都已失传，但其曲调名暗示了这些曲调所涵盖的最初创作者的兴趣范围，从对自然的观察，如“西江月”和“风入松”，到歌舞之曲，如“破阵子”和“菩萨蛮”，到歌唱情爱的歌曲，如“诉衷情”“采桑子”“永遇乐”。词吸收了口语语言，并以演唱的形式表现出来。从很早开始，这些白话口语就被记录下来，后来还印刷出版，扩大了词的流传范围。

有两种词是可以明显区分开来的：一种是较短的小令，最初意思是“命令”，被用于宴饮的游戏中；较长的是慢词，意思是“加长的”或“慢节奏”。短的那种通常每阕（共两阕）有三到六行；长的那种大概有短的两倍长，其诗行的长度变化达到了词的极限（从两个字到十个字），同时在格律上允许有更多的不规则。[13]把词从中文翻译为西方语言（西方语言没法表现中文的押韵格式）是没法把其声韵传递过来的，但许多翻译作品已经能成功地把诗词的情感表达出来，把诗词的氛围烘托出来，尽可能地让读者感受到作品之美。

与律诗相反，词是由每行字数长短不一的若干行构成。它可以用来描写心理状态、当时都市生活的节奏和人们的争斗、伤心孤独之情、对爱情的渴望、性爱的感受、对浪漫的向往、自然美景的图像、离别之情等。词也可

以表达私人的、隐藏着的、模棱两可的、暗含的信息，并把这些传达给大众。词中复杂的比喻和象征变化多端，这依赖于诗人遣词造句的天赋。

官员兼诗人欧阳炯（940年在四川编撰了《花间集》，并写了绪）写到，词表达了对美和精致的审美沉思，表达了情感的愉悦和丧失。词并不强调儒家道德理想，词也不能被解读为政治寓言。[14]“飞卿”温庭筠，虽在科举中没有考中进士，但在诗词创作中不墨守成规，成就非常突出。他在《花间集》里具有重要的地位。有一段时间他与著名的诗人、妓女和道姑鱼玄机（844—868）私通。直到她被指控杀害了自己的婢女而在京都长安被公开处死后，温庭筠似乎才不再迷恋她。

评论家们不认同温庭筠的诗词成就和其富于想象的创造力，也特别反对他对床笫之事的描写，但几乎可以肯定的是，他对当时的诗人和后来的词人如柳永具有持久的影响力。[15]诗人李清照并不掩饰她对柳永的钦佩之情，但她的评价也有所保留：“变旧声作新声……虽协音律，而词语尘下。”[16]

南唐以诗词和绘画而出名，最有名的诗词大家是最后一位皇帝李煜，他降于宋朝，978年死于宋朝的软禁中。他扩展了词的表现范围，将其从爱情延伸到了政治和哲学的思考，并很好地利用了白话语言。在其所写的《破阵子》里，他在第一阕里描述了曾经的辉煌，在第二阕中描写了如今的压抑，并将二者做了对比：

> 一旦归为臣虏，沈腰潘鬓消磨。最是仓惶辞庙日，教坊犹奏别离歌，垂泪对宫娥。[17]

他的另一首词中的一句“一江春水向东流”——表达了他对失去故国的怀旧之情——引起了宋朝皇帝的猜疑，最后导致了他被幽禁而死的命运。[18]

政敌们千方百计地依据诗词作者的观点来辨析词的弦外之音，特别是在11世纪，这时词已经成为浪漫与爱情的专有领地。由于欧阳修以坚持原则和善写诗词而闻名，于是他的反对者们可能就以他的名义伪造了一些词，词中的男主人公沉迷女色。[19]欧阳修被控与自己的外甥女张氏有不正当关系，当时张氏与欧阳修一家住在一起，有一首柳永写欧阳修的词被当作这桩个人中伤的例证。受害者根本没有机会来澄清自己的清白。

《小镇西》（仙吕调）

> 意中有个人，芳颜二八。天然俏、自来奸黠。最奇绝。是笑时、媚靥

深深，百态千娇，再三偎著，再三香滑。

久离缺。夜来魂梦里，尤花殢雪。分明似旧家时节。正欢悦。被邻鸡唤起，一场寂寥，无眠向晓，空有半窗残月。[20]

欧阳修抱怨这首在京城流传的匿名词对他是一种中伤，甚至会毁掉他的仕宦前程。尽管描写浪漫爱情、暗含色欲和迷恋少女（通常是一位职业歌舞艺人或妓女）的诗歌受到严厉的批评，甚至遭到禁止，文人们还是无法摆脱对少女美色的迷恋，禁不住撰写了许多充满床笫之欢的挑逗性诗词。[21]带有情欲主题和隐喻的诗词在职业歌女中广为流传。

大多数词不涉及攻击性的主题，伴随着长长的篇幅，它们以舒缓的曲调试图捕捉精美的风景和气氛。李清照是宋代可能也是中国历史上最伟大的女诗人，她出身于一个思想开明的非传统的士大夫家庭，少女时代就以才智过人而出名。[22]几十年后的1133年，我们从两首诗中了解到，她曾经显赫的家族已经衰落，她的家人四处离散，沦落于社会底层。当女真人入侵山东时，她和丈夫收藏的10间仓房的古玩和藏书都毁于兵燹。她的丈夫在战乱中失散，在遭受流离之苦后于1129年去世。

虽然满怀失望之情，但是李清照还是坚信她的诗词会流传后世。[23]为了在诗词中倾吐自己的苦楚，她利用了隐喻和字词的重叠，在中国古典诗词语言中插入了拟声词和口语化表述，这使她的词具有强烈而直率的特点。她也知道要遵守诗词格律，她的诗词“产生一种令人期待的境界，这种境界不仅由其诗词流派所决定，也是由其性别所决定的”[24]。

《声声慢》

寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。乍暖还寒时候，最难将息。三杯两盏淡酒，怎敌他晚来风急！雁过也，正伤心，却是旧时相识。

满地黄花堆积，憔悴损，如今有谁堪摘？守着窗儿，独自怎生得黑！梧桐更兼细雨，到黄昏，点点滴滴。这次第，怎一个愁字了得！[25]

南宋最杰出的词人们因爱国、英勇、忠于国家和中国文化而闻名。[26]1161年，时年仅20岁的辛弃疾统领着一支2000多人、远离了金国领土的农民起义军，其后他被任命为飞虎军的指挥官，1181年被迫退入南宋。在整个宋代，辛弃疾算是一位多产的词人，其同时代人很赞赏他诗词中体现出来的无拘无束的活力和敏锐。作为一位军人，在因宋朝北方领土丢失而对女真人进行的抗争中，他历尽艰辛。在诗词中，他反问道：“何处望神

州？满眼风光北固楼”，“西北望长安”，如何“了却君王天下事”。

他的朋友，哲学家陈亮抱怨女真军队蹂躏北方，他问道：“于中应有一个半个耻臣戎，万里腥膻如许。”辛弃疾的另一位朋友刘过（1154—1206）也在词中疾呼，何时恢复中原故土？他号召大家团结起来马上开始行动。随着北宋安逸生活的终结，恢复北方失地的重任就落到爱国的官员和军官的肩上。

但对故土的忠诚与热爱并不限于宋代的诗人和官员。元好问和其他金朝知识分子一样，非常清楚在他们身处的中国分裂时代，金朝存在的政治合法性问题。他流传下来的一部诗集包含了故土的沧桑感及对故土深深的热爱。[27]他的诗词表达了孔子的中庸之道：“唯天下至诚，为能尽其性。”金朝最后一位君主自杀、金朝灭亡5年后，元好问写了一首五言律诗《己亥元日》：

五十未全老，衰容新又新。

渐稀头上发，别换镜中人。

野史才张本，山堂未买邻。

不成骑瘦马，还更入红尘。[28]

当时，他正辗转流离于各地，开始着手修撰《金史》。他的这部历史著作最终在100多年后由官方正式修成。[29]

绘画中反映的自然与日常生活

一个有教养的宋代士绅应该掌握四种才艺：琴、棋、书、画。书、画是人际交往的技艺，也是知识渊博者展示其不轻易示人的才华的工具，它们以汉字的字形及物体的形状来描述一个人的内心状况。一件艺术品的品质是依据其在交往中是否活跃来判断的。整个中国社会把文人视为真正的艺术家，他们一般用特殊的毛笔在纸和丝绢上作画。这些纸和丝绢或是水平式或是垂直悬挂的卷轴式，其版式各式各样。卷轴可以卷起来，携带方便。此外，还有画家在扇面和册页上作画。

除了由有教养的精英创作和欣赏的作品外，在寺庙、宫殿和陵墓中还发现了长久以来深受欢迎的传统的彩色壁画。这些壁画传统上由技艺娴熟但不知名的职业画家所创作，这些画家靠承揽的壁画活计谋生。[30]保存至今

的壁画作品生动地反映了富有的宋代地主家庭和辽代贵族的日常生活。

陵墓中壁画的真实性一般来说是没有疑问的，但文人们画作的真实性就相对要小些了。10世纪中国风景画的早期奠基者们在对自然与风景的理解上创造出了一种独一无二的模式，但我们完全是从他们的画作和其作品的摹本来了解他们的艺术的。在中国的习俗里，对早期艺术大师作品的精神和类型的模仿被认为是艺术的一种特点，也是对艺术传统的正当传承。[31]到目前为止，只有一幅风景画（该画出自一位地方上并不知名的画师之手，于959年至986年间完成）卷轴的真实性得到了确证，但是这幅作品的完成并不表示这个时期的艺术形式达到了最成熟的程度。[32]

唐代以前，描绘自然风景的画作的地位要低于人物画，那时人们的兴趣焦点集中在人物画上。唐代的风景画承担着教化的功能，见多识广的观察者可以把画中描绘的风景和人物当作“历史”文献来读。之后，风景画从最初所承担的解释功能解脱出来，其原因与中国文化中心在9世纪晚期和10世纪从北方向南方和西部的转移有密不可分的关系。[33]人物形象、历史事件和宗教仪式都经受了重新阐释，在这个过程中，相比于风景，上述绘画对象的重要性已经下降。风景画把自然本身当作一个有机整体来绘制。

风景画的最重要的创新——山水画——与少数几位画家的名字有关。在北方，“图真”说的创造者荆浩（870—930）可能已经成为画家的典范。[34]在南方，画家董源（活跃于约937—962年）和他的弟子佛教徒巨然（活动于约960—980年）所作的优秀风景画受到了11世纪鉴赏家们的赞赏。巨然没有画作流传下来，但幸运的是他与另一位和尚受命对北宋翰林院的玉堂进行了装饰，因此我们还能看到其艺术品。他所作的这些壁画的特点是配以高山、圆石以及环绕其间的山雾而形成的晨景，这些景象产生了一种迷幻的效果。[35]

宋代风景画最重要的转型可以从一幅卷轴中窥得一斑。这幅画传统上被认为是10世纪画师李成（919—967）所作，但也有可能是一个世纪后的人所画（图5）。[36]一座孤独的佛寺坐落在高耸的山上，断断续续的云朵是其作品的中心主题。山、雾谷、瀑布和零散坐落的建筑物和树木，可能是画家想反映他相信自然中存在着固有的秩序原则。根据儒家的宇宙观和“天人合一”的思想，“其心宽，则可拥有整个世界”[37]。这完全没有夸大的意味。在之后的北宋时期，其他画师题材宏大、数量众多的风景画作品中就已经很明显显现出上述那种艺术观念的夸张效果，如郭熙的画。

南宋时期，风景画家比较喜欢小版式，经常爱用册页和扇子，画的多是自己接触较多的、精心挑选的场景。特别有名的是马远和夏珪的“一角”作品。他们两人活跃于1200年前后，他们的作品反映了视野纯化、画面越来越精简的观念。在一个前景较低的容易看得到的角度，简单的几笔就可描

绘出一堆树丛、读书人的头冠，或其他一些特定事物，使人们的目光一下子就被抓住，于是画的空白处就产生了一种暗示性的氛围，同时也形成了一种通过雾、气连接着的深远景象，这一切都使小小版面上的画面显得很开阔。

就在许多宋朝画家试图在大幅减少的画面空间中突显出风景画的关键时，对真实生活的描绘也在画作中出现了。这种创作手法为人们所接受，在绘画的主题构思和画作绘制过程中都体现了出来。这是符合朱熹、吕祖谦《近思录》的思想的（该书把儒学重新恢复到对日常生活的关注中来），与绘画上的“一角”创作相比，朱熹的著作说明，日常生活经历的细节结构及其分析能使人们对生活进行更本质的观察。

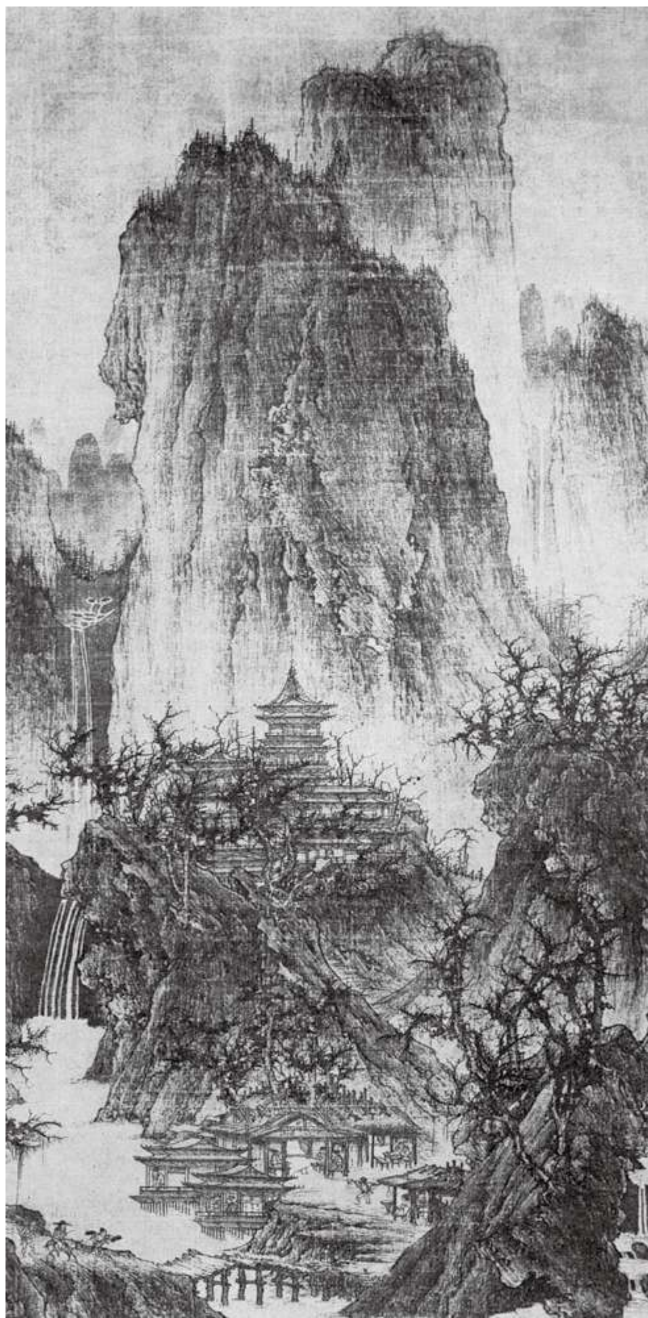


图5 《晴峦萧寺图》（李成，北宋。立轴，绢本水墨淡设色。美国密苏里州堪萨斯市纳尔逊·阿特金斯艺术博物馆藏）

这种对普通细节的关注出现在大批画作中，而这些作品可以被归为一个流派。各种专画某一事物的画家群体，如画花鸟的，集中在成都和南京。生活在成都宫廷的最有名、最有影响的画家是黄筌（903—968）。他侍奉前蜀、后蜀君主近50年，965年时成为开封翰林图画院一员。黄筌生活的时代是连接唐末和宋初的桥梁，当时的绘画主题变化不定，完全不同于之前仅专注于对自然中动物和花草的描绘，他的同时代人认为他对自然的描绘是无法被超越的。后来的鉴赏家如沈括把这些画称为“写生”。[38]他娴熟的技艺充分地体现在他和他的儿子所作的双册页《写生珍禽图》（图6）中，这幅作品从12世纪早期一直保存至今。他对细节的分类方法（这种方法似乎比生物本身还要真实）直到11世纪中期，在翰林图画院仍拥有极大的权威性。[39]

在南唐都城金陵（今南京），许多画家专门以花、鸟、猫和竹为绘画主题，他们在975年之前一直活跃于南方画界。在成都的黄筌通过轮廓、阴影和色彩的精确应用来追求真实生活的逼真度的时候，南京的徐熙（？——975）则使用了一种粗的画笔，在纸上和丝绢上任意地挥洒浓墨。他那野逸的风格似乎要抓住的不是井然有序的细节，而是自然之力。他并不满足于逼真程度、写实主义和“写生”等，这就是为什么后来的评论者断言他在作品中已经表达了“生命力”的想法，并接受了“生命力观念”。[40]他的画受到了宋太宗的热情赞赏，但直到11世纪他的画风才被崔白（1004—1088）等画家所接受。这些画家在一片开阔的、奔放的风景中把动物、植物复原到更为自然的作品里。

宋徽宗因其书法上的瘦金体风格而闻名。他非常欣赏其宫廷中的御用画家们所作的花鸟画。他自己精心绘制花鸟图像的方法已经落后绘画发展水平几十年了，但他这些画在当时还是非常独特并颇受人欣赏的。实用功能、品位高尚和过人的个人能力，是这些画的特征。人们把这些画分为“祥瑞物”（auspicious omen）和“祥瑞象征”(auspicious presentation)两类。祥瑞对徽宗统治的重要性在1112年2月12日之夜可以看出来：元宵节期间突然在皇宫端门的屋脊上方出现了彩虹般的色彩，鹤——一种预示好兆头的长寿之鸟——从天空中飞下来，其中2只落在屋顶左右鸱尾上，另外的18只在空中盘旋了一段时间。[41]根据毕嘉珍（Bickford）的看法，鹤是“代表道教仙境中的神仙们向开封城中的徽宗献上祝贺的使者”。[42]

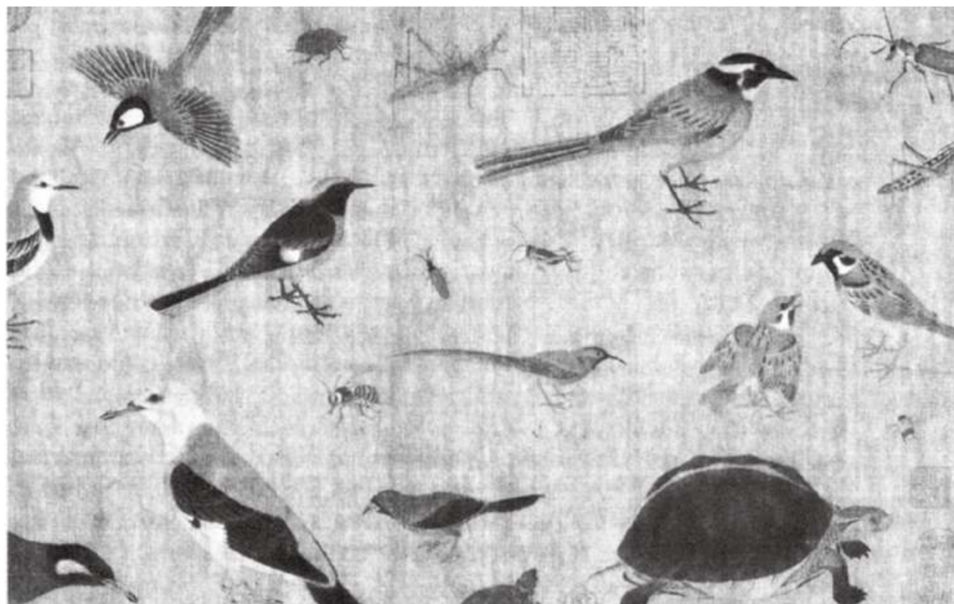


图6 《写生珍禽图》（黄筌，12世纪早期。手卷，绢本设色。北京故宫博物院藏）

徽宗在铭文和诗词里描绘了这件事，这首诗题写在短轴卷画《瑞鹤图》（图7）中，在画里他签下了往时常写的“天下一人”的题字。他在艺术上的努力不能简单被视为一种业余爱好，他的目的可能是要把政治与文化的功能整合起来，从而把他和他的作为与百年前真宗皇帝在道教上的许多举措联系起来。[43]

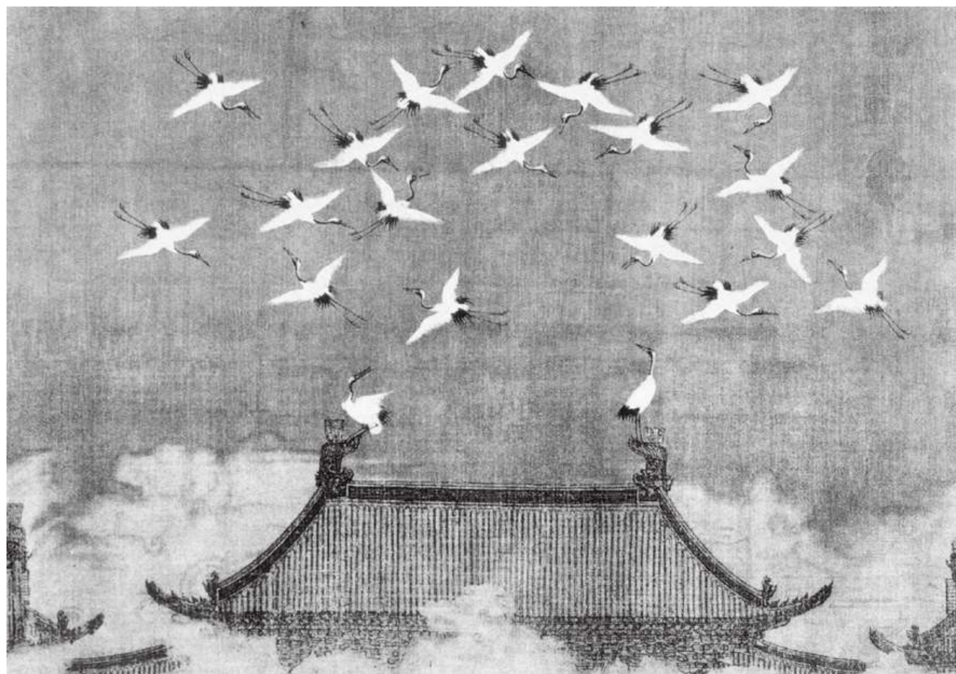


图7 《瑞鹤图》（宋徽宗，卷轴，绢本设色。辽宁省博物馆藏）

南京南唐宫廷中的艺术复兴起源于南方长久以来就存在的创作传统。绘画中的新主题日益流行——既涉及亲密的家庭室内生活，又涵盖外部世界的工作和郊游场景。10世纪中期的叙事手卷《韩熙载夜宴图》（图8）一直被认为是南唐画家顾闳中（910—980）的作品。鉴于画中所描绘的风景，以及风景所对应的时代，这幅画更有可能是晚宋的一个摹本。[44]韩熙载把全副身家都花在了酒色欢宴中，最终落到贫困而死的境地。他的纵情声色可从画作的描绘中看出：从教坊歌女手抱琵琶弹奏（她演奏时韩熙载正很放松地靠在榻檐上），到主人榻边站立的一位歌妓隐约可见的三寸金莲。[45]这幅画的每个场景和人物形象特征所包含的意味强调了画作想要叙述的内容，画中有两位来宾靠坐在椅子上，显示了这样一种风俗的变迁：至少在那些新富和时髦家庭中，人们已经不再席地而坐了。[46]

在南唐宫廷画家赵干（活跃于961—975年）所作的水平长卷《江行初雪图》（图9），艺术品收藏史上地位很重要的收藏家金章宗在这幅画上留下了自己的姓名。[47]该画作的主题、绘制手法和逼真细节使其在从宋代到清代的宫廷藏品中具有相当高的地位。这幅独一无二的作品描绘了向来不易表现的水流的形状，特别是描述了渔人在难以居住的环境下艰苦谋生的状况。在寒冷的冬季，河面及两岸覆盖着白雪，渔人们驾着平底船穿过寒风吹拂的水面，查看张开的渔网，他们用较为复杂的装置上下提拉渔

网；他们在木质柱子支撑起来的筒状小棚里躲避着寒风。

赵干对与自然搏斗的渔人的描绘给哲学思考提供了素材，同时也暗示了儒学和道教的影响力。用渔竿钓鱼被画家选作画中的一个场景，这是一种隐喻，也可表明某种政治决定。从另一个角度来看，用网捕鱼与道家的天网的观念相一致，表示世界的整体性和统一。



图**8** 《韩熙载夜宴图》（顾闳中原作，南唐，**10**世纪中期，宋人摹本。北京故宫博物院藏）

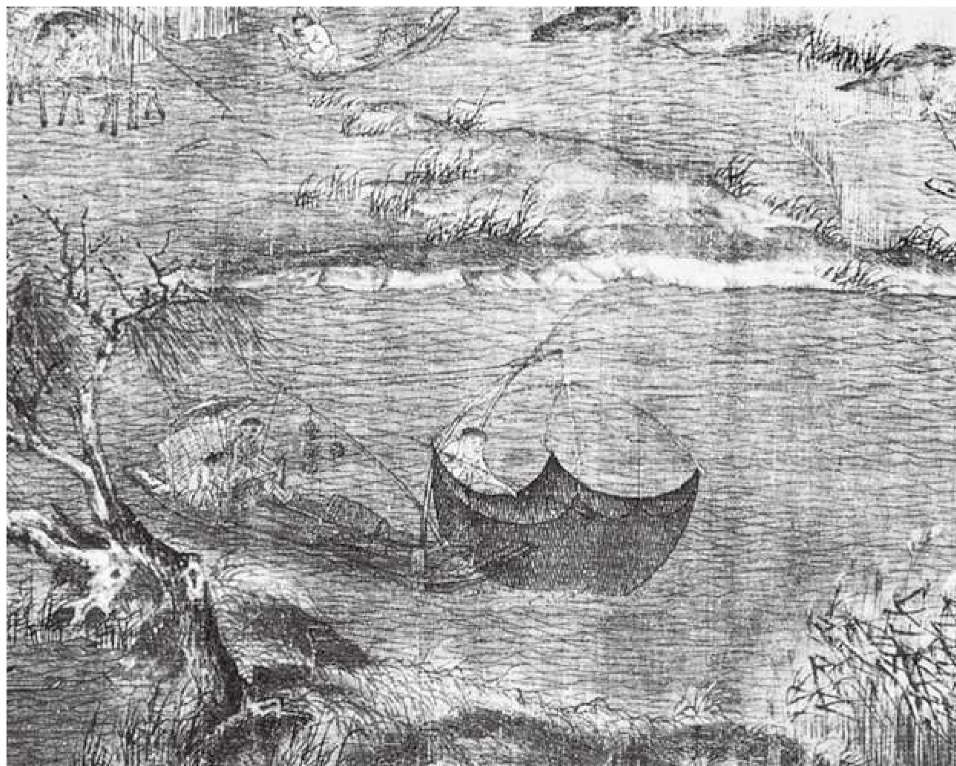


图9 《江行初雪图》局部（赵干，南唐。卷轴，绢本设色。台北“故宫博物院”藏）

娱乐和旅行经常是墓葬壁画的主题，人们希望这些主题使死者不朽。辽墓极大地发展了墓葬的地下建筑形式以及内部墙壁的装饰风格，后两者从汉代到唐代，在华北、内蒙古境内的墓葬中广泛存在。墓葬——这种建筑形式，更使壁画的发展达到了顶峰，这些画绘制在接近陵墓、墓室的墙壁上，以及陵墓的穹顶上。画的主题有四季风景、动物花草、二十八宿、西方黄道十二宫、题材广泛的宗教和世俗人物以及各种日常生活场景（主要发现于墓室中）。

在1117年辽代张恭诱（1069—1113）的圆顶墓的墓顶上，人们发现了一张画有二十八宿和中西方符号的图画（图10），绘制得相当出色。西方黄道可能于6世纪末传入中国。[48]描绘的主题是离别：一大群旅行者骑着马或坐着马车，后面跟随着随从，有几小拨人已经出发，穿行在画中，或在回家的路途上。这个主题在墓道的长墙上特别流行，而宴饮的主题经常出现在墓室中。

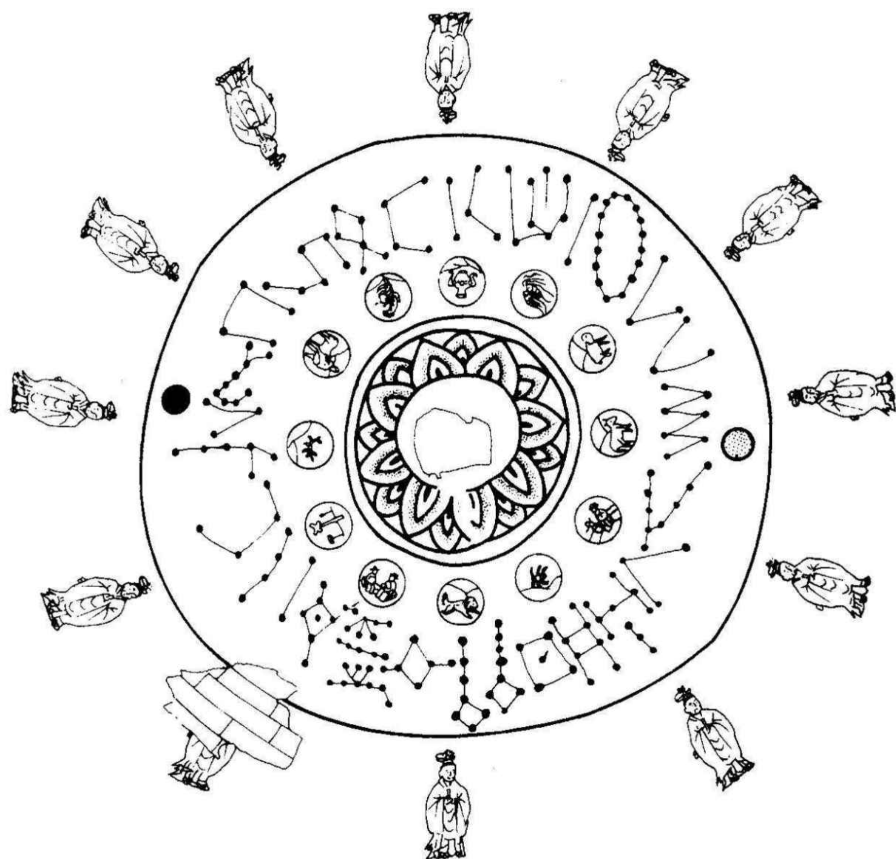


图**10** 辽代，**1117**年一幅绘制在墓顶的图画，画中绘有美索不达米亚黄道十二宫符号、二十八宿和中国十二生肖动物（代表十二地支），这些符号环绕在中心刻有莲花的镜子周边。（墓主人张恭诱，河北省宣化**2**号墓。陶宗冶等）

用绘画的标准来看，画得最好的壁画——通常主题是准备宴会和家庭活动，大多出现在华北的陵墓里，这些主题在河北宣化的张氏墓中的壁画均有发现。[49]画中有几名仆人，其中一男一女正在温酒侍候主人；还有一些表现欢乐的场景，如孩子在书房中嬉戏，而大人正在煮茶。另一间房间的特点是里面安放了不少文具（无疑是要表明这个家庭属于读书人阶层）。一名女仆拿着一只碟子，呵斥旁边的狗不要靠近自己。张恭诱墓中的一幅画显示了富有的墓主人家庭关系亲密的场景，画作描绘了墓主人、他的儿子和他的妻子正在一间装修精美的房间中观赏他的艺术藏品。[50]

这些陵墓内的图画景象和上述人物面相的描绘显示，辽代末年专业陵墓画

匠的水平已经达到了他们宋朝同行从未达到的非常高的艺术高度。我们只能依理推测，辽人可能希望在贵族陵墓绘画方面保持唐代的高标准，他们在专业陵墓画匠的培养上的投入是值得的。但是在宋代，高官们和著名学者们并不需要修建壮观的陵墓，只有地主热衷于精心修造陵墓，他们以此来强调自己的家庭在地方上的声望。

这些地主陵墓中大多数的壁画都是雕刻在砖、石之上，有时候还用色彩加以描画，以使画面的轮廓形成更强烈的反差。除了诸如卫士、勇士或二十四孝图等宗教性主题，大多数画作都反映了一种平和的、与世无争的、有教养的氛围，体现了地主阶级的生活方式。壁画还表现了夫妇两人袖手相对坐在桌边椅子上，边上有儿媳或奴仆服侍的情景（图11）。这已经成为地主陵墓壁画的一种表现规则。

死者的相貌被描绘得清晰且明显。男性死者的肖像栩栩如生，但儒家认为揭示女人的面容、描画其样貌是不恰当的。[51]这种士大夫的正统观点肯定有别于地方精英的看法。士大夫们喜欢把他们的妻子去个性化，以达到他们追求理想化的目的，而地方精英们则强调肖像画要能突出死者特性——要不然就没有那么多显示个性的、反映夫妻内容的壁画会存留至今。许多陵墓还用假的门、假的窗和家具，包括假的桌子、椅子、衣架、镜子及带有高脚枝形油灯灯台进行装饰，这种传统可以追溯到汉代。

有一幅很少见的、画得很出色的壁画使我们看到了女性们在家中劳作的情形。[52]壁画的最右边，是一个男孩正担着两桶水从一根立柱边走过（图12）。在画中心有两名女性正展开一幅丝织品，而第三名妇女在抚压织品表面。丝绢的制作需要不断地敲打以便使织品柔软。最早描绘这一制作工艺场景的卷轴画可能在8世纪由张萱所画，后来由宋徽宗进行了临摹。壁画的左端，另一名女性站在一个台子上从箱子里取出几卷纺织原料和几件衣服。画的背景是几件衣物和织品，这些东西正被挂在柱子上晾晒，这幅画所采用的题材在唐代相当流行。



图11 墓主赵氏及其妻子，其儿媳和奴仆在旁服侍（北宋，1099年。河南禹县1号墓壁画。宿白）



图**12** 女性在敲打柔化丝织品（捣练）（**12**世纪初。河北井陉县柿庄**6**号墓壁画）

大多数宋墓都没有墓志铭，因为墓志铭是官墓的特征。墓志铭的缺少证实这些墓属于历代富有的地主家庭。

格物之理

宋代300年探究事物的道理——或用儒家的话说，即格物——已经远远超出了个人道德修养和伦理的范畴。格物也包含对现实的认知能力，这种能力只有通过对自然世界的事物、行为进行彻底的研究才能获得。[53]

几百年来，中国学者观测天象，并记录其观测结果。虽然在大多数观测事例中，他们没能以现代科学观得出结论，但他们的精确描述对天文学史做出了巨大贡献。896年，天文学家报告了一例彗星（当时称作客星）分裂的事件。1064年的一个夜晚，沈括听到了一声像打雷一样的声音，看到东南天边有个物体，形状看起来有月亮那么大，紧接着拳头般大小的一块陨石落到了花园里。这块石头还发着热，上面还有色彩，其重量如一块铁。[54] 1112年，一位观察者记录下了他看到的栗子般大小的太阳黑子，他是通过太阳反射到一盆油的表面而观测到的。

在近代之前的中国共记录了大约90颗新星（中文称之为客星），而这些记录中使我们印象最为深刻的是关于1054年超新星的观测记载［其位置在距太阳系约6500光年的金牛座p（p Tauri）位置］，这颗超新星在长达23天的白天里都能用肉眼观测得到。而两年后，它再度出现。1839年，天文学家使用望远镜才再次在同样位置看到该星的残骸，1921年人们把1054年爆发的巨星的残骸命名为“蟹状星云”。

11世纪的许多材料记载了“指南鱼”的使用，这是一种磁性的薄铁叶片。当

把指南鱼浮在水面时，它的头会指向南方。这种不够灵便的鱼最终被指南针所取代，把针用天然磁铁不断地研磨使之磁化就制成了指南针。沈括对这个发明的记载是世界文献记录中已知最早的关于罗盘针的描述。通过实验，他得出结论：磁针“能指南，然常微偏东”；他发现了地理上和磁极上的南极点的差异。[55]磁针被安放在一个盘子上——盘子是术士、巫师和风水先生所用的盘，这便是现代航海用磁性罗盘的初始原型。中国水手最早在1090年开始使用航海罗盘。12世纪时罗盘被介绍到了欧洲；1190年，一位在巴黎学习的英国修道士亚历山大·尼卡姆（Alexander Neckam）描述了在航海时使用磁性针的好处。[56]

1247年，在其长年的仕途生涯里一直担任提刑的宋慈出版了著作《洗冤录》，这是第一部系统性的法医学著作。这部著作很快被官员们用于对杀人案和可疑的死亡案的审讯。[57]他的许多观点和阐释，特别是关于尸体检验的理论，都建立在迷信的基础之上，但其他的观点还是颇有建树的。他把尸体解剖的技艺传授给他的同事，并描述了对硫化物中毒进行测试的情况，提醒人们要注意砷中毒；他对一氧化碳中毒的症状已经有所了解；他还建议手脚遭毒蛇咬时要把受伤的肢体绑扎起来，以阻止蛇毒通过血液扩散到全身。

宋代最重要的一本记录了科学现象的著作是《梦溪笔谈》，1086年至1093年间由沈括完成。他对知识的追求引发了一场以儒学为基础的宋代启蒙运动，这场运动促使人们去了解包含在万物和宇宙整体中的理。这些有较高科技成就、技术专业颇为娴熟的朝廷官员和技术人员都属于一个拥有共同兴趣——爱好科技——的职业官僚群体，尽管在当时体制性的科学团体并不存在。沈括记载的最有名的科学成就是11世纪40年代毕昇发明的活字印刷术［它领先于德国的古腾堡（Gutenberg）同样的发明400年］，以及对地图绘制技术的记载和对化石遗迹的解释。在书中的其他条目里，沈括记述了月亮的盈亏方式，并得出了可以从中看出太阳和月亮的形状是球状的结论。他写道：“月本无光，犹银丸，日耀之乃光耳。光之初生，日在其旁，故光侧而所见如钩。”

沈括乐于记录奇异之事，其著作中的条目并不都具有极高的价值，很多时候记载事件的目的也不尽相同。如席文所看到的，沈括的记载包含“繁冗的说教、宫廷逸事和转瞬即逝的奇异事物”[58]，对自然现象的解释是建立在当时的五行学说的宇宙理论基础上的。五行是指金、木、水、火、土。当风吹干了盐池的水，继而盐分结晶时，沈括并没有把这个过程看作蒸发率不断增大的过程，而是解释为五行相生之理，也就是火（这里是风）生土（盐）。

当时人们已经在使用滴漏了。人们也了解到天空中有1350颗星星的位置与太阳在一年12个月中的位置具有相应的关系。976年，司天监的一位学生

张思训建造了一座水力驱动的浑象，放置在京城开封一座精心修造的10米高的三层塔中。但直到科学家苏颂（1020—1101）在吏部任职的时候，才把先前的浑天仪进一步完善。这个环形钟的设计思想有三重：天文演示、天文观测和计时。[59]这个钟表装置的机械结构把计时装置和用于观测星辰位置的浑仪连接在一起，它还与判定精确时间的天球连接了起来，并使该装置和包括太阳、月球和五大行星等天体产生了关联，其目的是用于确定历法。这就使时间和空间的关系处于和谐之中；于是，这个装置被称为“天球仪”。

这个前所未有的、花费巨大的工程的建造动机可以追溯到1077年，当年苏颂作为使节被派往辽国向其皇帝祝寿。苏颂发现宋朝的日历比辽朝提早了一天。他于是向宋神宗报告了他的发现。皇帝对司天台的所有官员进行了惩处。1086年，显然是出于政治上的考虑，哲宗命令苏颂建造一座在精确度上超越先前各种仪器的环形钟。1088年，一座小型的木质钟的模型完成了测试。1090年，一座同样结构的带有各种复杂功能、用铜铸的球体浑仪被装置在开封皇宫（图13）。[60]在其1094年完成的《新仪象法要》中，苏颂阐释了他这个发明装置的工作原理。

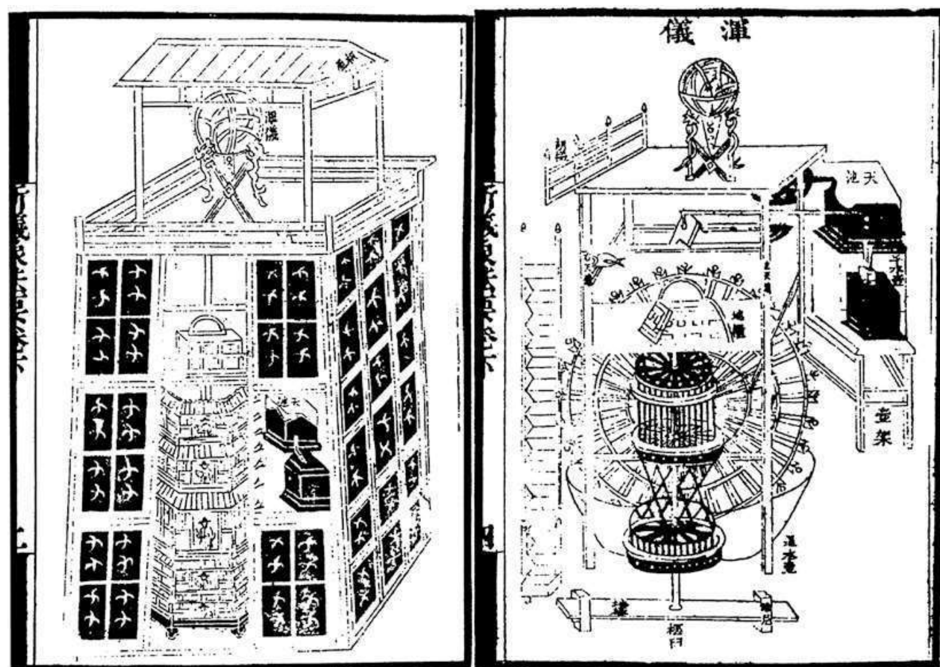


图**13** 建于开封皇宫内的水运仪象台（北宋，**1094**年。苏颂）

木塔有12米高，上层平台设有浑仪一座。如果天气许可，天文学家可以在上面观测天象。浑仪和上层的旋转式天球很巧妙地与钟表装置的驱动机械契合在一起，因此天文学家不管天气如何都可以计算出天体的位置。在这个装置小房的下面是个五层的塔形报时装置结构，窗口上有许多木质的支架，撑起一块写明时刻的木简，这个装置能够按整点、按时刻或按其他时间间隔，日夜不停地显示时间。报时不仅可以用文字显示，而且也可以用打钟、敲锣和击鼓的方式。整个机械装置通过齿轮和水轮接合，水轮上配有许多小铲子，从水箱流出来的稳定的水流推动着小铲子。水轮的直径有3米多长。在李约瑟看来，有一个和钟表摆轮有同样功能的特殊装置被用于调节水轮的运动。这个机械把时间切割成一系列准确的“滴答”声。

这座巨大的水钟建成后不久，朝中保守派和改革派的政治争论也对科学与技术产生了影响。1094年，一些政客出于意识形态的理由要求拆掉天文水钟。曾经不赞成赵佶继承皇位的宰相章惇（1035—1105）虽然使水钟避免了被拆的灾难，但是约30年后，获胜的女真人还是把所有的天文装置运到了他们的京城。只有15吨重的浑仪完好无损地保留在了原地。1195年的一场暴风雨中，球体被闪电击中。后来浑仪被修复后安放在一个观测用的塔中，即是蒙古人把金人从北京驱赶出来后发现它的地方。[61]

苏颂还发明了一种缓慢旋转的假天仪，用于训练天象观测者确定天体的位置和运动。这台“浑天象”建于1092年，许多天文学家和历法专家都聚集在那里观看它的运转。由于它的球形结构围绕轴心而建，因此也常常被称为第一座天象馆。这个轴心与垂直方向形成23.5度的角，与地球的中轴相一致。[62]大约600年后，欧洲的第一座天象馆才由德国人为俄罗斯的彼得大帝（Peter the Great）建成。

对自然现象的观察与描述上的进步，特别是在天文学、时间测量、制图学、地球科学、医学和动植物研究上的进步，与如何把看得到的现实世界用图来说明的新观念密切相关——如何把风景、人和其他生物及物体用图表现出来。对自然世界的研究，对内在和外在世界关系的理解，以及对现实世界的描绘使人们对万物间的相互依赖关系有了前所未有的了解，并对天地间人的作用有了新的理解。士大夫们在艺术和审美领域及科学领域的活动为这些领域后来的发展奠定了基础，同时也使这种观点得到了支持：宋代精英们在世俗化的过程中起到了催化剂的作用，而这种世俗化过程是与道学日益增长的影响相一致的。

第9章
京城的转变

在很久之前的公元前1000年末，中国的城市就已经达到了相当高的标准，用这些标准衡量，可以很明确地把城市和定居点区分开来。人们占据有限的空间，自己组织起来成为非农的群体，他们使用文字，创作艺术作品，买卖商品，手工艺日渐专门化，他们运用理性和原始的科学思想去解决问题，建立社会统治结构，修建公共建筑。

从古代直到20世纪，城墙构成了每个中国城市的骨架。“不存在一个没有城墙的城市”[1]，城墙不仅给城市提供了防卫的边界，而且也把城市分为普通区域和用作特定用途的专属地区。中国人用同样一个词“城”来称呼城市和城墙。有城墙的城市最初是在进行祖先崇拜和祭祀地神的地方发展起来的。其中一些逐渐发展成政治中心并最终成为京城。中国人认为天是圆的地是方的，因此只有以一块方形的地理布局来做京城才能创造一种与上天和自然和谐相处的都市生活。[2]

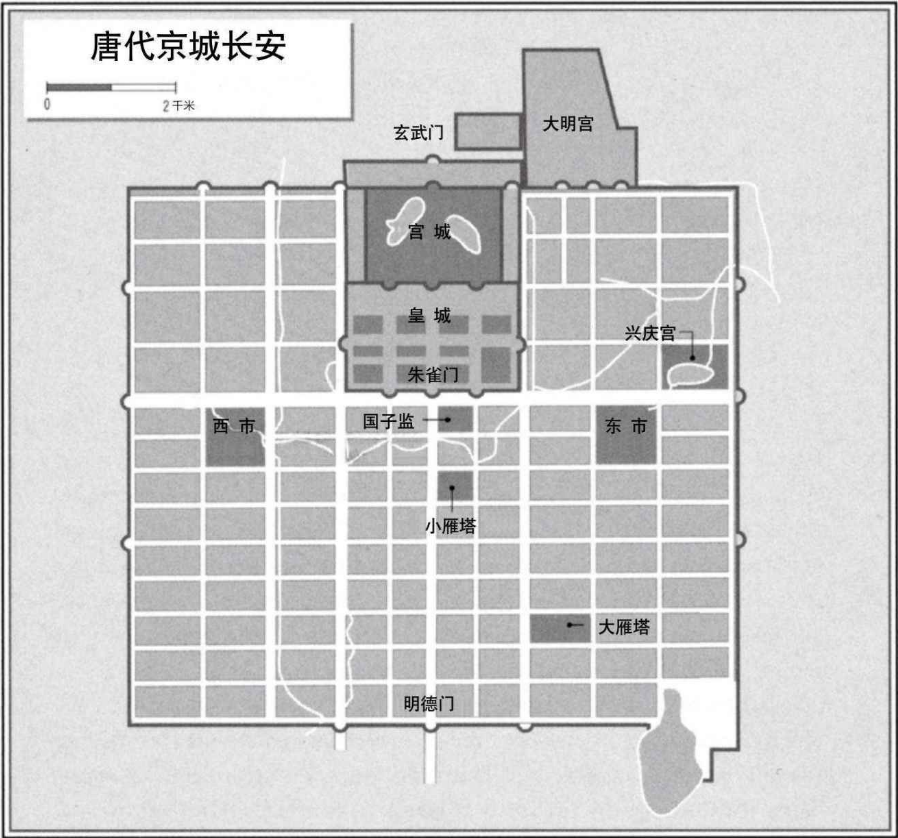
长安，天子之都

在整个帝制历史上，辉煌的唐代京城长安（今西安）总是被视为中国京城的杰出典范。唐朝皇帝把地处渭水河谷的这座城市定为首都，在隋朝时，此处被称为大兴，唐朝恢复其古称——长安，而后者这个名字，已沿用了近千年了。这个几乎完全呈方形布局的城市是巨大的，南北长8.6公里，东西长9.7公里（地图2）。京城的规划依据古代的宇宙论思想：作为皇权的所在，京城必须体现天地和谐以及天子的绝对权威。城市建筑的条理严格和规整是帝国法律和公共秩序无所不在的一个具体化表现。

京城的城墙是按罗盘网格排列的，每一侧城墙有三个城门允许进出，有九条南北纵向的大街，十二条东西横向的大街。在中国的数字范畴里，数字“三”指的是大自然的三种力量：天、地和人；而数字“九”代表了传说中的帝王大禹的九州；数字“十二”相应地指代一年的十二个月。其他的街道与前面的纵向、横向的主大街平行，这些街道构成了110个区分严密的方形或矩形的围墙网格系统。这种有规律的城市空间被通往各管辖区（许多都带有塔）的门和主要寺庙的宝塔隔开。有两个市场满足当地人口的需求，分别位于城市的东部和西部。

长安被认为是天下的中心，而皇帝是天地之间的中介。紧靠皇帝住处而居

的是贵族，他们居住在靠近皇城附近有两层或三层的宫殿中，紧邻他们的是拥有受人尊敬的家族谱系的家族。相邻而居的是社会等级的第二级——富裕的商人和受过良好教育的人们，包括佛教寺庙和其他宗教机构的重要成员。平民的房屋数以万计，但他们都不被看作城市景观的组成部分。严格的阶级界限——贵族不与官员比邻而居，官员也不与平民一起生活——从城内各管辖区（城坊）的方位和大小中可以看得出来。



地图2

根据9世纪60—80年代访问过长安城的阿拉伯旅行者伊本·瓦哈布（Ebn Wahab）的记载："皇帝、其主要大臣、军人、最高法官、宦官和所有归属皇宫的人居住在城市右手朝东的那边，百姓们没法和他们交往。"[3]而东边的城坊宽阔得可以打马球，练射箭。这些地方都靠近帝国的心脏——大明宫和皇城，拥有特权的人才能进入。

每个城坊都建有黄土墙，宽可达数米。在其前面是街道两边宽阔的排水沟渠。这些夯土墙高3米，基座宽2米到3米。每个城坊和交叉路口都有人守卫，城坊不仅相互隔绝，而且其功能不一，城坊间的社会交往被限定在官府规定的时间里。

城坊的首领，也称为里的首领，控制100户人家。他负责维持治安，了解辖区内的税赋缴纳，以及其"坊里"成员们履行劳役的情况。京城大多数城坊的都市生活——特别是远离市场的地方——类似于乡村生活。在首领的命令下，看门人在黎明和黄昏时打开和关闭城坊的门。"日暮，鼓八百声而门闭；乙夜，街使以骑卒循行嚣襜，武官暗探；五更二点，鼓自内发，诸街鼓承振，坊市门皆启，鼓三千挝，辨色而止。"[4]

平民居住在城坊内，他们的房屋低矮而简陋，一般都没有什么装饰。禁奢令规定了官员住宅的大小和样式。我们从831年的一份官府报告中得知，高官们可以在他们所在的城坊修建一个私人专用的门，这样他们可以直接进入城中的主干道。[5]贵族也享有同样的特权。他们的大宅子面积约占一个城坊的八分之一。而寺院，则是一座寺院掌管了整个城坊。城中大多数地方都有足够的空地可以用来种粮食，每块地收获的粮食能满足一户人家的需求。

唐代京城的坊市制度的设计是用来严格控制居民的活动的，城坊远离喧嚣的市场和宽敞的寺庙。人们被隔绝开来，只能与自己同一圈子的人一起生活。在城市生活了几百年的家庭已经习惯了这种受监督、受约束及实行宵禁的生活。他们也很喜欢这种坊市制度提供的能高度防止火灾蔓延和确保个人安全的状态。

购物和贸易活动集中在长安城的西市和更为时髦的东市。西市是所谓"丝绸之路"的起点和终点，东市能满足富人们的各种口味。9世纪时的西市是商人们的交易中心。狭窄的街巷里有数千家货摊和商铺，商人们所供应的同一类型的商品——丝绸、漆器、篮纹陶器、陶瓷制品、香水、酒或奴隶——都集中在一个小的区域中。市场中还有数不清的餐馆、小食摊、酒肆、客栈、妓院、牛市、马厩、肉店、鱼贩摊子及艺术品和工艺品店铺。

东市、西市白天是闹市，人们从城市的各个住处赶来——男人、女人，中国人、外国人——聚集在这些狭窄的空间里交换信息。五品以上的官员是不准进入市场和平民混杂在一起的。[6]两市于中午时分通过击鼓200下宣布开市，黄昏闭市的信号是击鼓300下。大多数在市场干活的人们就居住在其店铺、货摊的里面、后面或附近，居住条件是难以想象地拥挤。

靠近西市有个特别的地方，就在皇城的西南角，被称为"独柳树"，这是处决犯人的地方，受处决的也包括犯罪的官员。犯人在此被斩首或腰斩，头

颅被展示于此。另外一个处决犯人的场所叫作“狗脊岭”，位于东市的西北角。公开处决犯人被认为具有教育意义。京城的官员都要参加公开处决仪式，而平民百姓则被这种可怕的场景所吸引而前来观看。

9世纪时京城城坊的情况有所改变，有些城坊情况更加恶化。禁奢令不大被人遵守，官府的衙役也难以严格地执行这个法令。人们也不大理会宵禁的时间长短，交易已经越出了市场范围，进入了居民居住区，而那里的商业活动日夜进行。未经批准的市场越来越多，数量也越来越大。817年时，皇城附近开设了一家新的大型市场。[7]一些人还在城坊的墙边非法开洞或修门，而另一些人则在主干道边修起了固定的建筑物，如店铺或货摊。840年时，夜市是被明令禁止的，但实际上禁令根本没有得到施行。在宗教场所进行通宵的歌舞表演的情形已经不算少见了。

由于唐朝皇帝失去了对帝国的政治控制权，他们也见证了之前被严格控制的京城正在不可阻挡地慢慢走向衰落。长安城已经成为东亚城市发展的典范，特别是对日本京都和奈良这两座新城的影响是十分巨大的。长安是中世纪世界上最大的城市，人口超过100万。904年，当军阀朱温下令将长安所有建筑推倒，并将建筑材料运到洛阳时，这座矗立了1000年的城市终于迎来了它的大限。长安再也无法恢复其业已消失的贵族精英的荣光了，从此再也没能成为中国王朝的首都。

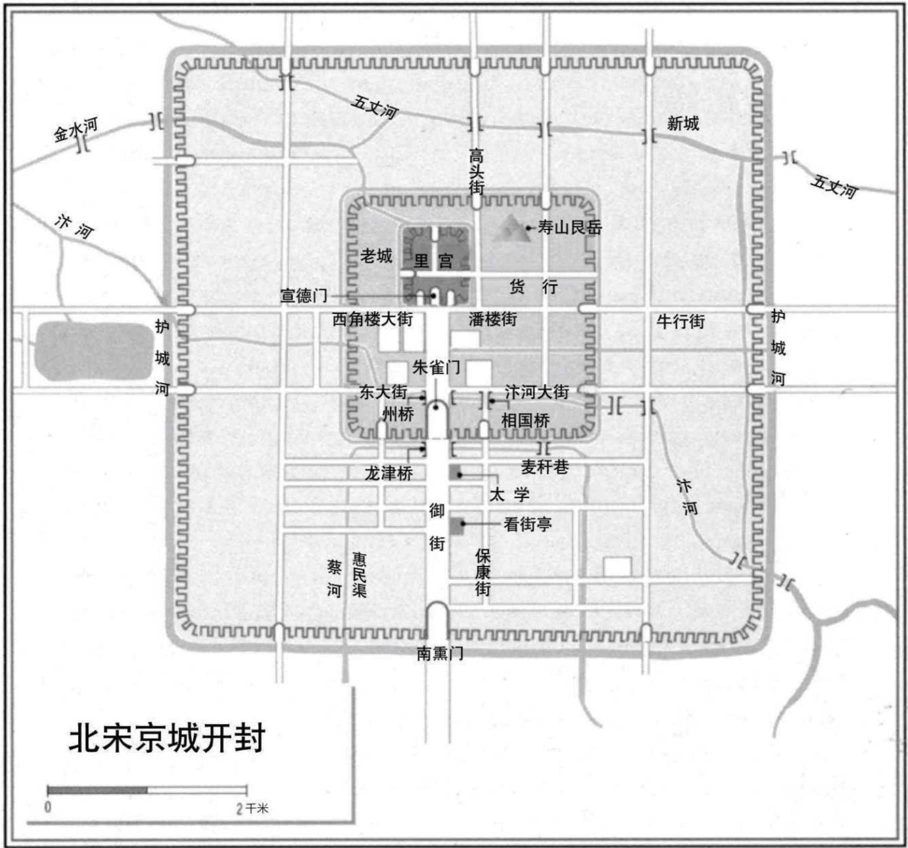
开封，都市典范的变化

当五代的皇帝们掌控了华北那些在唐代曾经辉煌如今却已满目疮痍的城市时，他们把这些地方当作巩固其政治、军事权力的要塞。开封位于黄河边上，曾作为五代时四个朝代的京城，后梁、后晋、后汉与后周都定都于此（当时称“东都”或“东京”，北宋时称“汴梁”），只有后唐（923—937）定都在洛阳。为了给都市地区注入新的生活元素，这些统治者鼓励私人创业和投资，以吸引人们到他们占据的城市定居，重建城市。坊市制度在理论上还是存在着的，厢（这是一个借自军事组织的术语）被引入行政管理中，作为一个城坊之上的行政管理单位。[8]但在实际中，城市内部中的土地占有状态和地产的界限可能是很混乱的。

在城里把房地产当作商品进行买卖的新权利，改变了中国房地产的传统观念。房地产价格的高低依据于地块的用途和商业吸引力。商业回报导致了城市闹市区的出现；在一个特定地方进行贸易和商业活动才叫市场的旧规矩（已经行之有效了1000年）已经失效了。

对开封城墙的修复直到951年都还没有进行。而此时，旧城里的人已越来越多，街道狭窄拥挤，人们忍受着闷热和潮湿。后周世宗说：“千门万

户，靡存安逸之心。”他在955年下令：“将便公私，须广都邑。”[9]根据传说，周世宗命赵匡胤（后来的宋朝建立者）从朱雀门疾驰一直往南骑，直至马精疲力竭为止。这个马停止的地点，离老城有2公里远，就是开封城新的周边的一个确定点。[10]皇帝下令征召10多万人修建27公里长的新城墙。新城墙有21个门，包括9个建在河流和运河上的门（地图3，示意图）。城墙的外墙涂为白色，墙高达12米多。城墙上面还有防卫用的塔。城的四周挖有护城河，被称为“护龙河”，其宽度达30米。11世纪80年代初期，又挖了一条宽度为前一条2倍的护城河。这条河边排列着柳树的护城河宽度达到了78.6米，深4.6米。[11]



地图3

朝廷规划将新城扩建为原来的4倍，朝廷不仅要把新城转变为一个巨大的都市型的防卫城堡，而且新城还要把原先生活、劳作在老城之外的郊区人口纳入新城。在规划设计里，土地如何使用是朝廷及其官僚机构首先要考

虑的问题。但与早期的王朝不一样的是，此后所有的城市定居者，包括官员、商人、贸易者、工匠、手艺人，都能在城里自由定居，在他们买得起的地方建造房屋。[12]

具有讽刺意味的是，从晚唐到五代初期民政管理受到的损坏反而有利于城市规划，规划比之前更加开放。有人居住的街巷和开设有商铺的街道取代了之前有墙的城坊。甚至在新城门之外，越来越商业化的郊区也繁荣起来。[13]因此用郝若贝的话来说，开封“成为一个多功能的都市中心，很可能在19世纪前都没有被世界上其他城市超越”。在这个地方有权势的人、富人、有教养的人、追求时尚的人以及四处谋生的流浪者都混居在一起，成为都市人；在这个地方，金钱、房产和经济上的成功影响了中国人的生活方式；在这个地方，很短的时间内就可以获得或失去财富。如伊懋可（Mark Elvin）所总结的：“这个时候的中国是世界上城市化水平最高的社会。”[14]

开封是之前从未有过的新型都城，它展现了前所未有的都市布局和生活方式。它位于中国的心脏地带，由道路、河流和运河与各地相连接。这使肥沃的南方、东南地区的粮食和其他商品可以很容易地运到京城。但作为京城，开封有几个不利之处，宋太祖和他的臣僚们也都明白这点。首先，之前中国历史上从来没有哪个王朝敢在开阔的华北平原上选择城市定为京城，因为这样会受到黄河洪水的威胁，还易受北方游牧部落的军事攻击，而且难以防御。

其次，京城在布局上缺少对称性，没有适当的南北向的轴线，也没有由城墙来严格确定的边界。开封一直在向外扩展，从老城到新建了城墙的新城，最终越过新城墙到达郊区的乡村。从附近的望牛岗俯视，开封的形状与其说是个正方形，还不如说是像一头“卧牛”。[15]这种形状很难让抱有传统观念的人满意，从宇宙论上来说它显然缺少象征祥瑞的符号。作为对这样一种观念的反击，在968年扩修了外城墙的宋太祖对京城形状的不规则性予以肯定。结果，街道不再是从前的网格状结构。这也表明它与唐代京城长安完全不一样了。

街道布局不规则，门朝大街而开的各种形状的房子被街巷连接起来，这些都不再适合建城坊了。宋初，由于内城城墙倒塌，以及市场规模和体系的不断扩大，开封已经发展成了一只蜂箱，许多人在此从事商业活动。965年，宋太祖把宵禁开始时间推延到凌晨1点，以鼓励工商业发展。[16]宵禁在100年后完全取消，这就意味着许多商铺可以全天24小时营业。这时，都市人都认为日夜繁忙是很正常的事了。小型商业的繁荣导致了新的城市房地产评估业的产生，这可能是中国历史上第一次商业建筑的价格超过私人住宅的价格。[17]

976年至984年之间，整个开封府的居住人口达到了约89万人，而1103年时已经达到了约130万人。[18]如果这些数字是精确的，北宋时期的开封就是直到19世纪为止世界上人口最多的城市。随着人口的增长，建筑物的高度也在增长，餐馆的高楼和寺庙的宝塔成了地标建筑。城墙内的京城约有49平方公里——几乎是1292年中世纪巴黎的13倍，但和唐代长安城的84平方公里相比，其规模比较适中。

宋代的皇城不仅能容纳下所有的官僚机构和官员，而且还包含了整个皇宫（被称为“大内”）。尽管962年皇城的城墙周长增加了3.3公里，其面积也增加了约0.7平方公里，它还是无法和长安的皇城（它的面积是宋代皇城的7倍）的宏大相媲美。[19]唐朝皇帝的宫城是与皇城相隔开的，而宋朝皇帝的住地则被挤压到了老城的西北部。当宋徽宗把皇城规模扩大2倍后，处在拥挤逼仄的条件下的宫廷和政府处境终于有了改善。

9世纪后期的老城和新城东部人口密集。老城东北部厢坊给7.95万居民提供了住房，而新城东部的厢坊则是13.4多万居民的家。[20]每1000平方米有50或更多的人一户挨一户地居住，这还不包括未登记的住户。巴黎在1292年时3.78平方公里的地面上居住着5.92万人（每1000平方米有16人），与之相比，宋代京城的人口密度是巴黎的2到3倍。[21]

在京城每个厢坊的中心聚集了来自各行各业的人，他们在街巷、店铺中的活动使空气中充满了嘈杂声以及各种异样的味道。与我们从著名的长卷《清明上河图》所得到的印象（在画作中男人占据了各个街道的景象）相反，尽管儒家的道德家们试图把女性限制在生养孩子、服侍公婆、照看家庭等事务之中，与上层阶级的男性在其家训和家规中自愿做出的让步相比，大城市中的许多女性的生活还是显得更为丰富多彩和更有自主性。已婚女性已不再是丈夫的财产[22]，理论上女性不参与家庭之外的事务，但实际上她们经营小食摊点、餐馆、客栈和美容店铺，以及专向女士售卖纺织品、衣服、鞋子的店铺。

女性们也管理着其城市家庭的财务，而她们读书的丈夫则集中精力于自我修养、学问、政事和他们自己的职业生涯。女性们进行土地买卖的谈判，监督房屋的修造，对租金的收取和赋税的缴纳，并对其进行记账，此外还需要处理家庭之外的大量的财务和商业事务。懂得如何管钱是很重要的，因为她们的嫁妆通常包括大量的土地，而寡妇也有权全部继承她们丈夫的财产。人们也认可她们作为家庭的账房来负责家庭财产的保值和增值，因此善于持家是女性的美德之一。

13世纪之前，女性们要出门办事时可以不用交通工具就自由穿行在城里，而之后她们就不能随意出门了。即使是苛刻的儒家学者司马光也只是要求离开家宅的女人出门时要用面纱罩住自己的脸。[23]拥有私密性和安静成

了极少数人的特权和奢侈，而平民大众一天大多数时间都花在了喧闹的街巷中。但是，城市对所有人都充满了吸引力，它给人们带来了谋生的希望。餐饮业、娱乐业、生活服务设施和商业活动等繁荣起来，充满活力的男男女女都能挣到大把的钱，经济上获益的希望极大地弥补了城市生活带来的拥挤问题。

京城和东南地区日益繁盛的城市吸引了来自农村的人们，而在开封，价格适中的住房和工作用房屋的短缺不久就扩展到了新老城墙之间的新城。只能在新城墙之外给城内官员提供住房，以及安置从偏远地区涌入京城的乡野之民——手工艺店铺、客栈和各种食品摊和市场也都涌至城外。这些已经习惯了乡村生活的外来者在城外的生活完全没有在城内那样的安全感，但如果在城外有供得起的住房他们也只能在城外生活。《清明上河图》，12世纪末由供职于翰林图画院的张择端所画。从画作中我们可以看到乡村的场景，有用茅草覆盖屋顶的房屋和村舍、长势良好的庄稼以及灌溉水渠，这些都融合进了开封城墙外的郊区中。[24]远处宁静的风景四季不停地演奏着生命的律动，与郊区的喧闹形成了鲜明的对比。靠近城门的繁华郊区熙熙攘攘，到处是仓库、酒馆、商铺和娱乐场所（图14）。

从经济角度看，郊区的生活利大于弊；而从管理的观点来看人口密集的市镇，不论在新城之内还是之外，一切都不是很令人满意。从一开始政府就担心京城可能受到奸商的控制，除了商人和房地产主，那些有野心但曾受到限制的士大夫阶层的成员，都热衷于从事各种行业的买卖。他们开始寻找新的获利机会，冒险在房地产方面进行超常的投资。在挂名的代理人的帮助下，他们以出租房地产、经营客栈和开设商行获利。

这些发生在受教育阶层的人身上的个人行为、伦理认识和商业活动上的变化显然表明传统的等级差别已经有所软化，而新的社会秩序正在形成。977年，宋太祖试图通过发布法令禁止官员通过代理人从事商业活动，希望以此恢复旧有的秩序[25]，但效果甚微。原因是宫廷本身就是京城最大的地主，它也深深地涉入到房产交易和出租行业中，这一点我们从楼店务的存在便能很清楚地明白——它负责政府在房产方面的投资。租金每天一付，以免债务累积，而政府又经常把这笔收入胡乱花掉。例如，989年，每天花在皇宫女性身上的化妆品开销就达到10万钱。[26]

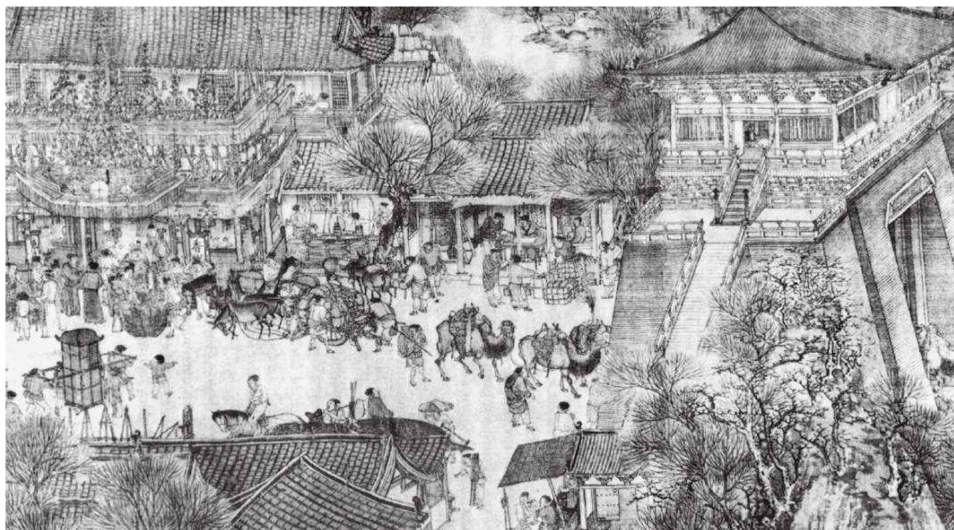


图**14** 城门、街道生活和上等的酒馆（**11**世纪晚期。选自《清明上河图》，张择端。北京故宫博物院藏）

宋太宗于995年下令他的参知政事张洎（934—997），以更加理性、和谐的方式对新城老城的80个零乱城坊进行改名，以此严厉措施来重建朝廷的行政管理理念。[27]以老城南北向的御街为界，开封被分成了两个大都市中心区：东边的称为开封；西边的名为浚仪（1008年之后改为祥符）。显然，这个都市结构已经不再适应朝廷控制城市的需要了，特别是在保障赋税征收、保持公共秩序、确保防火安全等方面。张洎决定把整个京城分为8个厢、121个城坊。[28]老城有4个规模不一的厢，城坊数量46个。新城也被分为4个厢，但有75个城坊。这种对京城正式而严格的划分在行政管理上，至少在理论上，比起之前的混乱要好得多。

但是人口增长的速度很快，因而进行有效的赋税征收也变得更加复杂了，特别是在新城墙之外的外城范围扩展之后。1009年1月，宋真宗将这一行政架构扩展至外城的8个厢。1021年又增加了一个厢，成为9厢14坊。[29]理论上，新的行政区应该简化治安管理，改善社会秩序和安全，但实际上行政体系已经不能与没有内城城墙的城市发展相适应了。唐代城坊的墙很长，它把贵族和平民隔离开来。现在这些城坊墙已经被狭窄的巷道、运河、沟渠、桥梁、小房子、宅邸和高耸的门坊所取代。街道现在被城市各个阶层的居民所共享；城坊的墙已被拆除，它由几个靠近街道、河渠、桥梁和门坊的街区，一座佛寺或庙宇，或沿着街道相邻而集中的街区所组成。因此城坊的布局、分布难以做到规则、整齐。1021年进行了一项行政改革，由各坊官员共172人联合起来［每个坊一到两位官员（不包括外城）］组成一个机构，负责维持法律和秩序。[30]

在开封城东部的新城坊中，地处汴河边，是当时赫赫有名的清明坊，号称天下第一坊。开挖过的汴河把京城和淮河及南方的大运河连接起来，并沟通了北方的黄河，这是开封最重要的水路。汴河通过东南的两个水门流入新城，然后穿过老城，这可能是穿过老城的唯一的宽阔河道。之后汴河分成两道通过外城西边的两个水门离开京城。到达这条水路的旅行者要在郊区上岸，然后再雇一条小船进入城中心。白天他要通过水门进城，而晚上水门铁闸关闭，他得从运河岸边邻近的城门进城。

汴河是京城的生命线，它构成了一个循环系统，通过数以万计的大驳船和小船使大量的商品运进城里，同时也把城里数量巨大的垃圾和废弃物运出城外（图15）。由于水位因季节不同而变化，大多数的货物只能储存在仓库里或将货物转由小型的平底船运进城里。为了保持河流的通航，需要对河道定期进行疏浚，疏浚的深度约为2米。1079年，汴河与洛河相连（而不是汇入危险的黄河），使汴河的通航能力得到了很大的提高。[31]

御街，也称天街，是新城和老城南北方向的中轴线。它把外城的南薰门和内城的朱雀门连接起来，街长4公里。中间一段专供皇帝使用的街道经常被用来演习马队和士兵的阵容，皇帝坐着观看这些五彩斑斓的壮观游行场景。御街两旁分布着各式店铺、官员的府第和密集的平民居住区。士兵们相隔450米驻扎在御街上，日夜在周围巡逻。[32]

御街的东边是熟药惠民南局、国子监、太学。附近的惠民渠是一条穿过新城中南部厢坊的河流弯道，较为宽阔。龙津桥位于朱雀门之南，是河上的13座桥之一。跨过龙津桥，通过朱雀门就可以进入老城——朱雀门色彩斑斓，气势恢弘，有150米宽，在该门的城墙上面还有一座城楼——行人会发现这里是御街最为繁华的地方。许多食肆和餐馆都开到了州桥附近。州桥也称天河桥，是一座石质的标志性桥梁。它有17米长，30米宽，横跨在横贯城东西的15米宽的汴河上。州桥和其东边的采取类似建造方式的相国桥的桥身结构相当低，仅能容平底船通过。京城最有名的佛寺相国寺就在相国桥附近。

在御街北行几百米，旅行者会经过几座官府建筑物，包括东边的太常寺和教坊，以及西边专为接待外宾的都亭驿。跨过旁边的一条街就通向鸿胪寺，它在西边稍远，靠近朝廷祭祀天地的祭台。不久行人就可以到达宣德门前的大广场。宣德门是大内南边的主要入口。城楼上的有5扇门，涂着朱红色漆，装饰着金色大门钉。[33]

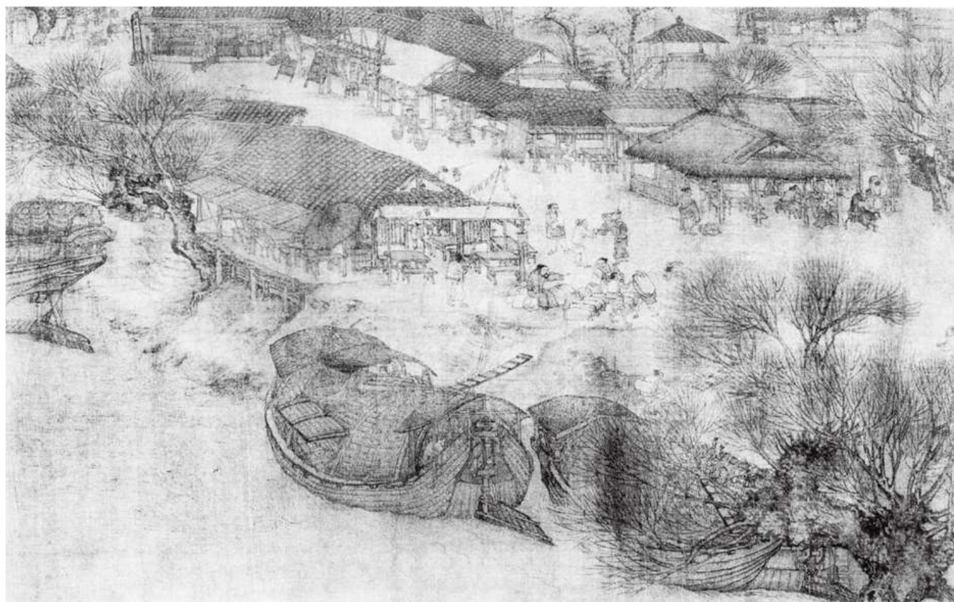


图15 宋代开封郊外汴河上庞大而笨重的运输驳船（11世纪后期。《清明上河图》局部，张择端。北京故宫博物院藏）

在宋代第三位皇帝宋真宗时期，宣德门装饰着300米漂亮釉砖。城楼上的门厅装饰豪华壮观，每年新年之时皇帝会登临于此，可以远眺城外。这时会用盖有玉玺的大幅的黄色丝绸披挂在城门上，早晨时分，皇帝穿着绛纱亲临此处做公开的、仪式性的露面。伴随着音乐响起，他沿台阶登上城门，于几案之后就座，两旁随从陪坐。勋贵大臣伺坐于两旁挂帘的包厢中，而平民百姓站在城楼下的城门前，观看着这个盛大场景。当门楼上的红色丝灯升到空中，人们就知道皇帝要回宫了。不久传来一阵阵噼啪的鞭子声，所有的灯同时熄灭。[34]

城里有适合各种客人口味的餐馆。州桥的西南是著名的张家油饼铺。往西一点是清风楼酒店，夏天客人喜欢聚集于此放松、乘凉。有72家上等的酒店，因其装饰奢华而吸引了许多客人，招待客人的店堂都有好几层楼。[35]有些酒店拥有的单独包厢甚至多达110间，客人可以在此饮宴或召妓几个时辰甚至几天。靠近麦梨巷的太学往北，有一家被称为“台上”的酒店，边上还有几家妓院，是有钱的读书人爱去的场所。那些较小的不是很时尚的酒馆店门外都张挂着写有“酒”字的彩幡，或门口挂着扫帚，以招引客人。有些地方在客人入店餐饮前还提供客人一碗水和一条毛巾给他们擦汗。

杀猪巷上新桥的南边是每日杀猪数千头的屠宰场。很奇妙的是，屠宰场的

附近就有好几家妓院。许多购物的地方都有不少专售衣服、装饰品、珠宝、漆器、金银器、香药的作坊和店铺。[36]在其他街道上可以买到纺织作坊的产品，也能享受到医疗服务。有68个市场可以雇用、购买女仆、女奴。多数作坊、店铺聘用了各类工匠和伙计。许多地方夜晚照常做生意，像州桥以南地方的夜市因其猪肉、野味、禽肉及其他美味佳肴而闻名。[37] 11世纪著名的诗人苏轼对龙津桥夜市的灿烂灯火印象深刻。

京城长年无休。娱乐场所被称作“瓦子”，它包括戏院、酒馆、餐厅和妓院，其服务范围广，价格高低不一。在城中最繁华地区的一个十字路口，有一家市场土市子，以售卖各种不同类型的竹竿而出名。在其东边的路口，有多家茶坊。而“鬼市”则是点灯交易衣服、图画、花环、领抹等货品的场所，直至拂晓，市场中的人们才会逐渐散去。著名的餐馆中山正店就在鬼市附近。

孟元老描述了宋代京城的娱乐：

> 东去则徐家瓠羹店。街南桑家瓦子，近北则中瓦，次里瓦。其中大小勾栏五十余座。内中瓦子、莲花棚、牡丹棚、里瓦子、夜叉棚、象棚最大，可容数千人。[38]

在这些瓦子里，经常只有男人光顾；粉黛的欢笑，欣赏文雅的演唱，浪漫以及性服务，在此都可以买到。草药贩子、卜卦算命者、旧衣贩、小吃和饮料贩子、裁纸贩子以及各种卖唱的都利用顾客的悠闲从容来赚钱谋生。“终日居此，不觉抵暮。”[39]

开封城那无尽的和平岁月——其间充斥着活力与繁荣、福利与贸易、奢华与时尚、娱乐与颓废，延续了166年。1127年1月9日，女真军队入侵了这座城市之后，开封马上失去了它的魅力，这个在整个帝国的文化与商业发展上起到带头作用的城市中心，几乎很快就只存在于人们的日记和其他文学史料中了。女真人占领开封后，他们习惯居住于帐篷中，并不需要城市，也不理解其功能。这个从前的东京成了政治上和文化上的一潭死水。尽管12世纪时金朝治下的汉人人口有所恢复，但这个城市再也没能恢复其往日的繁荣。

与汉人的京城不一样的是，契丹帝国（之后被女真取代）的京城制度是为其季节性的居留而服务的。下面的话指出了游牧的契丹和农耕的汉人之间的差异：“长城以南，多雨多暑，其人耕稼以食，桑麻以衣，宫室以居，城郭以治。大漠之间，多寒多风，畜牧畋渔以食，皮毛以衣，转徙随时，车马为家。”[40]

918年至1044年间，契丹人设立了5个京城。在政治上最重要的是918年设立的上京，由汉人康默记和韩延徽在辽国的建立者阿保机的指令下主持修建。这座京城的布局遵循着中国人的京城必有城墙的观念，但东西向的城墙被巴彦河分为两部分，河的北边居住着契丹人，河的南边较小，是汉人和其他非契丹民族的居所。少数民族的统治者和汉人臣民分离开来。这种把城市进行分割的做法，一直被蛮夷王朝所效法直至1912年清朝覆灭。5个京城都拥有位于城北的皇城及大量的行政和宗教建筑，但契丹人自己还是住在帐篷里。辽国的京城和金朝的京城一样，都没法和宋代的城市相比，他们都只是适应游牧社会管理需求的城市复制品。[41]

杭州

在生活于华北平原的汉人看来，东南部浙江的临安（杭州）是坐落在“帝国被人遗忘的角落”，这不是一个重要地域，立足在那的王朝无法参与到中原之“气”流中。[42] 893年，官府征召了20多万人对杭州城进行了扩张，并加固了城墙，使其长度达到35公里。10世纪时是吴越国的短暂统治时期，杭州第一次成为京城（地图4）。

1127年，开封陷落于女真人之手后，宋高宗在1129年决定把临安作为“行在”。那些随着宋廷南迁的正统学者认为，把杭州当作京城是不可接受的。这不仅是因为杭州的街道狭窄、拥挤和吵闹，城中满是商贩和工匠，更重要的是，其城市规划根本无法和中国传统的长方形或正方形的都城布局相比。杭州在地理条件上是适合的，因为在战乱时期，杭州在战略上拥有天然的江、湖、水田及山川等屏障确保其安全，女真入侵者很难攻到城下。尽管遭到士大夫的反对，宋高宗还是在1138年宣布改杭州为“临安”。这个名称反映了宋朝希望有一天能收复华北失地，重返开封京城。在形式上，杭州直至1277年12月11日（距1279年3月19日彻底灭亡还有15个月）仍然是南宋帝国的首都。



地图4

1085年，杭州入籍的户数为20余万户，至少有100万人。一位见证者观察到："临安城郭广阔，户口繁夥，民居屋宇高森，接栋连檐，寸尺无空。"[43]由于居住条件很狭窄，两层式的楼房成为标准建筑。杭州的这种建筑样式明显不同于中国其他城市，那些城市的天际线一般都比较低。

主要街道和中心城区如此拥挤，商业活动又如此繁忙，以至于城中几乎没有空余的地方可以修建皇宫、官府衙署或数以千计的官员宅第。皇帝搬到了凤凰山下北边几幢位置很适中的房子里。其后，皇城以及有限的几座官府建筑也搬到了这里。皇宫的宫殿就在树木茂盛的山脚下修建起来了。

皇帝居住在城南其实是很不明智的。当皇帝要接见群臣或履行皇帝职责时，礼仪规则要求他必须面朝南方，而在杭州那就意味着他实际上是背对着城市。宋人试图对这个不大便利的城市规划进行掩饰，他们所画的杭州

地图中，把整个城市用街道、河流和城坊弄成矩形形状，并很荒唐地把皇宫画成方形，与南边城墙平行（实际上该城墙曲曲折折）。[44]其用意是暗示京城的布局在几何图形上是完美的，尽管在实际上远非如此。

御街是京城的中轴，把北边城墙的余杭门与皇城的主门和宁门连接起来。但和开封的御街不一样的是，杭州城在南北方向上不是很直。城市被御街分为东西两部分，东部是西部的两倍。御街延伸到城墙西北角与运河码头交会，这里的商业十分繁盛。城市地图的绘制其实是一种虚构，目的是给后人造成这样一种印象：南宋时期存在着一个理想化的京城。[45]

“Quinsai（杭州）……是世界上最大的城市，”马可·波罗认为，“在这里有许多娱乐活动，以至于人在这里会觉得自己到了天堂。”[46]他对杭州的赞美证实了中国人常说的“上有天堂，下有苏杭”。杭州城市生活充满了生命力，因此被誉为“世界之舟”（the naval of the world），吴自牧在1241年至1275年间进行了热情的描述：“户口蕃盛，商贾买卖者十倍于昔，往来辐辏，非他郡比也”，“大抵杭城是行都之处，万物所聚，诸行百市，自和宁门杈子外至观桥下，无一家不买卖者”。[47]

中国历史上，商人被视为不可或缺但又名声不佳的人，他们的家庭还不得不忍受种种社会的约束。孔子曾经说：“君子喻于义，小人喻于利。”1044年，欧阳修主张人与人之间的友谊性质是依据于人的阶级差异来确定的。他在《朋党论》中宣称：“大凡君子与君子，以同道为朋；小人与小人，以同利为朋。”[48]根据这个观点，一个不义之人，按市场实践行事，追求利益和财富，这种人在人与人之间的社会关系上必然是虚伪、不诚实、不忠的。

如果按这种理论，宋代社会中商人的地位几乎不比从前的朝代好。但实际上商人们积极地参与到开封特别是杭州的城市与文化生活的构建中。通过与士大夫家庭联姻，他们的家庭地位得到了提高，甚至一些有影响的商人在某些方面还被士大夫所羡慕。1187年陆游写了一首诗，讲述杭州商人地位的上升以及城市士大夫的失落心情。此处引用几句：

倡楼呼卢掷百万，旗亭买酒价十千。

公卿姓氏不曾问，安知孰秉中书权。

……

自看赋命如纸薄，始知估客人间乐。[49]

南方京城的每个早晨，当和尚们打钟、敲木鱼宣告新的一天开始，并公告当天的天气时，所有官民都准备出门，开始一天的劳作。为了帮助早起者开始一天的生活，路边的商贩会供应一种汤剂或药丸。根据他们的说法，它们可以提气或降气，这得根据饮用者个人身心平衡的需要而选择服用。官员们的生活关注的重心是其仕途的升迁，而平民百姓则希望尽可能多地赚钱。

官民们都得解决基本的问题，即今天吃什么，在哪里吃？在杭州的一些有名的地方可以提供精美的饮食：杂货场前甘豆汤、戈家蜜枣儿、官巷口光家羹、钱塘门外宋五嫂鱼羹、职家羊饭、张家元子、猫儿桥魏大刀熟肉、五间楼前周五郎蜜煎等。[50]晚饭时分，白天的市场已经关门了，而那些不知疲倦又尚未知足的人们，又聚集在一起，前往供应各种特别食物的夜市，开始了他们喧闹的夜生活。

市场逐渐扩展到了整个京城，特别是在御街的两旁。商贸的繁荣几乎是不受限制的。直到北宋末年，杭州只是大运河的一个终点，但在南宋它成了运河南端的起点。通过这条水路，周边广阔的内地农产品和其他商品被运到了杭州。各地的造船工场给运河提供了船只，使运河成为高效的船运系统。城市北部的运河沿岸分布着许多巨大的仓库，存储着建筑材料、木材、柴火、木炭、煤、纺织品、铁以及大量的各类食品，包括稻米、猪肉、海鲜、家禽、腌制的鱼肉、蔬菜、水果、糖和酒。[51]宋朝的户部对商业活动非常关注，因为他们的收入来自赋税，特别是对垄断性的商品如盐、酒和茶征收的高额税金。

杭州城的作坊、市场和家庭企业的发展是其他地方无法比拟的。“遇坊巷桥门及隐僻去处，俱有铺席买卖。盖人家每日不可阙者，柴米油盐酱醋茶。或稍丰厚者，下饭羹汤，尤不可无。虽贫下之人，亦不可免。”[52]但除了这些日用必需品外，还有专门性的陶瓷窑炉、漆器作坊、制革工场、织席铺和蜡烛作坊服务于奢侈客户，他们已经习惯于在生活各方面使用豪华用品。对书籍的巨大需求以及出版行业的快速发展需要有高质量的纸张和墨。

行会在杭州城也兴盛起来。宋代的行会制度起源于唐代，那时售卖或生产同一类产品的商人和工匠在本行业一个特定的地方聚集起来。行会的首领通过确定价格和在国家与行会之间充当中间人，来维护本行业的职业利益和经济利益。[53]行会的名称与官府对特定产品的课税类别相对应。在这个南方京城，泥路上有青果团（行会），后市街有柑子团，浑水闸有鲞团。甚至占卜者、普通的劳工和拾荒者都有归属的行会。还有专为干鱼贩、鲜鱼贩、蟹贩、猪贩、鸡鹅贩、蔬菜零售者、荸荠贩和酒商而设的行会。有些行会只是因为有生产和销售奢侈品如梳子、珠宝、精制衣服和帽子等行当而存在。售卖七宝——金、银、翡翠、水晶、红宝石、琥珀（或

珊瑚或钻石）和玛瑙——的商人联合起来组成所谓的古董行。专门用线穿珍珠的自称为散儿行，而做靴鞋者名双线行。

和欧洲12世纪工匠艺人为了组成行会而联合起来相反，中国的匠人经常被更为专门化的作坊征召而去服劳役。这些作坊征召的工匠包括做象牙梳的、裁缝、做带子的、金匠和银匠、玉器打磨匠、装裱匠、做油纸和丧葬用纸制品的、绳匠、木匠、砖瓦匠、凿石匠、竹艺师、油坊主、打铁钉和铁链的铁匠、桶匠、织垫席和篮子的、做肥皂的以及其他更多的工匠。[54]

这些家族经营的商铺、作坊和餐馆——为整个帝国出售产品和服务——构成了杭州商业生活的主干。[55]在靠近市坊西边的地方有陈家和张家的金银铺，从事金银信用业务；而刘家、吕家和陈家的店铺则售卖各种颜色的丝织品；平津桥附近的店铺多卖麻、苎麻和棉制衣服。市西坊的北边牛家出售各种颜色的丝织品，清和坊的顾家也经营同样的商品。要买时尚衣裳，女性们会去宣家，而最好的男式衣服店铺则是徐家和翟家的店。

在市南坊，沈家专门裁制供无品级的平民穿着的麻、苎麻和棉质的衣服，附近的钮家卖腰带。保佑坊前孔家头巾铺、沙皮巷孔八郎头巾铺都卖头巾。李家丝鞋铺专卖上好鞋子，彭家专卖油靴。中瓦子前徐茂之家扇子铺。喜欢时尚的顾客会往周家选购折扇；至于要买画团扇，陈家的店铺是个更好的选择。

还有许多家庭经营的店铺售卖珍珠、项链、花型的珠宝以及漂亮的翠鸟羽毛。太庙前的陈妈妈泥面具风药铺的面具可以防风护肤，而张古老专于卖胭脂和其他化妆品。官巷内飞家牙梳铺专卖象牙梳子。染红王家胭脂铺几乎人人皆知。顾四在候潮门专卖笛子，大瓦子的邱家专供筚篥。舒家、徐家的纸扎铺售卖供丧葬用的纸扎用品，童家柏烛铺专门用乌柏为原料制作蜡烛。吴家、夏家、马家香烛裹头铺供应各种香、烛和帽子。

张家的铁器铺很有名，而游家漆铺的产品很受欢迎。清湖桥下戚家的产品做得像犀牛皮，而彭家专卖温州漆器。李博士桥附近的邓家开了家金银铺，而汪家开的是金纸铺。其他的店铺售卖青白瓷器、篮子、纸和其他许多百姓日用品以及模仿杭州上层阶级奢华生活的制品。除了帝国各地来的土特产外，也有不少价格昂贵的外国进口商品（象牙、香料、草药、木材），有钱人都可以买得到。还有许多专门性的药店售卖各种药材。

吴自牧1275年断言，在京城什么需求都有，什么需求都能满足。他书中罗列了大量家庭经营的店铺和比较高级的手工作坊和商行，这些为他的论断提供了充分的证据。人们对商品的需求正逐渐超越生存和温饱的需要，与其同步发展的城市风尚也在急剧变化，二者使京城的消费市场大大地扩

大，远远超出官府所能控制的范围。城市空间的扩展以及其向贸易中心的转型改变了这个南方京城的居民生活。杭州作为一个商业中心在中国历史上的地位是非常独特的。按吴自牧的评论，京城是“往来辐辏，非他郡比也”。[56]

长安、开封和杭州的命运

唐代的长安——它给城市贵族文化提供了一个典范，包含了一整套宇宙论，影响了整个东亚的京城城市规划。在904年被毁之后好几百年间，长安都处在毫无影响力的状态中。唐代城市规划的观念在辽国南京（今北京）的建设中被延续了下来，直至1122年女真人攻占为止。那时的南京仍然用墙和门来划分城坊，而开封则成为一个开拓性的城市，其郊区得到了扩展，全天无休，相邻住户店铺各式各样，居民的城市意识已经形成。

1127年1月9日，女真军队从北宋手中攻占了开封之后，他们几乎马上就把这个城市给拆解了。金人下令填埋汴河用于修造房屋。1214年，命运的车轮同样驱赶着金人，在蒙古人的压力下，金人将都城从北京迁到了开封。而这时该城的外城防御工事已经被毁坏好久了，城市本身也退缩到了老城范围内。1233年春，蒙古军队洗劫了城市，开封彻底陷入死寂之中。直到1370年，明朝皇帝朱元璋指定开封为中都，但几年后他又撤销了这个诏令。1642年年末，李自成的叛军挖开了黄河河堤，开封被洪水所淹没，致使百万人受害而死。城市被淤泥埋没，直到1662年才重新有人来此居住。

1276年，蒙古人发兵杭州。这个南方城市不再是“往来辐辏”之地了。但杭州的陷落并不血腥，而且该城还继续是一座充满活力的商业中心。最后蒙古人把他们的行省驻地安置于此。

第10章
生产领域的变化

宋代和先前的朝代一样，依靠有效的户籍登记制度才能控制农业生产并保障赋税收入。只有自耕农能够获得高亩产的丰收，并能顺利地把粮食和其他原材料运送到市场时，帝国的经济才能繁荣起来。农业劳作的机械化及精密的纺织机械的发展，提高了生产力，提升了生活水平；发展比较完善的运输系统，为京城和宫廷提供了大量的粮食和其他物品，使城市生活焕然一新。

农业生产

北宋国家拥有260万平方公里的土地，整个领土——“普天之下”——都是皇帝的财产。在这个意识形态建构中，皇帝拥有土地并代表中国人民，而人民把皇帝当作他们利益和福祉的保护者。理论上，皇帝可以随意地赠送、出卖、没收土地。实际上，除了给皇室成员分配大块的土地外，皇帝很少使用这个独一无二的特权。

中国地主的土地都在官府登记造册。他们耕种田地，用出产的农产品缴纳赋税。他们可以把拥有的田产遗赠、出售或出租给家庭成员和其他人。20世纪之前，不依靠农业、农产品销售或农具制造为生的中国人的人口比例可以忽略不计。宋代军费的开支持续上涨，国家的收入比以前更多地依赖可靠的税赋征收系统从农户那里获取收入。丰收使朝廷可以向北方游牧邻国输出谷物来换取和平。北方邻国即使在好的年成里，其平均农产量也很难养活他们自己的人口。

959年，宋朝建立的前一年，登记在册的农地约为1.08亿亩（1亩约为573平方米），或者约6.2万平方公里。从赋税征收者的视角来看，这个数字远远低于实际的耕种农地亩数。经过一番国家级的、大规模的行政整治，1021年统计出有5.24亿亩农田——是959年的5倍——登记在册，这是宋代课税农地的最高数字。[1]有几类农地是可以免税的，大约有630万亩直接由官府拥有和管理，皇帝和皇室可能拥有大约370万亩，寺院拥有的土地大概有3500万亩，以上几类土地可以免缴赋税，总计有约5700万亩，即33万平方公里土地可以免税。北宋领土超过13%是农地，这个比例高于中华人民共和国2004年时10%的比例。

1022年宋朝的一项改革把唐代就存在的九等农户减为五等。这五等农户构

成了拥有并耕种国家田地的自耕农，他们必须缴纳赋税和服劳役。和以前一样，这些纳税农户的农地在向官府登记后也可以进行买卖、出租和遗赠。[2]第一等户拥有土地300亩到1万亩，根据官府的数据，这些农地的谷物亩产量从不到20公斤到200多公斤，产量的多少依靠土地和稻苗的质量。第二、第三等户拥有土地100亩到300亩。年均亩产100公斤，每200亩土地的产量就可以供应110人一年的口粮（假定每人每天消耗0.5公斤粮食）。这三等户包括许多旧有的、资深的、有特权的地主家庭。到11世纪末，据估计大概有14%的人口，包括官员和第一等户到第三等户的人，拥有约78%的农耕地。[3]但如果根据户籍登记数计算，土地的拥有量是没有问题的话——也就是说，把第四等户和第五等户耕种的农地算上——这两等（第四、第五等）户在理论上拥有的农地占赋税登记土地的一半。

第四等户——他们大多数是自耕农——拥有20亩到100亩土地。一块土质最好的50亩（约2.915万平方米）大小的土地可以出产最多1万公斤农作物，几乎足够养活60个人一年，古代把这视为一个农夫维持生活的理想的田地面积。[4]第四等户没有特权，他们中只有少数家庭可以享受免税待遇。尽管第四等户在11世纪末拥有30%的耕地，他们以金钱和实物缴纳的赋税、承担的劳役，以及他们在地方官府行政管理上承担的义务，构成了宋代农业的基本经济架构，也是整个国家财政体系的基本支撑力量。

宋代第五等户耕种3亩到20亩田地（约1.15万平方米）。在非常好的年成里，农民一家耕种20亩地的收成是其平常年份全家一年消费稻米量的5倍多，假定一家五口一天消费的稻米不超过2.5公斤[5]，而这种收入水平在今天看来不算高，同时也表明这个水平是9世纪时人均谷物消费量（每天0.25公斤）的2倍。在平均土质和年均产量的条件下，耕种不到10亩地的五口之家会把收成的大部分消费掉，而且他们也无法储存足够的粮食来度过冬天和饥荒时期。在这种情形中，一个人一年的收入比起一个在京城开封受雇的仆人的年收入还要少。为了确保自己的收入高于维持基本生活的最低水平，并免受债务之困，这些农户必须通过租种别人的土地来使自己耕种的田地翻倍，以收获更多的粮食，否则他们只有自己受雇去做雇农。

第五等户应该算是半自耕农，他们实际上是跨在了宋代农户划分的两大类上——这两类是自耕农和客户（或佃农）。客户耕种的土地都是租自他人的。客户占所有农户的三分之一，在生活水准和社会地位上，他们比自耕农要低得多。他们既没有土地，也没有生产工具，必须从官府或私人地主那里租种土地，租地有一定的期限。从许多事例中可以看出这种土地租种关系导致的结果是佃户完全依赖于地主，尽管这种关系有个很大的好处：至少在理论上地主的佃户可以不纳赋税，不用服劳役，而地主要承担这些义务。

在人口稀少的中国中南部，地主对佃户的依靠程度很深：没有佃户的劳

动，田里的作物就不能收割，他们也就不能获益。土地未开垦意味着经济损失，因此有经验的地主会向佃户以较为合理的价钱提供农具和耕地用的家畜，用较好的或可接受的条件吸引他们开垦农地。但是，在环境较为恶劣的条件下，中国大多数的客户仅能勉强糊口。农作物歉收时，他们的生活水准更加恶劣。这时他们经常被迫放弃他们租种的土地，靠打短工为生。

10世纪80年代，自耕农数量为350万户，占所有农户的58%，相比之下，客户有250万户。归功于有效的赋税登记制度和较好的经济条件，上述比例在989年之后慢慢地朝着自耕农逐渐增多的方向发展。1067年，自耕农阶层已经达到980万户，占农户的69%，是宋代自耕农比例最高的数字。整个宋代自耕农的平均百分比为65%左右。[6]

1078年，包括客户在内的全国所有农户总数大约为1660万户，其中有45%居住在14个（省级的）路。这些路包括京城在内，拥有全国70%的自耕农，他们的产量占了帝国农产量的大部分。源源不断的赋税收入直接流入了京城，特别是来自14个路的赋税，支撑起了京城上层社会的高消费和奢靡生活。耕种自己田地的广大农户是宋代繁荣的源泉。自耕农占总户数比例的提升总会伴随着超平均生产率的出现。如果税率是农产量的10%，则1085年谷物收获量的总数是2.45亿石（1870万吨）。如果每人每天消费0.5公斤，这个收获量——至少在理论上——足以养活整个宋帝国7000多万人口。[7]

在寒冷的北方，小米（黍）、大麦和小麦是主要的农作物。小籽的黍在华北种植，成为粮食作物；而高粱更加出名的名称是蜀黍，被用来制作味道不错的、很清纯的高度酒；小麦是一种硬颗粒的谷物，被研磨成粉，可以做成面条或馒头；而大麦通常被做成粥食用。但是，宋代中国人食用最多的农作物是稻米，这是“人类已知的最多样化、适应性最强的作物”[8]。其中的大部分稻米品种要在中国中南部温暖、较为湿润的气候条件下才能种植。外来的品种有用作增加饭菜香味的香米、可种植于盐碱地的红米以及其他适于酿酒和制作面点用的品种。

农民们培育出来的差别最大的两个品种是粳（米）和籼（稻），无论在米粒形状还是种植要求上，二者都有很大的不同。粳稻粒细而圆，而籼稻粒长而薄。还有一种品种是早熟型的占城稻，由于它的耐旱，且不论土质肥瘠都能种植，因此具有重要的经济价值。它通常一年两熟：培育了60天和120天后的幼苗就能移栽。1012年，宋真宗下令从现在的越南引进占城稻。占城稻在各地的推广使粮食供应量得到了提升，官府粮仓充盈，也使农民收入增加。1021年作为赋税缴纳的谷物量达到天文般的数字——3270万石（约260万吨）。仅在该品种被引进几十年后，今江西省当时所种植的稻米70%都是占城稻。11世纪末，长江下游流域种植的水稻有80%

——90%都被改为占城稻。[9]

中国种植的稻米几乎都是水稻。水稻的种植必须要挖渠灌溉，种植水稻也需要有相当的经验、知识以及较多的劳力。农民要精心照看稻苗和苗床，在幼苗移栽前田地还要进行锄草、耕耙，收割之前还要对稻子进行不断的看护，不时地灌溉田地。稻作农业导致了许多农具的发明，如翻转犁和专门的耙、镰刀；稻作农业也需要有专门的耕种技术。

主要的稻米种植中心区域的产量不仅能满足本区域的需求，而且也能大量地输出到其他地区。俗语说："苏常熟，天下足。"杭州、建康和鄂州（今湖北武昌）等城市的稻米贸易非常活跃。在987年，以谷物缴纳并运送到朝廷的赋税份额已经达到620万石（47.1万吨），而到了1077年，一年的赋税收入算是比较适中的，也达到了1780万石（135万吨）。以谷物形式收来的这么多的赋税收入仍然不能满足政府的开支需要，每年政府还要在公开市场上购买额外的稻米。981年汴河上的驳船运送了约240万石（18.24万吨）粳米和黍到开封。而仅政府所需要的就达150万石（11.4万吨），其中几乎有一半要在稻米市场上购买。每年京城杭州的居民要消费110万石至140万石稻米，全都购自市场。[10]

拥有一小块田地、仅有少许多余谷物出售的稻农和稻米贸易市场的联系是最弱的。他们售卖稻米的价格不仅依靠于其作物的质量，而且也要受市场供求波动的影响。有时他们肩挑背扛地把余米运到市场卖给米商。许多中间商一个村一个村地收购数量相对较少的稻米，因为他们不能携带太多的现钱，而且他们也没法进行大批量的运输。

通常稻农把他们的稻米汇集装入富户的粮仓里，或者就直接卖给他们。苏州地区的富裕地主拥有许多粮仓，每家的贮藏容量有好几千吨，把这些粮仓的稻米运到市场的交通工具是所谓的米船。经纪人负责安排把稻米运到市场销售，为此他们可以拿到每6.6公斤10到20钱的经纪人佣金，这相当于货物价值的5%到10%，之后稻米经纪人会把米卖给米铺或直接卖给消费者。在谷物从农民转到消费者手中的整个交易过程中，有许多人从中获益，然而遗憾的是，其中远离贸易中心而在乡下耕种的劳动者，通常是收益最少的。

稻米市场是季节性的，商人们只有在农民收割完稻谷后的几个星期内才能真正取得收益。8月和9月间，稻米的供应突然增加，米价在短时期内会下降，这是米商们尽量收购装满粮仓的最好时机，因为农民一来没有自己的储存设施，二来也缺乏资金，因此必须要尽快把收获的谷物卖掉。米商们向小农们施压，让他们以低于市场价的价钱把稻米卖给他们；而那些急需现钱来偿还购买种子、农具、耕田牲畜、盐和茶而欠下借款的农民通常会接受这个对他们不利的价格。一个月后，收成都被贮藏在米商和富裕地主

的粮仓里了，这些人把持着米价，直至米价最后回归到平常的水平。

豆类在宋代维持基本生存的食物里具有非常重要的地位，因为豆类一年四季都能播种收割。981年，汴河上的驳船把大约80万石的豆子运送到京城。可以当作粮食来种植的最重要的豆类是大豆。大豆可以提供含量很高的、人体必需的蛋白质和维生素A和维生素B。大豆苗甚至在贫瘠的土地上都很容易生长；通过释放氮，大豆使土地的肥力得到提高，从而有利于其他作物的种植，此外它可以与其他作物进行轮作。[11]无论在荒年还是丰年大豆都是一种很有价值的植物性食物。许多种大豆可以熬成粥糜，可以制成豆腐，也可以进行发酵做成美味的酱料。大豆也被当作牛和马的饲料。“小豆”如绿豆、蚕豆和豌豆都可以作为新鲜蔬菜进行烹煮，也可做成面条和饺子。

小块田地和园地种有大量的各种蔬菜，包括各种卷心菜、甜瓜、葫芦、大蒜、韭菜和大葱，还有水生菜——马蹄、莲藕和菱角。中国人的橱柜里还有竹笋、蘑菇、姜和萝卜。除了华北本地出产的水果如桃子、李子、杏、梨和柿子之外，许多南方出产的水果也能在北方的城市买到：各种柑橘、香蕉、荔枝、橄榄、枇杷和龙眼。1161年至1189年的和平时期，淮河边上的泗州供应许多粮食和水果品种，这些产品从这里被贩运到金帝国。[12]

饮茶在宋代不再被视为一种奢侈的享受，连平民百姓日常都能享用。11世纪左右官员蔡襄出版了他的著作《茶录》，在该书中他不仅描述了茶叶本身，而且也记述了茶叶的味、色，以及从茶汤的品尝中得到的审美享受，还有调制茶水的方法。主要的产茶地区每年出产600多吨茶，一些年份达到2000吨。茶商的生意做得很大，国家从茶叶专营和茶叶的税收中获得很大的收入。[13]

纺织机械和水磨坊

缫丝是一种把蚕茧拉成数百米长的连续不断的长丝的技术，用筷子或刷子搅动，从浸泡在热水或冷水中的蚕茧中抽出细的生丝。6公斤蚕茧能产出约480克生丝。这些细丝被缠绕在一个卷轴上，形成一卷丝线。为了使丝线更好、更圆，甚至有较好的伸拉张力，缫丝必须要用手缠绕。

到宋代为止，缫丝已经在实践中被运用了2000多年了。现存最早的详细记录纺织技术的文献是1090年前后，士大夫秦观所写的《蚕书》。在该书中我们了解到有关钱眼、辘轳、添梯、锁星和缫丝的整个工艺情形。[14]秦观妻子所使用的缫丝机是非常精致的一台机器，在工程学上具有非凡的成就（图16）。我们从绘画作品中所见，许多缫丝机由两名工人操作，机器

上还装有踏板。如果两台机器进行缫丝，则一天的产量达到2869克生丝是可能的——这个数字不亚于19世纪时使用蒸汽动力的工厂工人的日产量。这种样式的缫丝机的使用从11世纪直到20世纪文献都有记载。

丝织品是供官员使用的。在元代棉花成功引进中国之前，苎麻与麻——都是多年生植物，可一年收获几次，产量相对较高——是专门用作平民百姓衣物的纺织品原料。不管是哪种原料的纺线，都要由织布机织成布匹，纺织的效果使纤维更加有弹性和强度。1313年的《农书》介绍了两种纺织机：一种是由人力或畜力驱动，另一种是由水力驱动。这两种机器都很适合搓捻麻和苎麻纤维（图17）。[15]这两种机器在13世纪华北中原地区的许多村庄安装使用。当要将纺纱原料进行搓捻时，许多农户聚在一起，将他们要加工的纺纱原料过磅，然后根据每个人投入的原料分配加工后出产的纱线。

机器长超过620厘米，宽约155厘米。所有的操作部件通过三条传送皮带的带动而工作，皮带的速度快慢由大主动轮的旋转速度决定。机器的一般结构和操作部件借鉴自缫丝机。原料的搓捻和纺线的缠绕装置是在圆柱形的木箱子的环形层上。机器一天可以出产弱捻度纱线60公斤。加工苎麻时，水力驱动的纺织机可以全年运转，除了冬天河水结冰的那几周外。这些捻线用于制作夏衣、内衣、蚊帐等物品的原料。



图**16** 北方的缫丝机（《蚕织图卷》，梁楷，宋代，**13**世纪。长卷，

绢本设色。美国克利夫兰艺术博物馆藏）

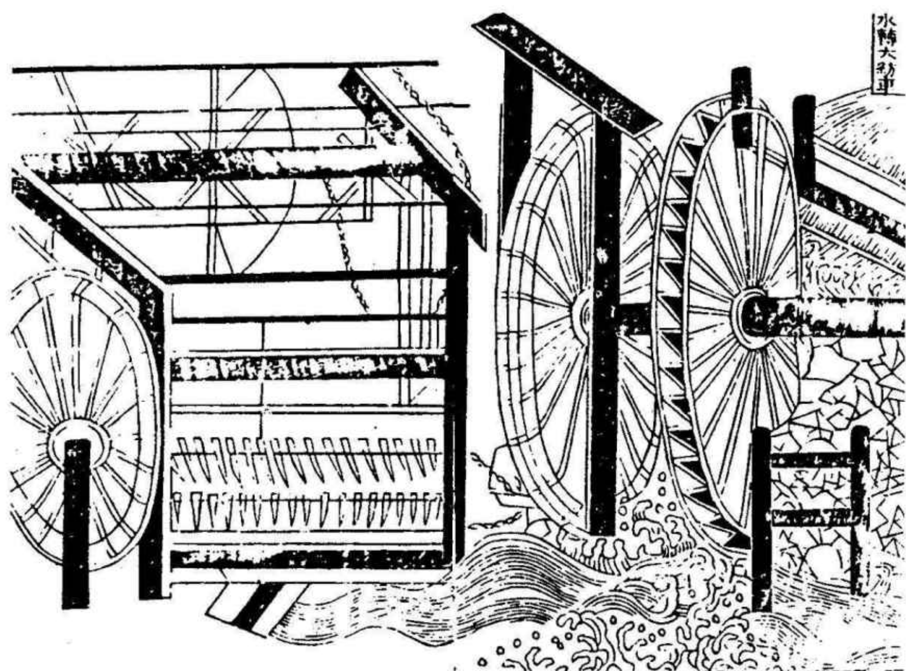


图**17** 水力大纺车（**13**世纪，《农书》，卷**20**：**17ab**）

这些纺织机是后世离心纺织机的前身，但它们在中国并没有导致纺织生产革命。几个世纪后，在重商的欧洲，中国缫丝机和纺纱机的所有技术特点都被吸收进了意大利丝织业和英国棉织业的生产工艺里，这些工艺成为欧洲工业革命的机械基础。

水磨坊在中国有很长的使用历史，可以上溯至汉代。最早描绘水磨坊的水车的绘画作品出自10世纪的宫室画家郭忠恕（？——977）和卫贤（生卒年不详）之手，其原作失传已久。在壁画和书籍插图中也能看到水车。[16]但对水磨坊的描绘最有名的是13世纪初就已存世的一幅横幅作品（图18）。展开这幅画，磨坊的生产流程展现在眼前。画面是一个规模很大的开放式磨坊，在画的右边，一个人正背着谷物从渡口过河，其他人在用吊起的筛子扬谷，用石磨碾磨谷物，筛选磨出来的面粉。石磨和扬谷的器械都是由安置在高于水面的作坊下的、与水面相接的水轮来驱动的。面粉放在平台上晒干，装入袋子，然后通过渡口运过河，装上运货小车，推走，消失在画面的左边。

画作中除了劳作的40名工人外，还有2位官员——从他们穿着的朝服就可以辨认出来——和3名侍从。官员核对账目、管理劳力、监督生产的情形清楚地表明了政府拥有和运营这家作坊。制粉业是个有利可图的行业，政府对该行业的参与在宋代是个新鲜事物。970年，宋太祖设立了两家水磨坊的管理机构，其中一家在开封的西边，一家在东边。他们各自拥有一家磨坊，为皇宫和京城的居民提供面粉。[17]每家磨坊各由2位官员为首管理，各有205名员工。

之后，政府修建了更多的水磨坊。宋太祖和宋太宗在数百官员、仆从的随从下，11次驾临水磨坊，以公开显示皇家威仪。官办磨坊受到严格控制，挪用公家面粉、承接私人业务都会受到严厉惩罚。在宋朝为改革而进行的多次激烈争论中，水磨坊的公有还是私有问题经常被提及。但只要官办磨坊每年能给官府提供40万贯的收入，关闭这些磨坊的建议就只是口头说说而已。

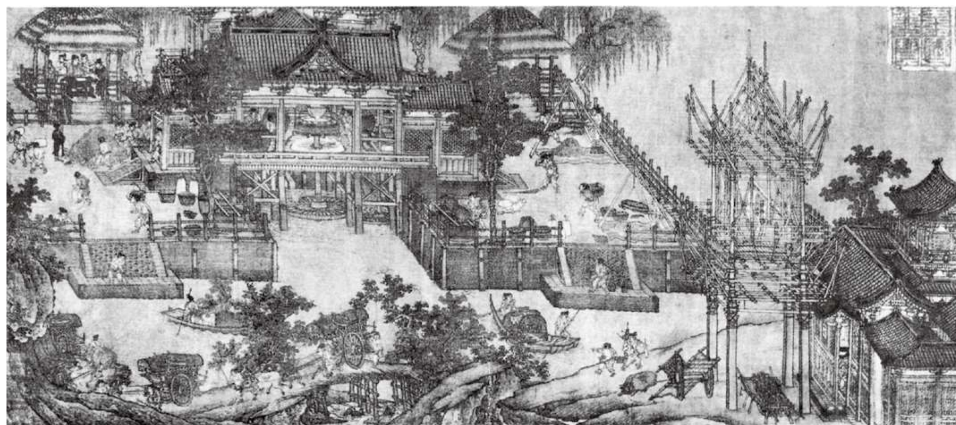


图**18** 《闸口盘车图卷》**[**卫贤（创造于**960—975**年）。本画作系**13**世纪初临摹原作，绢本设色《台北“故宫博物”》藏**]**

货物和人员运输

宋帝国在地理上和经济上是由道路和河渠网络所支撑起来的，这个网络是官府和私人联通以及货物、人员运输的生命线（地图5）。宋朝的地图绘制发展到了很高的水平，这里提到的两幅路线图——分别绘制于996年和1006年——描绘了谷物沿着大运河运输的情形，路线图既为旅行也为运输提供了方便。[18]

秦朝（公元前221——前207）是中国道路工程建设的黄金时期。当时

的“驰道”有11.5米宽，围绕着京城咸阳（今西安附近）而修建，甚至连小路也要拓宽到足以符合一辆马车可通行的宽度。秦朝的道路用石板铺设路面和隔离墩，路网从京城辐射到中国北方许多地方。这个专为皇帝定期出巡而修建的路网，成为唐代政府的驿路和驿站（每20公里左右设立一个驿站）的基础。[19]信使以每小时15公里的速度换乘马匹奔驰在驿路上，且可在驿站休息。唐代的路网也包括河道上的石桥和保障信使、驿马快速渡河的渡口设施。到了宋代，官方驿站附近有私人的客栈和饭馆，可以供应食物、洗浴设施，可供日益增多的各类旅客住宿。

尽管相较于唐代，宋代的华北路网没有那么密集，但宋初的皇帝还是采取了许多举措来改善交通。[20]为了确保旅行者的安全，特别是已经缴纳了货物价值2%的通行费的商人的安全，官府在道路上每隔2.5公里就修建一个带有土制、木制或石制瞭望塔的路关或墩台。为使旅行者在河北边境地区行走得舒适，1012年宋真宗下令沿着官道的两边种植榆树和柳树。在别处驿路和官道两边种树是很平常的，而梓潼县北部的四川驿路一侧可以看到巨大的雪松。1116年左右，福建的州县道路上共种植了338600棵枞树和松树。[21]



地图5

华北的道路能通行轮子直径达1.8米的大型牛车，可以把大批的货物运送到开封。一些货车大到需要20头骡子才能进行更长距离的运输。而在黄河北岸，初春和冬季的道路状况经常是很危险的。王禹偁（954—1001）在他的诗《对雪》中描述了这种情况：

因思河朔民，输税供边鄙。

车重数十斛，路遥几百里。

羸蹄冻不行，死辙冰难曳。

夜来何处宿，阒寂荒陂里。[22]

一些现今已知的最早的旅行日记记录了11世纪初期，宋朝使节和辽国官员间的对话[23]，在这些刺探报告中，苏辙描述了1086年他到辽国的行程。他抱怨路况之糟以至于一天走30公里都是不可能的：“臣等近奉使北朝，每番于车营务差到车六两，般载官司合用诸物，其车多是低小脆恶，才行一两程，即致损坏，沿路不辍修完……盖为国信内有鞍辔等匣，旧例不得使常用大车，须得别准备此车，专充入国。既居常不便，风雨暴露，积久损烂，临时差拨，但取数足，致有此弊。”[24]

辽帝国只有几条连接几个主要城市的道路，有关其道路建设的信息我们无从得知。[25]我们仅知道在984年有20万人被发动起来在一天内修筑了一条穿越山区的道路。5年之后，南京（今北京）与当时刚占领的河北北部许多地方相连接的道路被修建起来了。1027年，辽国下令官道必须向两边拓展，宽度扩大到30步，这些宽阔的道路使契丹人可以驾驶着他们巨大的大篷车旅行。契丹的道路可能是用土、沙和碎石所筑，路面并未铺设石板。这些道路并没有采用可以使雨水从路面快速流走的方法来修筑，大多数道路一遇到大雨就被冲垮，几乎不得不每年都要重修。由于夏季满路尘土飞扬，雨季泥泞不堪，契丹人都不乐意在这种路上旅行。

华北的宋朝京城与其他重要地方和边远的路府治所都有主要道路相连接，相比之下，中国中南部的路网显然就欠发达了。[26]在那里，人们更愿意通过水路出行。连接小城镇的道路可能与20世纪初外国观察家所描述的乡村道路类似。（他们抱怨，出了城，只有狭窄的小路可走，无法行驶带轮的车子，其宽度也几乎难以容纳更多的行人行走。）士大夫通常骑在马背上，仆人跟随着他们；但他们更愿意骑驴和骡，以示他们的谦恭。在平地上农民用独轮手推车运东西。但是在多山的路府，旅行者就需要有健壮的体格，才能攀行在陡峭的山岭小路上和湿滑的梯田田埂上。南宋时期情形才有了改观，当时东南地区的道路建设得到了加强。在路上行走是很耗体力的——“远行才知路艰难。”[27]

有一种特殊的道路（栈道），是用厚木板牢固地铺设在悬崖峭壁上，它可以把几个地点连接起来。这种样式的路位于陕西西部渭河河谷和秦岭以南汉水流域及四川的城镇之间。这些地区步行无法到达，只能通过船行或牵拉船只逆流而上从而穿过长江三峡。最长的一段栈道有100公里长，其牢固程度足以在上面行走、骑马和运送货物。唐朝皇帝被迫逃离京城长安前往四川成都避难时也利用了栈道。陕西和甘肃两地的汉人在逃脱女真和蒙古军队的入侵时，栈道也成了他们的逃生工具。[28]

坐船比在道路上旅行是更好的选择，不管是在大运河、连接开封和淮河的汴河、长江和黄河，还是在中国中南部的其他河流。虽然船只航行要冒着倾覆的危险，特别是穿行在峡谷和激流中的时候，但一般来说坐船航行较快捷，而且更加舒适。当运输的货物较为沉重、数量较多、体量较大时，

船运相比于牛车、骡来说，更为安全些。

605年至610年间，隋炀帝下令修挖庞大的运河网络，使国库背上了沉重负担，但也使全中国的谷物和东南部的丝绸、茶叶生产中心与人口稠密的北方连接在一起，同时也提供了一条运送军队和军事装备的高效路径。数百万百姓和罪犯被迫去修挖数万公里长[29]的人工水道，沿河修有许多船闸。广济渠使长江和黄河连接起来，永济渠把黄河和渤海连接起来。运河系统最终使其南端从扬州延伸到了杭州。[30]

淮南转运副使乔维岳（926—1001）在983年首次提到了船闸。不用把船只经斜滑道从一个水位拖拉到另一个水位，乔维岳修造的船闸有两个悬挂式的闸门，两个闸门形成的空间足以容得下一条长形的驳船。水流入船闸使驳船随着水位而升高或降低，继续向下一航段航行。这是克服河道高差的最快和最安全的方法。

在宋代中国的中南部，各种类型和吨位的船只的航运几乎完全取代了陆上的运输。在内陆水路运输中，稻米和豆类占了支配地位。储存谷物最多的一个仓库坐落在连接汴河和黄河的汴梁河口。李翱（771—844）809年2月11日在他的旅行日记中说，他离开洛河，进入黄河，行至汴河河口停下，之后他们顺着汴河（该河道沟通了黄河和淮河）展开了游览。[31] 1079年，汴河成功改道，河道拓宽，与清澈的洛河直接相连——远离了含沙量大、易于淤积的黄河，这使汴河上的运输全年都变得安全。

河上的一些驳船长度差不多有30米，而有些客船则有90米长，船有两层，能运载700到800人，在湍急的黄河上的渡船有20米长，几乎有6米宽。[32]根据当地的传统、船主和水手的经验与特点以及他们希望搭载的货物和乘客，造船厂造出了适应需求的河船。这些船的航行依靠各种驱动力。在长江上，船夫使用桨轮船。在江南的小河上，人们使用的船叫梭子船或平底船。有些船是用桨划的，有些是用篙撑的；有些船是平底的，而有些船则用钉子加固使船能穿行于浅水河道。

在长江峡谷暗流汹涌的水流中，在汉水的激流里，船夫们用桨划、用缆绳牵拉船逆流而上。1170年，诗人陆游沿着长江穿过三峡逆流而上，他在诗文中描写了船夫摇橹艰难前行的情形，这种情形一直延续到20世纪：

百夫正欢助鸣橹，舟中对面不得语。

须臾人散寂无哗，惟闻百丈转两车。

呕呕哑哑车转急，舟人已在沙际立。[33]

纤夫们牵拉着船，沿着河边峭壁上铺设的栈道艰难地前行——栈道有时达几百米远，连役畜也无法使用——这对纤夫们来说是个很危险的挑战。在大江的其他航段，船只使用芦苇或竹子编织而成的风帆，当风帆被拉升起来后，船只就可以获得风力，从而推动航船向前。坐船旅行还是一件令人疲倦且很嘈杂的事。当夜色降临到长江峡谷的深处，水手们将船停靠在岸边时，旅行者只能期待得到一丝的安慰——人们能喝到一碗辣面汤，在崎岖不平的地面上铺上床，来自不同行业的人们聚在这里过夜。

宋朝凭借其强大的运输能力和众多设施，确保了京城和其他大城市的粮食和货物供应。这点我们从货运数据就可以看出来。981年，在汴河上通行的船舶运送的稻米和黍是300万石（约22.8万吨）、豆类100万石，而汴河、黄河、惠民河和广济渠总的船运数量是550万石（约41.8万吨）。而到了1065年汴河的货运量提高到了570万石（约43.3万吨），上述其他几条河的运量是670万石（约50.9吨）。几乎有三分之一的稻米赋税收入是通过驳船从沿海地区运送到京城的。约1.2万条运送谷物的驳船在今江西排水量为18吨，在今安徽为60吨，在大运河为100吨，在长江为600吨。而500年后的1588年，英国最大的船只的排水量也只有400吨。[34]

私人船队拥有的船只数量是谷物运输驳船的好几倍。13世纪末，就有多达1.5万条船航行在长江下游。在沿海海域，船只排水量超过180吨是很平常的事。在福建，曾经挖掘出一艘24.2米长、9.15米宽、载重量300吨的船只。它的船体由13个防水隔间（木板的缝隙被填上了混有麻和桐油的灰膏）构成。相比之下，哥伦布1492年的旗舰“妮娜”号（Nina）最大的排水量是110吨。福建泉州城有11座建造航海船的船坞。驳船在结构上有许多创新，如方形的船身、船尾舵、纵帆和水密舱。欧洲的船形被做成鱼形，能在海里破浪前行，与此相反，中国的船像鸭子划行在水面上。制造这些粗大的驳船的用意，李清照在她的诗中说：“巨舰只缘因利往。”[35]

1021年左右，政府下令51个造船中心建造2915艘驳船专门用于米、黍和其他谷物的运输。这个数字可能表明每年需要更换的船只数量。这些船场中有42个位于中国的中南部，有5个在四川，而只有4个在华北。[36]从船只的订购数量和船场分布的地点，我们可以推断造船业几乎都是位于造船原材料来源地的附近——这些原材料有木材、钉子、桐油、石灰和麻。在中部和东南部，船对人们来说是不可或缺的，它们是日常生活的必需品。

自然资源的开采

社会对采矿和冶金技术的掌握足以证明当时的经济发展是多么迅猛。在宋代，用铜和铁铸造硬币、冶炼金锭和银锭使以货币为基础的经济得到了发展，也促进了全国性贸易的增长和扩张，更促进了政治上的统一。但金属

硬币只是冰山一角。11世纪铁的产量支撑起了兵器、盔甲、马蹄铁、车轴、刀、凿子、铁钉、锁、锅、短柄斧、锄、铲、犁铧、斧、锤及其他对工匠和消费者来说至关重要的工具制造行业。

最有利可图的矿产资源都由政府控制。国家对铁矿和铜矿征收10%的赋税，对金银矿征收20%的赋税，而矿主必须将矿产品卖给政府。1065年左右，在中国271个金属加工基地中，有123个地方或说44%的地方是进行熔铸铁、铜的，84个地方是熔炼银的。每年课税的铁产量在5000吨至1万吨之间，在高峰时期的1078年左右，更是达到了1.7万至2万吨。[37]

由于产量高，铁的市场价格就一直维持在低位，这也导致铁的制成品更加有利可图。1080年，铁价对米价的比值在四川是177，而在陕西是100。铁制品价格处在下降之中。因为冶铁的鼓风炉需要大量的燃料，附近的森林都被砍光了，以至于土地遭到雨水冲刷而被侵蚀。由于11世纪森林的减少，冶铸业开始用焦炭来取代木炭。

中国很早就开始采挖金和铜，但在宋朝由于采用了更为高效的采矿方法，取得了非常显著的效果。私人行业和北宋政府对铜的需求致使铜的生产量猛增。每年的税收额增长超过了5倍，从997年的2460吨增长到1070年的12982吨。这远远超过了1800年的全球铜产量，也超过了1952年的中国铜产量。1078年后及变法的末期，铜产量迅速下降，对铜矿的开采也严重不足。宋廷南迁之后，铜的生产几乎完全停止。1162年，铜产量只有157吨，产量很不稳定，远远满足不了需求。[38]

在工匠成功从深藏于地下的含银硫化矿中分离出银后，银成为一种重要的金属。由于生产上的技术难度，使银相比于金成为一种相对稀少的商品。9世纪中期每年的银产量达到了14吨，在中国历史上银第一次成为在经济上比金更为重要的金属。宋代每年的银产量大约在15吨到60吨之间。[39]这时期有些银可能还是从海外进口的。几个世纪后，银的输入成为一笔很大的生意。

金的输入是通过来自西伯利亚和中亚“丝绸之路”沿线其他地区的易货贸易。根据白居易（772—846）在9世纪的记述，许多农民抛下土地投入到淘金和银矿开采的行业中去。如他所述，银主要产于楚地山区，而金主要产自江西的鄱河。他说，矿工们一年到头在矿洞里清除碎石，开凿岩石，他们并不在乎自己的身体，只是想挖到金银获利。他批评道，金银不能吃不能穿，对于那些饥寒交迫的人一点帮助也没有。[40]除了少数几位采矿行家，在采矿和冶炼行业干活的工人大多数都是农民，他们贫穷、无地，只是在农闲时来打工以赚取些额外收入。矿工职业地位低下、贫穷、没有前途。

总的来说，有几个原因导致了宋代经济表现优异。首先是提供赋税且登记在册的耕地面积大幅增加——从959年占国家领土面积的2.5%增加到1021年的13%——这对宋代的繁荣起到了保障作用。土地登记和同步进行的税制改革使自耕农（占1078年农户总数的66%）成为宋代农业的支柱。农业经济的兴盛对技术进步特别是新工具产生了需求。而技术进步和新工具的使用需要有高效的采矿方法，这就促进了铜、铁产量的提高。当这些金属的产量迅速提高时，就会被大规模地铸造成钱币——钱币是快速发展的全国性市场进行交换的重要媒介。

第11章
货币与赋税

现金货币在两宋时期的商业、借贷、赋税和外交政策中发挥了重要的作用。801年，唐代士大夫杜佑（735—812）提出使用金属货币的主张，他认为金属货币形式的现金能更好地适应商业需要，充当物品的交换媒介。诸如谷物、丝绸这样的物品，通货形式太大，不利于携带，因此不适合作为物品交换媒介，而金银较为稀少，价值又高。[1]根据这个理论，一枚金属钱币的价值应该与其本身的金属价值相当。

秦汉时期，人们将1000枚圆形方孔铜钱用线串起来，于是1000钱就被当作现金货币的一个整数单位（贯）。宋朝甫一平定各地割据政权，皇帝就废除了先前各个政权发行的各种流通货币，并以本朝钱币取代。宋朝的钱币上刻有“宋元通宝”（宋朝主要的流通财富）字样。983年后钱币铸造时则刻上当时的年号。

820年铜钱的铸造量为15万贯，每贯有1000枚铜钱。铜钱铸造量到1007年的时候已经上升到了约183万贯。1080年，在遭遇到数十年的“钱荒”后，铸造量达到了空前的500万贯。同年，80万贯的铁钱也进入了货币流通领域。有17个铸币工场生产铜钱（铜钱含65%的铜、25%的铅和10%的锡），9个铸币工场生产铁钱。当铜的供应量不足时，工场就会添加更多的铅来替代铜，因此钱币的价值越来越低。南宋时，实际使用的钱币中铅含量已经高达60%了。[2]

1077年至1088年间，在宋帝国的中部地区，标准的1贯铜钱只相当于770枚铜钱，重量为4.5斤（2.85公斤）。铁钱1贯有1020至1100枚，可以兑换1贯铜钱。[3]从10世纪末一直到11世纪的最后10年，钱币供应量的大幅增加非常明显地表明了，对于宋朝自身而言，货币对于其经济发展的重要性已越来越明显。752年，平均每个人拥有的流通钱币仅约有6钱；到了995年左右增加到了17钱，1080年则是212钱。整个北宋时期流通的钱币估计为2亿贯，合计1450亿钱。[4]此后在中华帝国历史上，再也没有达到这样规模的钱币供应量。

纸币

现代货币理论认为，具有货币功能的东西就是货币。根据这个定义，不仅是现金货币——“流通中的财富”——而且广泛使用着的各种纸币也是货

币，尽管宋代学者拒绝接受这个现实。宋代的纸币是世界历史上首次在一国国民经济中使用的纸质货币币制。[5]蒙古人在灭宋近20年后也采用了宋人的纸币制度，1260年他们发行的“丝币”，以丝绢为本位；这种纸币甚至流通到了高丽（1296年）和波斯（1294年）。1334年日本人也创立了自己的纸币体系，越南在1396年采用纸币。在西方国家，纸币是个相当晚近的事物，瑞典在1661年，美国在1690年，法国在1720年，俄国在1768年，英国在1797年，德国在1806年才开始使用纸币。

纸币在在宋代的使用是因为有几个先决条件：首先，宋代经济的繁荣使许多行业的产品生产对铜和铁产生了巨大的需求。纸币的使用可以有助于把更多的金属投入到制造业中。其次，纸钞的印制技术已经很成熟，使得货币可以印制得很精良（制作伪钞很难），而且在纸钞上能印制出面值较大的数字。第三，宋代关注货币制度的学者很清楚货币具有支付和交换的功能，他们知道，货币不是按照自己本身的价值，而是根据金或银的价值来确定自身价值的。如叶适（1150—1223）所说：“然钱货至神之物，无留藏积蓄之道，惟通融流转，方见其功用。”[6]按他的看法，货币的功能就是便捷地流通，而纸币比硬币能更好地履行这个功能。

但纸币发展的最关键因素可能与宋代外交政策有关。政府经常担心市场流通的含铜量高的铜钱以及他们铸造的面值低于实际金属价值的钱会退出流通领域，特别是被北方和西方邻国下令终止流通。当敌国强大时，现钱短缺的结果会对国家经济造成破坏。辽国经济的稳定严重依赖于从宋输入的现钱。为了控制金属的外流，确保货币稳定，宋政府在边境地区建立了隔离式的货币区。[7] 1040年，铁钱的使用范围被扩大到与辽、西夏接壤的各路，铜钱在此范围被禁止使用。12世纪中叶，金国也为了确保其货币体系而禁止在边境地区使用铜钱，特别是在富裕的淮南地区。边界两边的低值货币区不仅使该地区的百姓生活更加困难，而且也造成了全国性的商业活动和赋税管理的复杂化。[8]

994年是有资料记载的私人发行“交子”的最早年份。交子类似今天的期票或汇票，这是一种私人间达成的契约，我们最早见到文献中提及交子的是在有关“李顺起义”的史料里。“李顺起义”是由四川工匠、手艺人和农民发动并参与的一次时间不长的起义，其领袖即李顺。起义者反对用较重的铁钱来取代使用了30多年的小铜钱。在经历了一段时间的混乱后，为回应动乱，政府于1023年在今成都设立了交子务，发行官方的汇票——这对货物和服务的买卖来说，是一个明智的、高效的、有利可图的和方便的发明。

拥有这张印制的纸片的人在向交子务的任何一个分支机构提交这份汇票（交子）时，他可以领取与票子上印制的钱数相等的现钱。起初，一张交子值钱1贯，且只能在三年内有效。后来，交子上印制的面值可以在1到10贯之间变动，而1贯可换的钱数通常不高于770钱。[9]对于需要携带大量现

钱去购买商品的商人来说，纸币的出现极大地方便了资金从一地到另一地的流转。人们不必携带数额巨大而又笨重的铁钱穿越危险的山路了。商人和官员看到了这种票据在解决与商品流通和支付有关的许多问题上具有的重要价值。不久之后交子就传到了北方。

纸币用楮树皮制作，因此它也被称为“楮币”。由政府印制、发行纸币，并从印制用的原材料开始一直到纸币的分配，都对纸币进行控制。为了防止伪造，原材料里还要混入丝和其他纤维。南方和北方的交子都有精心绘制和难以复制的图案，同时交子上还有许多技术数据（日期、发行序列、编号、与现钱的兑换价值、流通时限、印章等等）以确保所印制的纸币的真实性。对伪造纸币的惩罚也印在票子上：“敕伪造会子[10]犯人处斩。赏（举报者）钱壹阡贯。”[11] 1068年在成都设立了官办的抄纸院，12世纪末期杭州的户部还雇用了204名工匠印制纸钞。一张纸钞的大小为11厘米宽，19厘米长。交子——以及后来的钱引——都是用多版多色印刷的。[12]

为了对纸币的使用和分配进行更好的控制，政府为此制定了专门的法令，并限定交子的发行和流通的条件。从1023年直到1107年，宋政府发行了43批纸币，每次发行的流通期（在1069年前是三年）内限定纸币总值为1256340贯。每个流通期内有36万贯（约为流通量的28%）的流动性货币回笼，可确保货币体系免于破产的危险。三年后旧的纸币要被新纸币取代或被直接兑现。每贯的兑现及换新的手续费是30钱。

流动性货币资金的回笼对纸币早期的成功和后来的失败起了决定性作用。早在11世纪末之前，有些学者坚持所有的流动性货币都要回笼，而其他人错误地认为要解决纸币的兑换问题可以通过设立固定的“纸币：现钱（及现钱：纸币）”兑换率来解决。有些学者坚持政府应该为货币回笼储备一定的现钱。宋神宗认为，回笼纸币是不必要的，因为人们的收入和支出会促使他们信任货币的价值。[13]他所持的观点显然很现代：国家经济实力足以支撑纸币系统。但他的辅佐大臣不赞成这样的看法。

1071年，王安石的财政改革进入实施阶段后，对纸币的需求增加了一倍。很快纸币的流通期被改为六年，而当1093年发行流通的纸币价值达到相当于1330万贯流通现钱时，整个货币系统失控了。1105年进行的一项改革用钱引取代了交子，管理机构也相应改名（钱引务）。改革的效果在1107年进行的第44批纸币发行时取得了成效。[14]

北宋末的1127年，流通中的旧纸币总数可能有7000万贯。[15]当宋人南迁时，纸币的信贷限额已经不能满足需求了。钱引的总价值已经提高了30%，达到1886340贯现钱。1141年发行了第60批纸币，数额达到了通货膨胀性的5886340贯。1145年，在宋金签订和约，北方边界的政治安全使

国家财政的紧张状态得到缓和后，政府削减了钱引的发行量，使之降到1127年的水平。

然而这个水平并没有持续多久，1161年，金人进攻南宋，钱引的发行量猛涨到2300万贯，其后一直维持在这个水平上，有时略多有时略少，一直保持到12世纪末。13世纪，流通期被延长到了4年、6年、9年，最后达到10年，发行的数量也增加了。第99批也是最后一批纸币的发行是在1234年，该年蒙古入侵者灭金。

除了交子和钱引外，宋代商人还向政府购买信用票据，并用来交换如盐、茶、明矾和香料等垄断性商品。信用票据的持有人可在特定的地方获得规定数量和品质的垄断物品。这种性质的票据含有长途旅行、大宗货物运输的特性，商人也愿意冒此风险。但要从中获益必须要到京城和其他贸易地方的指定商铺，在那儿票据持有人要和人进行买卖谈判，确定垄断货品的价差。因利润大，冒险是值得的。[16]商人为了以更低的风险获得更多的利润而在指定地方进行票据和货品的买卖。为了确保对票据交易和商业活动的控制，政府设立了专门的榷货务。票据制度对保障军供和向北方边境的军队提供军粮有着极其重要的作用。

纸钞

为了缓解由于与金国的战争而引起的现钱短缺状况，1160年宋朝官员还创造了另一种纸钞，称为“会子”，以便与交子、钱引和其他纸币相区别。会子的使用并不是一种全新的创造，而是一种便于使用的兑换票子，它被用来继承唐代“飞钱”。[17]飞钱是一种商人使用的现金凭证。812年，长安的政府袭用了飞钱，把它当作增加京城地方赋税和收入的一种方式。

会子于11世纪20年代时就已在四川的私人贸易和商人间流通了。理论上，这些钱票相比于交子或钱引的优势是可以全额兑换成硬通货，这从票子上所刻印的29字就能体现出来：“除四川外，许于诸路州县公私从便主管，并同见钱七百七十陌流转行使。”[18]（图19）但实际上会子的持有者是不能按票面价值要求兑换现钱的。不久后，会子票面价值与所能兑换的现钱之间的差距逐渐变大。

最初钱票的面值等于现钱1贯，但不久，印制的会子面值更小，如200钱、300钱、500钱。1169年，官府规定每批发行的会子流通期为三年、发行限额为价值1000万贯。在初期，一张钱票的现钱价值是很高的，相比于北宋时期所有能想象得到的无现钱兑付的钱票方法，这在当时是一个非常大的进步了。尽管对于进行商业交易的公众来说，接受钱票是很勉强的一件事，但政府还是成功让人们在数十年内对纸钞有了信任感。会子以三种颜

色（红、黑、蓝）或单色用木板或铜版印制。



图19 印制纸钞（会子）的凸版（宋代，12世纪。10枚铜钱的图画下的文字：“除四川外，许于诸路州县公私从便主管，并同见钱七百七十陌流转行使。”）

宋人对纸钞利弊的阐释，尤其是1160年后，被视为与传统的“虚”与“实”观念相违背。汉朝时，货物被视为“实”，而钱是“虚”。人们普遍担心，在经济发展中，“虚”钱币会废掉实物偿付的“实”支付。宋代，当现金货币成为国民经济的基础时，“虚”与“实”的概念转化成纸钞（“虚”）与现钱（“实”）相对。杨贯卿（1139年生）很理解他那个时代货币使用的困难，支持发行纸钞，他用旧的术语来解释纸钞反对者的观点：对他们来说，“楮虚也，其弊又不可言也；钱实也，藏而无弊也。况夫上所出之楮日至而无穷，民间之输于上，则惟铜币之为贵。吾何苦以吾之实而易彼之虚哉？故钱日乏而楮日轻”[19]。

杨贯卿这样解释铜钱的不足：“今之铜所以日乏者，正以富家巨贾利其所藏而不肯轻用耳。”[20]他是对的，因为人们储藏铜钱，所以纸钞才被用于日常的生意往来和债务偿还。特别是在战时，有钱的商家和地方官员把钱埋到地下，以至于会有数以千计的钱从流通领域退出。在过去30年里，陕西宝鸡地区13次考古发掘发现的铁钱，加起来有28吨重。[21]藏钱的结果是“劣”币逐“良”币，11世纪的中国就已经观察到了这个有名的“格莱兴法则”（Gresham's Law）。这个法则是16世纪时由英国女王伊丽莎白一世（Elizabeth I）的经济顾问托马斯·格莱兴爵士（Sir Thomas Gresham,1519—1579）提出的。

据说宋孝宗在会子发行后的十年里都睡不好觉，他极力维护货币系统的稳定。1166年，他甚至回购了价值200万两银的流通会子，并将它们烧掉。此外，他还命令缴纳税费时可以用纸钞。他试图通过限制流通量来调整纸钞的市场价值。宋孝宗抑制通货膨胀的措施取得了成效，1175年纸钞的价值得以稳定下来。一方面由于现钱的不足无法满足市场需要，导致市场对会子的需求不断上升，而另一方面政府试图通过限制纸钞流通期限（1171年后的流通期的变化范围从6年到30年）来控制会子的兑换价值。

人们对纸币的价值和纸币的流通量之间相互关系的了解已经有很长一段时间了。1178年，黄畴若（1154—1222）在给皇帝的上书中说：“物少则贵，多则贱。”与金国开战前的1186年，会子发行量上升到2000多万贯，而之后的1209年更升到了1.1亿多贯。如刘克庄（1187—1269）所说，会子变得毫不值钱，而停止发行了。长途贩运的商人不能用会子兑换钱，而用纸钞来购买商品也不被接受。1168年，一张面值1贯的钱票值770枚铜钱，但到了1208年，其价值只有600枚。[22]

1209年之后，李燔很恰当地描述了当时的货币存在的问题，并提供了解决的办法："钱荒楮涌，子母不足以相权，不能行楮者，由钱不能权之也。楮不行而抑民藏之，是弃物也。诚能节用，先谷粟之实务，而不取必于楮币，则楮币为实用矣。"[23]他的看法是深刻而全面的。

到1224年为止，流通的会子价值为2.4亿贯。宋代国内的会子兑换价下降幅度很大，1236年后兑换率为每贯换240枚铜钱，甚至还更少。1246年，市场上的会子已经达到天文数字般的6.5亿贯。人们意识到，再也不能忽视这种情况对宋朝经济所产生的破坏性影响了，但改革货币体系要比印制更多钱票要难得多。此时，政府也没法把伪币驱逐出流通领域。存留至今的纸币印刷版中，几乎都是造伪者制作的，而这更促使纸币伪造之风在13世纪蔓延开来。[24]

1264年，钱票——以及所有在地方上用来作为支付手段而创造的纸币的地方代用品——突然间一文不值，以至于整个纸币工程轰然倒塌。尽管在1287年第一次货币改革前，蒙元还试图用彻底抛弃传统的现钱货币，即依靠纸钞作为交易中介的方式，来解决货币问题。

通货膨胀与钱币借贷

9世纪初，一户生活在生存线上的中国农户每年的收入可能不过5000钱，或者说约每月416钱。而宋代农民的生活条件按这个标准来看可能没有多大的变化。农业劳动在中国总被认为是较为低等的工作，而且收入也很少。底层社会的人每天的收入估计在10到100钱之间。四川一名在利润不错的茶叶种植园干活的雇工，每个月的薪资是1800钱，而开封的一名雇工或仆人，每个月可以挣3000钱。11世纪下半叶，1800钱的月薪大约可以买到200升米——大约是一家五口所需米的2倍。相反，一位最低品级（九品）的官员每月能挣到1.2万钱，这还不包括其他各种以实物发放的补贴。月俸数十万的高官的收入能够使他养得起数十位亲属，同时还可以雇用几十名奴婢和仆役。

北宋时期，国家相对稳定，经济繁荣，1贯钱在不同的地区可以值700枚到800枚铜钱。铜钱的数量代表了兑换率，对1贯钱的价值有很直接的影响：兑换的铜钱多，需要的贯数就少；兑换的铜钱少，需要的贯数就多。在国家安全受到威胁的时期，1贯钱可兑换的铜钱数大幅下降，而商品的价格相应地上升。南宋时期，1贯钱的价值从1168年的770钱下降到13世纪30年代蒙古人第一次入侵时期的不足240钱。

1007年，1斗（大约6.6升）税米（即从农民那里收来的代替赋税的米，然后再卖给非农居民）值20钱，这大致相当于一位客人通常在开封的餐馆吃

一顿饭的价钱。1043年与西夏的战争之后，1斗税米的价格涨到100钱。北宋灭亡后的1131年，600多钱才能买到1斗米。其后，价格逐渐回落到每斗300至500钱之间。然而就在蒙古人开始入侵宋朝之后，稻米市场最终崩溃，连政府都要付3400钱才能买到1斗米。与稻米市场价格的灾难相伴而来的是盐、酒和茶等垄断商品价格的猛涨，但其涨幅没有米那么厉害。

平纹绸的价格飞涨也同样如此。980年，在进行纳税估值时，1匹丝绢被估为1000钱。这个价格基本维持到1107年，之后突然间在全国范围内涨到2000钱。北宋灭亡后丝绢价格的上涨是与大米市场价格的上涨平行的，1134年1匹绢的价格暴涨到1万钱。市场再次平静下来，1156年之前丝绢价格维持在每匹4000到5000钱之间。在整个宋朝时期，大约从1000年到1220年间，丝米的价格分别增长了400%和2500%。

至于贵金属，从976年到1125年，1两（39.6克）金的兑换率保持在1万钱左右，而1两银的价格在1000到1500钱之间波动。[25]1块银锭的标准重量是50两（1980克），但不同重量的银锭也在市场上流通。在北宋，还没有迹象表明有大量资金从铜钱抽逃进入了贵金属市场。南宋的情况就很不一样了，1126年，北宋帝国行将灭亡，1两金的兑换价格是2万钱，而灾难性的宋金战争结束后的1209年，则涨到了4万钱。与之相比，银的涨价情形是：1160年到1252年间，1两银的价格在3000到4000钱之间。马可·波罗提到，13世纪中国的金价是银价的5倍。但另外一些材料表明1两金等于10两银。[26]尽管中国的银价和金价相关，并且可能是世界上最高的，但在宋代灭亡前夕，金对银的比价会下降是非常不可能的。

相比于房地产价格的上涨，金银价格的通货膨胀还是较为温和的。富裕之家把钱投资于田产，而不是投入到贵金属，这导致了地产价格的上涨。这些投资反映了中国人要从事正当生意的观念。他们遵从儒家的道德，同时也要确保经济地位，并为家族谋求利益。

宋代中国经济中的借贷现象比中世纪欧洲更加广泛。欧洲的基督徒是禁止借贷的，相反，在中国，高利率是很平常的。宋代的放债人被允许开出月息4%的利息，而政府放贷的利息为月息5%。唐代，典当行发放的短期贷款的利率还要高。即便是期限为1天的借贷，押一件小号的无衬里的绸衣也得花50钱的利息才能赎回来。为了赎回抵押了6天的1匹平纹绸，必须付120钱利息。这个利率转为年利率相当于百分之好几百——是这件物品市场价的若干倍。这种一边倒的利率，不但违背了皇帝于982年发布的禁令，也引发了士大夫们对公共福利的关注，他们纷纷呼吁进行财政改革。[27]

两税法

780年，唐朝宰相杨炎（727—781）创立“两税法”，目的是统一当时存在的各种各样的赋税，减轻贫苦农民的负担。在这个改革计划下，政府根据各地每年一到两项开支的情况分夏秋两季进行收税。1077年，每年赋税的31%是在夏季征收的，69%在秋季征收，这个创新做法是朝廷建立国家预算迈出的第一步。国家预算制度可以规划好政府每年的开支，并努力通过确定年收入的方式来协调收支之间的矛盾。杨炎称：“每年都应该对国家开支进行估算，并在估测的基础上将所需要的税收分摊到各个州县。”[28]

两税法取代了老的租庸调制。租庸调制是指每年缴纳粮谷称为租，缴纳纺织品为调，以时间和劳力的形式服劳役称为庸。新税法把地税和户税的征收结合在一起，既征土地税，也征其他财产税，赋税缴纳时可以用钱也可以用实物。[29]这个改革打算使赋税制度合理化，并把因30年内战而引发的通货膨胀率控制住。地税一直是政府收入的最重要来源，为此许多官员（当时他们都属于拥有土地的贵族）反对改革。

9世纪的头10年，柳宗元被贬到今湖南省时，写了一个关于捕蛇人以及他有权用实物缴纳赋税的故事。柳宗元的工作之一是收税，而这时他建议捕蛇人应该用钱而不是蛇来缴税，捕蛇人突然哭喊起来：

> 君将哀而生之乎？则吾斯役之不幸，未若复吾赋不幸之甚也。向吾不为斯役，则久已病矣。自吾氏三世居是乡，积于今六十岁矣，而乡邻之生日蹙。殚其地之出，竭其庐之入，号呼而转徙，饥渴而顿踣，触风雨，犯寒暑，呼嘘毒疠，往往而死者，相藉也。……而吾以捕蛇独存。[30]

柳宗元总结道：“孰知赋敛之毒，有甚是蛇者乎？”他希望那些被朝廷派来体察民情以便做决策的官员能够注意到这个事例，能允许人民以实物来缴纳赋税。

理论上，两税法废除了强制性的劳役。但是不久之后，对唐朝和之后的中国历代政权来说，两税法已经是不可或缺的了。五代时期，对劳力的征召猛增，而宋代也一直存在着劳役。除了官员及其家属、僧侣和军队之外，所有20岁到60岁的男子都必须服劳役。

欧阳修任监察御史时曾抱怨帝国的奢侈以及被迫服劳役者的艰辛。他说：“臣近风闻禁中因皇女降生，于左藏库取绫罗八千匹。染院工匠当此大雪苦寒之际，敲冰取水，染练供应，颇甚艰辛。臣伏思陛下恭俭勤劳，

爱民忧国，以此劳人枉费之事，必不肯为。”[31]他抱怨的结果最后怎样我们不得而知。除了劳役，地方上的民众还得无偿到官府服各种差役。

唐代，地方的赋税收入被分为三部分。其中三分之一要上交到京城的国库，三分之一转送到州府一级的官府，剩余的才用作地方官府的开支。这种赋税分配制度使地方官府在管理财政事务时有了一定的自由度，但也表明中央政府愿意放弃对地方官府的有效控制，以此换取从地方获取固定的收益和定期的赋税回报。[32]在财政系统中政府不能使自己陷入负债的状态——因为这种借款的金融工具那时还未发明出来——每年的赋税收入必须足以应付开支。提前收税是应付迫在眉睫的开支的唯一可行的办法。

但是在实际中，两税法体系下的年收入并不足以应付每年的开支，于是国家便恢复了对酒、茶和盐的垄断，上述物品的销售使政府能获得额外的收入。在9世纪初的唐宣宗时期，仅通过盐的专营销售，其贡献的收入就占了国家年收入的一半。垄断专营一直延续到宋朝，宋代还把香料也列入了专营的名单。[33]直到12世纪70年代，尽管国家还从酒坊（据记载，1077年时有1861家酒坊）的纳税中获得了许多收入，盐的专营收入仍然占国家收入的一半。

宋朝也采用了把地方收入分为三部分的体制，但朝廷国库从这个体制获得的收益最多：银收入的61.5%，丝织品收入的49%，丝绵收入的67%，布收入的53%，谷物收入的35%归国库。

宋代的赋税负担

对拥有土地的五等户的户籍登记使我们知道了宋代的人口数据。也使地方官员可以据此确定赋税数额。对宋代平民的赋税征收在每个地方是不一样的，基本上还是按照先前确定的定额来收取，而这个定额是以土地质量和其他指标为基础，而不是按实际年产量来确定的。赋税负担通常占年收获量的10%，分一次或两次缴纳（春季和秋季），此外纳税人还缴纳了大量的丝绢和其他纺织品。农民可以用诸如丝绢或油等物品，按先前确定的兑换比例代替谷物来缴税，他们还可以用现钱来缴税。

从唐宋时期缴纳的纺织品的数量比较来看，我们知道从唐到宋赋税的缴纳数量增加相当多。唐朝时，缴税用的丝绢标准是长度在12.04米到12.64米之间，宽度54.18厘米；其他材料的纺织品布卷是15.8米长。在宋代缴税用的纺织品中最重要的平纹绸相比唐代长度不仅更长，而且其宽度也更宽：长13.29米，宽79厘米。[34]农户在生产中投入的生产资料、时间和精力要比唐朝时多。织工的生产条件也很艰苦，她们在织机前拿着梭子在布轴中来回穿梭，布匹一点点地累积成布匹，最终完成县衙的征税限额。

750年，平纹绸织品一年征收的总量是740万匹，而在宋代只有290万匹。这些数据显然说明宋代的实物税远低于现金税。[35]

除了以实物缴纳每年的赋税，999年政府还采行“和预买绢”制，政府借此可以向农民进行赋税赊贷，农民以丝织品还贷，由此丝织户的经济状况因而变得更加恶劣，因为这种制度等于是强迫农民以极低的价格把大量的丝绢（1047年就达3000万匹）卖给国家。年均总赋税收入（包括各种赋税）达到1100万匹丝绢和将近560吨丝绵。[36]以现金、谷物和丝绢等形式征收来的赋税收入不仅为宋朝的求和政策，以及向异族政权缴纳各种贡物、岁币提供了资金，而且也使北方边境地区的军队得到了供给。

除了两税法，宋代的居民要缴纳另外五种赋税：第一，自耕农耕种政府租佃给他们的土地也要纳税。第二，拥有房产的城市居民要纳房税和地税，这与农民缴纳地税一样。这种对城市居民征收的赋税到北宋末年时，对政府而言，已经变得越来越重要，成了税收的主要来源。当时有7%的宋朝人口生活在城市。第三，所有20岁至60岁的成年男子要以现金缴纳丁税。第四，许多产品如牛皮、牛肉、牛角、农具、桑树、蚕、盐、茶和醋，以及7种谷物、10类丝织品、缣帛、金和铁的4种制品以及本地产品等进行买卖时都要纳税。本地产品包括有家畜、竹材、麻秆、水果、油、纸、木柴、煤、漆和蜡等。第五，旅行的商人也要为他们携带的商品缴纳2%的税，这些商品可能被征收了好几次税了；而商人在市场出售其货品也要再缴货品价值3%的税。[37]

在某些时期和某些地方，由农民生产的产品可以免税。似乎只有农具、谷物、木柴和少数其他日常用品可以享受免税待遇。但是，农民、平民百姓、商人的赋税负担还是很重。如陆游在1202年所描述的：“最喜先期官赋足，经年无吏叩柴荆。”[38]农民对此可能是非常赞成的。贪婪的地方税收机构的官吏千方百计地征税以获取更多的赋税收入，而只有那些与征税官吏们保持良好关系的特权人士方可避免被他们强征。通过上述的征收来源，宋代国库的年赋税收入相比唐代有了大幅的提升——可能有7倍之多——其经济总量也非常庞大。[39]

11世纪70年代的商业赋税收入——对货品各税种征收的结果——达到交易货物总量的5%到10%，价值1亿贯钱。1077年的商业赋税收入就达870万贯钱，是10世纪的2倍多。税入增加的一个原因可能是具有贸易中心功能的市镇数量增长迅速，在这些市镇中进行的各种贸易引起了税吏的关注。[40]

从995年到997年，国家的现金总收入达到了2220万贯，其中垄断商品的税收就贡献了525万贯，也就是25%以上的份额。1064年总收入更是达到了1.16亿贯，包括从酒和盐的专营中征收来的2100万贯。而这时的开支也

超过了收入量，这意味着政府要用其他收入来源来平衡收不抵支的账目。贮藏在国家仓库里的实物形式的收入，以及从数以百万计的交子的发行、售卖交子兑现而获得的收益，都可能帮助弥补过度开支而留下的财政空缺。从997年到1085年之间，以现金形式征收来的赋税占总收入的百分比从40%提高到了70%。显然，整个北宋经济的基础已经越来越多地依赖现金支付的、通过垄断专营和商业税收而获取的收入，而这种收入已经超过了按两税法征收来的农业赋税。[41]

南宋时期国家收支情况的综合数据我们无从得知，但从我们所能知道的资料，我们可以得出这样的结论：随着地主阶级逃避征税的手段越来越高明，通过两税法征收来的收入在税入份额中的比重越来越少。但是，12世纪下半叶，每年以现金形式从各税种征收来的国家收入的份额一直处于较高的水平上。12世纪下半叶及之后的税收中有相当高比例，特别是消费税和丁税，都是以银的形式来缴纳的，因此银在此时期的经济生活中扮演了很重要的角色。[42]

异族政权的财政政策

对辽的定居人口来说——不包括契丹人——辽国实行的是对唐代两税法进行了改进的制度，其赋税制度还混杂了一些相当不规范的劳役义务。1005年，宋辽签订和约之后，宋朝提供的岁币银、绢构成了辽政府年收入的大半。西北党项人的西夏政权的经济状况与辽基本上没有什么区别。西夏也通过与宋的和约获得了宋的经济资助。宋朝的国家经济在每年供给北方邻国的绢方面是没有问题的，但如果它不能通过提高边境贸易量的方式使其供给辽、西夏的大量岁币得以回收，宋朝将很难向辽、西夏支付岁币银，这些银占到了其国民生产总值的20%到30%。[43]

当女真人灭辽并占据了宋朝的北方领土后，他们接收了宋、辽两国留在两国京城中的所有政府储备。1126年年初，北宋竭尽全力和女真入侵者达成了和约，宋钦宗答应向女真赔偿一笔数额空前的赔款，其中包括大批的丝绢、家畜和金属。他下令——以违令者斩相威胁——征集所有存放在国库、关卡及官民百姓家中的金银铜钱，这相当于把整个京城的贵金属洗劫一空。据《大金国志》记载，仅在京城开封，金人就运走了300万锭金、800万锭银、5400万匹丝织品和1500万匹缎。[44]这批战利品的价值比宋朝后来向金国贡献的岁币总和还要高。宋向金提供岁币一直持续了110年之久。

傀儡政权齐于1137年灭亡后，金又进行了一次金钱掠夺。这次获得的财富被金政府以奖赏和恩赐的形式发给了皇亲国戚、高官显贵、忠臣等。如1142年一位获胜的将军就获得了1000名奴隶、1000匹马、100万头羊、

2000两银和2000匹纺织品的赏赐。1142年，宋金的和约结束了两国的敌对状态，宋朝再次向对方贡献了大量的丝绢和银。[45]宋朝的岁币，使辽帝国能在11世纪一直维持下来，也为金帝国120年内的军事开支提供了保障。

金国的赋税制度继承宋制，但在1180年增设了一项商业税。金国在模仿宋朝货币制度方面不是很成功。金人不但缺少铸造用的原材料，而且也没有制造大量钱币的技术能力。金的货币市场严重依赖于通过合法或非法输入的北宋钱币。[46]宋南迁期间宋朝的货币体系几乎崩溃，而金也经历了严重的钱币短缺。但在1142年和约之后，金每年能获得宋的财政保证，货币紧缺状况逐渐消除。金政府于1154年设立了自己的汇票制度，并开始铸造铜币；1157年发行纸币，但是其纸币与现钱的兑换率一直没能稳定下来。

相比于宋，辽、金和西夏的经济史显得较为令人迷惑。[47]这三个政权都从其南方邻国提供的岁币中大量获益。宋朝无意中给这些异族政权提供了200多年财政支持。这个事实掩盖了这些政权经济运行的真实面貌。

第12章 公共领域中的私人生活

在中古时期的东亚社会中，社会等级制盛行，人们在日常生活的各个领域中（不论私人还是公共的）大多要遵守严格的规范。而在中国，宋代儒家学说的复兴进一步强化了这种传统。宋代中国人的生活方式因其社会地位的不一样而受到不同的限制和调整，这个现实也影响到了——并规定了——他们在居住、交通、个人仪表、娱乐和卫生方面的选择。

宋代社会享有很高的自由度，这使它有别于同时期的中国以外的国家。这种经济自由度使市场高度自由，商品在生产和分配上具有很强的创新性。与儒家意识形态相一致的是，宋代的商人即使很富有，他们在家庭状况、个人声望、享有的特权和社会地位方面，还是比士大夫们要低很多。

家庭与居家布置

宋代的多数人口生活在农村，其居所根据地方风俗用本地材料建造，房子狭小无窗。这些拥有一间或两间房的住宅阴暗而漏风，地面经常很潮湿，屋门破旧，屋顶漏水。唐宋时期生活在最底层的人们——如富裕家庭中的奴仆——通常几个人挤在一起睡，甚至要和家畜一同睡。乡村和城市普通百姓的住宅，其大门不能超过规定的宽度，家居外观不得使用图画或其他装饰。

有钱的地主和官员的住宅相当宽敞、舒适，甚至很豪华。然而他们住房的大小和类型根据其品级，也受到严格限制。[1]房屋使用的椽、梁和支撑结构的数量、房屋装修中使用的色彩、图案、装修的构件等都要根据房主所处的社会地位，遵从相应的规定。

有钱人家的家宅建筑中，最重要的部分是祠堂，如朱熹在其《家礼》（1305年首次出版）中所说："君子将营宫室，先立祠堂于正寝之东。"祠堂是祭祀男性祖先的地方，祭台上摆放列祖列宗的牌位，它是上层社会家庭的精神中心。[2]另外，大多数上流社会的宅第都包含有客厅、主人房间、家庭成员的私人空间和仆人住房。带有池塘和亭子的园林营造了一种沉思的氛围，而这种氛围被认为是对士大夫的生活来说必不可少的。在北宋京城开封，高官们都拥有一座由围墙圈起来的3亩（1700平方米）大小带有瓦房的院子，如我们从苏轼在1084年写给王安石的诗中所了解到的，大多数私人住宅都由平房构成。在南宋的杭州，尽管人口稠密，私人住宅

多是二层的建筑，这种建筑空间更大，在闷热的夏季通风性能更好。这样的房屋分布在大街两旁。

甚至皇帝们都不得不应付宋太祖所定下的有关建筑方面的规定。太祖规定皇宫除了紫色和白色外禁止使用其他颜色，历代的宋朝皇帝一般都遵守太祖的意愿。[3]不管有什么规定，有钱有势者总能把其宅邸建得富丽堂皇，仅一个厅堂就可以花费20万钱，甚至更多。宋初，太祖很重要的一位谋臣赵普修建自己的府邸时用的都是最好的材料。“赵韩王治第，麻捣钱一千二百余贯……盖屋皆以板为笪。”[4]

1202年，行为古怪的贵族子弟政客张镃（1153—1211）描述了他位于杭州北郊的宅邸。他自夸拥有的厅堂、厢房、亭、桥和花园数量超过80，北宋时期有名的洛阳宅第在其豪宅面前也显得黯然失色。

> 淳熙丁未（1187）秋，余舍所居为梵刹……逮庆元庚申（1200），历十有四年之久。匠生于心，指随景变，移徙更葺……东寺为报上严先之地，西宅为安身携幼之所，南湖则管领风月，北园则娱燕宾亲；亦庵晨居，植福以资净业也；约斋画处，观书以助老学也……区区安恬嗜静之志，造物亦不相负矣。[5]

张镃的同时代人王迈（1184—1248）就不赞成他的奢华。王迈认为，建造这么高大豪华的宅邸太过于挥霍无度了，所用的一些物品是违反规定的。[6]

9世纪时，房间的大小取决于垫席的数量。垫席铺展在清扫干净的地板上，上流社会的成员喜欢坐卧于用竹子编织的垫席上，端坐于地被认为是有身份者的正确坐姿。200年后在像司马光这样的传统家庭里，家庭生活仍然是围绕着铺设在地砖上的垫席而展开的。司马光强烈反对当时流行的坐椅子的风气，特别反对女性坐椅子。12世纪晚期，陆游记载说，在过去，有教养的家庭的女性如果举止失当，比如坐在椅子上，就会遭人笑话，但现在各种高低不同、带有凳子和屏风的桌子在人们生活中已经是不可或缺的了。大多数上流社会家庭坐的方式已经从席地而坐转为坐有靠背的木椅子了。[7]

富人用有图案的丝绢帘子、各种幌子和镶边的墙饰来装饰其宅第，安上一台计时的滴漏。[8]富裕家庭的成员甚至在日常用品的选择上也要显出其高贵的社会地位。他们不会把带有龙凤图案的精美的竹席与编织粗糙的垫子、藤席混在一起，他们喜欢用五彩藤条或白藤条编织的箱子。他们知道台州出产最好的镶金漆器，广州有龟贝，温州和其他沿海地区出产鲨鱼

皮。[9]在女性的房间里，半透明的、镶边的、用薄纱和其他材料做的帘子，狮形的金香炉，犀牛角杯，镶边的丝绵，绯红色的网状穗饰，玉雕龙以及玉镜等，都被视为必需品。

尽管我们现在知道不少宋代金匠的姓名，但相比于唐代，我们能看到的宋代金银器不是很多。在唐代，金银所制的盘、碟、杯、碗、箱、壶、香炉、凤簪、香囊和珠宝，以及镀金的银器，制作极其精美。而在宋朝，上述金银制品不多见，一个原因是黄金制品是皇帝和皇室专享用品，只有皇帝赏赐时，官员们才能享用金杯金碗。[10]但金银制品少见的另一个原因可能是有教养的儒家精英们的审美观发生了根本性转变。定窑、汝窑、钧窑、官窑、哥窑等宋代五大名窑出产的陶瓷应用了新的制作工艺，质量好，种类多，一般人买得起。这些瓷器代表了追求纯净、造型和材料的新品味。单色釉的瓷器反映了皇家对精美器物的偏好，也符合士大夫的欣赏品位。那些刻画、描绘手法娴熟的花、鸟、鱼、龙和云型主题的作品，其内容来自日常生活和大自然，体现了人们对现实的新感受和对美的新理解。

在汝窑、钧窑、龙泉窑和景德镇窑中，瓷器的整个表面都涂上了上好的釉。这种釉有特别效果，尤其是带有裂纹的釉瓷，因其制作精细、表面光滑、釉的手感或凉或暖而出名。[11]宋代日益增长的消费经济推动了陶瓷大规模生产工艺的发展，而陶瓷作品的高度艺术成就也随之出现，社会对高质量陶瓷的需求量越来越大。今江西省景德镇的陶瓷生产开始于宋真宗景德年间（1004—1007）。几个世纪后景德镇成为世界最著名的陶瓷生产中心。

人们的鉴赏喜好已经从贵金属转到陶瓷了。政府对此很感兴趣，实际上可能也参与到这种转变中了。如果还以唐朝同样的规模来继续使用金银所制的家用物品，政府促进经济进一步依靠金属货币流通的努力及用银钱向异族政权赎买和平的政策将会面临巨大的困难。上流社会一直在收藏金属盘子、龙凤簪以及贵金属所制的杯碟。但市场上流行的陶瓷制品的种类日益增多——从一只做工较为粗糙但又有些特色的棕黄色的碗，到适于摆放在书房或用于茶道聚会的、很有收藏价值的、做工精美的杯子——金银制品对人们的吸引力和在社会上的影响力再也不像唐代那样大了。

个人交通

四周封闭、由人抬的轿子在宋初不是很常见。11世纪，许多士大夫认为，用四人或八人抬的轿子来取代畜力不是很合适[12]，只有官员年老或生病时才有权享用轿子。皇帝在京城居住，官员们必须骑马行路，品级较高的官员可能会坐挂有红帘、车厢用皮革装饰的马车。上流社会的女性喜欢坐

有香味的马车。

限制使用轿子的做法一直延续到11世纪末，而南宋时期轿子已经成为很常见的交通工具了。人们对轿子态度的转变可能和新京城杭州有关，杭州的街道是用砖石铺成，坐轿子比骑马要安全些。坐轿子可以使官员在公众面前炫耀他们的特殊地位，当官员的轿子经过时，骑马的百姓必须立刻下马，远离官员。年老和生病的女性可能会喜欢带帘子的轿子的舒适性。除了她们之外，其他百姓在任何情况下都不准雇轿子。[13]他们必须步行，或者——如果他们出得起钱的话——他们想舒服点，可以坐在由两人抬的做工粗糙的竹编椅子上。有时他们坐在牛或驴拉的小车上，忍受着路途的颠簸。

契丹武士和他们的妻子旅行时骑着有马鞍的马，而他们的家庭成员是坐在有圆顶帐篷的马车上。贵族喜欢用大车带着全家穿越广阔的原野和丘陵，他们所乘坐的车是骆驼牵拉的，车子上铺设有毯子。大车的轮子直径比一个人的身高还高，但车子既轻便又结实。车身较长的车子前窄后宽，车上分为三个隔间。前头的隔间铺有毯子，是车子主人的位置。白天的旅途中，青毡所做的帘子被卷起挂在车顶。当晚上休息时才把帘子放下来。中间的隔间四面封闭，是车轴的上方，这是女主人的位置。第三个隔间是留给奴仆的，结构上和前头的隔间类似，但相对小些。对宋朝人来说，这些骆驼牵拉的大车是相当蛮夷化的。

卫生与梳妆

司马光告诉我们，家中的婢妾、奴仆鸡鸣即须起床，梳洗、穿衣之后，他们就要开始一天的劳作了。官员们每十天可以休息一天，而百姓、商人和农民除了年节外，则需整年劳作。自古以来，官员们在假日时沐浴清洗自己的长发，平时头发是绑扎起来，再戴上官帽或其他盔帽的。平民百姓则用布盖裹头部，或戴上用竹子或稻麦秆所做的宽檐帽，并在下巴系绳固定好。契丹男子遵从北方游牧习俗剃光头，或在后脑勺留着一束头发。但在寺庙，他们会把头发留长，长度有时甚至可及肩。[14]

通常，上流社会的男女在晨起后都用草药皂液倒入水盆中用来洗脸、洗手，男人还要刮干净脸部。如果男人留胡须，一般都留八字胡和山羊胡。多数人都定期在家沐浴，在当时能拥有自己的浴室还算是很奢侈的事情，但对于那些家中缺少浴室的人来说，各主要城镇里数以百计的营业性的浴室可以提供比较舒适的沐浴条件。杭州的浴室经营者还组织起行会组织“香水行”。当时的规矩是用冷水洗浴，而热水洗浴还不普遍。和宋人有贸易往来的阿拉伯人认为中国人不干净，因为“他们大便之后不用水来清洗身体，而是用中国的纸来擦拭”[15]。

沿海地区的卫生要比华北地区搞得好。白居易是北方人，他在一首诗中描述了有一天早上他如何进行了一年中的第一次沐浴。四川人因为一生只洗两次澡而出名——出生后一次，死后一次。当时一些来自讲究卫生的东南地区的名人也习惯了这种状况，他们也变得不大情愿洗澡，喜欢在公众面前不修边幅。宰相王安石就因其不讲卫生和让人不舒服的凌乱头发而出名。因此毫不奇怪的是，大多数人为各种各样的寄生虫而苦恼不已，特别是虱子“密布于腰带和衣袍下面，然后爬满衣领”，床上还不时出现各种虫子。[16]

牙齿的普遍状态似乎也不容乐观，这也是一件关系到每个人的大事。中国人当时还没使用牙刷，而是在餐后用一块布来擦洗牙齿和牙龈。9世纪初，韩愈曾在诗文中描述他“去年落一牙，今年落一齿”。[17]而当时他才42岁，生命才过了三分之二。这可能是由于他患有维生素B1缺乏症（这种病症最突出的表现就是患有脚气）所致。他知道，对他这样的年龄和地位的人来说，脱落牙齿的相貌是很让人吃惊的。他也承认自己进食有问题，说话发声也不清晰。

我们不了解女性的沐浴习惯，但我们可以从诗人赞美宫廷女子的肌肤光滑柔嫩的诗句中推断，女性比男人更加在意如何保持清洁和迷人的外表。从黄升和周氏夫人（生活于13世纪）的奢侈衣橱中，我们发现了毛巾、头巾、香料和用丝绢做的女性经期卫生用品。这些物品都是标准的女性盥洗用品（图20）。

唐末，女性们把头发盘卷成精巧的各种类型的圆形或角形的发髻，有时候佩戴着冰蓝色的翠鸟羽毛。许多关于宋代女子坐在梳妆台的镜子前、婢女陪侍于旁的描写证明精美的发型还是很流行的。[18]姑娘们把头发盘卷起来。而当一个女人“及笄”时，就表明她是已婚女子了。发型经常能代表女子所属的社会阶层，社会底层的女人用发带把头发卷成比较适当的圆形发髻。高耸的束发——经常是把头发用膏剂处理过，使得头发显得光滑油亮，有时候还添加些假发增强效果，通常还用头饰、宝石、各种单的或双的发簪及各种帽子来装饰和固定发型——显然有助于确认一个女人是属于官员阶层还是士绅阶层。宋真宗的妻子刘后（969—1033）的肖像画于1033年或之后不久，从中我们可以看到她的穿着：她头戴镶有珠宝的凤冠，冠上的图案是22名女道士和几条被浮云和花朵围绕着的龙（图21）。[19]



图**20** 周氏夫人正在晨间洗漱（北宋，**1099**年。河南禹县**1**号墓室壁画。宿白）

时常在室外活动的男人其肤色都因日晒而显得比较深。而女人就不一样了。十一二岁时，许多女孩都会用镜子，也知道怎么护理她们的皮肤了。有专门的美容店铺可以提供用于防护冬季凛冽寒风的面具。据说在春天时戴着这样的面具有护肤美容的作用。[20]从刘后的肖像就可以看出那时已经在使用多种面部美容护理用品了。元初士大夫王恽（1227—1304）在1277年对这幅肖像有这样的描述："用紫色粉，自眉以下作两方叶，涂其面颊，直鼻梁上下，露真色一线，若紫纱幂者"，她的这副妆容被称为"巧笑"。[21]京城的时髦女子把脸部修整为白色，两颊涂上深玫瑰色的脂粉。淡白的面容似乎证明了深闺里的女性与外界的隔绝；人们也认为这反映了女性品行的纯洁。香闺、脂粉这些东西也是宋代中国人的性爱想象品，提到这些东西连开明的儒家批评家们都感到难堪。有一首匿名作者的词里就提到了雪白肌肤、香气、透明丝袍等性暗示的词句——"绛绡缕薄冰肌莹，雪腻酥香。"[22]



图21 刘后肖像（作于1033年或之后。她头戴镶有珠宝的凤冠，冠上的图案是22名女道士和几条被浮云和花朵围绕着的龙。台北“故宫博物院”藏）

另一种似乎有性含义的化妆是拔掉眉毛再画眉——一种从唐朝就已经流行的时髦做法。据梅尧臣说，甚至男人出于虚荣心也这么做，特别是当他们黑发中出现了白发时。唐代女性在自己脸上绘制花形图案；她们还把自己的嘴唇涂成红色，目的是给人留下一个樱桃小嘴的印象。而在宋代，嘴唇虽然还是涂成红色，但恢复了自然的形状。指甲也被画上了色彩。[23]

文身在中国有很长的历史。依其罪行的严重程度，罪犯的脸上会被文刺上或大或小的字。在前额、两颊或耳下文刺的结果是导致被刺者的身体损毁。当文身成了一种时尚而不是惩罚时，开封的纨绔子弟们有时会在全身文上青色的龙、鸟、人、风景等图案，甚至有的还文写诗词。[24]他们可能把自己的身体想象为一幅强壮的、有象征性的艺术作品。但是，如此大面积的文身，在文刺的时候会引发很大的疼痛感，而且这种行为既冒险又昂贵。南宋初年，全身文身不再出现了，但局部的单一图案的文身还继续流行。不少士大夫的妒妻把婢女的脸文上月亮或铜钱的形状，目的是对婢女进行惩罚和羞辱。朝廷用同样的方法给低级军士刺上花纹——比较有名的做法就是“花腿”——目的是防止他们逃跑。[25]

缠足

唐代的诗人没有提到过缠足。这种使身体致残的做法好像是从宋代上流社会开始的，随后流传到所有良家女子。小女孩的脚被裹脚布紧紧地缠绕起来，致使她的四个脚趾被压在脚下，脚弓极度扭曲。这样做的目的是使脚变畸形——只有正常脚的一半长度——能够穿得进各种类型的时髦的小型的丝鞋。[26]这个过程极度痛苦，要持续好多年。在女孩很小、其骨头易于改变的时候就开始了，直到她们的脚被认为符合小“金莲”的形状为止。而这时缠脚布已经成为走路稳定的不可或缺的工具。

“金莲”这个名称可能源自一位宫女在地面铺点金叶的莲花上表演舞蹈。缠足的做法出现于10世纪时的舞女中，她们可能想要让自己的舞姿优美，因此在脚上下功夫，让脚显得“好看”。[27] 1344年的《辍耕录》证实：“札脚自五代以来方为之。如熙宁元丰（1068—1085）以前人犹为者少，近年则人人相效，以不为者为耻也。”[28]

缠足直到11世纪都很少见。现代出土的13世纪的考古材料中，有丝鞋、袜子和银质尖足鞋等。而尖足鞋的形状像一只“小脚船”。还发现有210厘米长、9厘米宽的淡黄色的薄丝做的绑带，这证明那时候缠足已经在士大夫和地主家庭的女子中广泛流传了。许多弓形鞋的名称都是对“金莲”的美化，这些名称包括“错到底”“快上马”“宫样稳”。[29]

缠足的大流行实际上并不是没有引起非议。儒家哲学家程颐的六世孙女们

拒绝耳垂穿孔或缠足。1274年左右，车若水（1209—1275）曾表达了他的反对意见：“小儿未四五岁，无辜无罪而使之受无限之苦，缠得小来不知何用。”[30]对缠足的批评肯定是有的，但他们只是极少数。生活于13世纪中叶的周氏夫人的丝鞋，有22厘米长，6厘米宽，4厘米高，这说明她没有缠足。但大多数上流社会的女性都掌握了缠足的技巧，她们也让自己年幼的女儿们遭受了同样的痛苦，同时她们也把这种源自娱乐从业者的流行时尚转变为极其明显的中国女性的象征性符号，这种符号一直延续到帝制的结束。

准确地说，缠足是一种不用手术刀的外科手术。它永久地改变了女性的身体、行动和灵活性，因此也改变了她本人在外部世界应是一个活生生的人的观念。[31]有“三寸金莲”的女子被迫小步走路，大多数时间她们只能坐着。穿着鞋底用麻纳的小丝鞋走出深闺，然后再用她们那双残疾的双足走远一些的距离，那是相当痛苦的。13世纪时，如果一位上流社会的女性要出门，她必须依靠交通工具而不能自己步行。

从南宋一直到中国帝制的结束，这种行动上的受限意味着女性或多或少地被限制在家里。唐代那些玩马球、骑马的女子，更不要说那些纵情酒色的妾妇，都已不再是宋代文人赞赏和画家描绘的对象了。完美的女人总是比男人娇小的，她是苗条、柔弱的。她们不出深闺，服侍公婆、丈夫和家庭，教育子女。宋代那些给女儿缠足的女性，其行为都是谨遵新儒家的正统观念的：女人的位置就在家中。数百年后，当缠足已经在广大家庭（包括能承受因缠足而带来的劳力短缺的普通百姓之家）的妻女中成为普遍习俗时，曾经在唐代和北宋出现过的女性个人自由消失了。缠足使女性依附于一家之主，顺从男人。这种状况从13世纪下半叶一直延续到中华帝国的结束。

理想的上流社会男士形象，伴随着宋代的历史进程不断发生着变化。人们认为这类男人应该是有点地位但举止柔弱的文雅之士。对多数上流社会的男人来说，缠足女子的小幅步态和举止可能具有不可抗拒的性吸引力。女人那解开了缠脚布的双足可能被视为女人身体的一个私处——和生殖器不一样，女性那解开了的双足已经被仪式化，具有了性的意味了，有可能会引起男人的性冲动。女性缠足的流行也引发了宋代的另一个变化：家庭中多妾现象及娱乐市场的发展使女性变成了商品。[32]

在唐代，丈夫只有在妻子不能生儿子时才能纳一个妾，他要通过其家族关系来选择妾。而宋代货币经济已经渗透到了社会各个角落，富有的男人从市场购买女子回家做妾。由于在高度竞争的市场中纳妾行为很兴盛，在所有宋人（包括妻子和其他家庭成员）的心目中，女性魅力越来越重要。妾能超过其他女性而取悦男主人，“三寸金莲”在其中起了关键性的作用。而主人之妻因此也接受了缠足这种做法，让她们的女儿也从小缠足以便在取

悦未来丈夫方面具备优势。为了尽可能争取到好的姻缘，良家母亲不仅要把自己的女儿培养成品行端庄的妻子，而且还要通过缠足来增强她们的女性魅力，使之符合新的女性美的标准，而这个标准在其后的几百年间畅行无阻。

衣饰

著名的官员沈括断言："衣冠故事，多无著令。"[33]但在宋代，有关衣饰的规章中对服饰的材料和颜色的规定大部分沿用唐代的规定，官员的官服被分为朝服和日常着装的公服两种。另外，还有许多种半身、长袖的宽松服，适合休闲时穿，这些服装大多数绘制有图案，用丝绢或其他材料制成。休闲所穿的服装类型较为简单，一般遵循实用和时尚原则，朝廷对其制作、穿着并无正式的规定。

宋代士大夫在公开和私人场合所穿的服饰有几个共同的特点。它们都是用丝绢所制，有圆领，衣襟在右边收边，这是遵循儒家所提倡的古代传统。朝服要比公服宽，袖子又长又宽。朝服之内，还穿有几层短上衣和衬衫，几种类型的短礼服和半长的裤子以及丝绸内衣。冬天时一些朝服可以添加衬里或丝绵用于保暖。朝服的颜色在宋代有几次变化，但通常一品到三品官员可以穿紫色，四品和五品穿深红色，而六品到九品穿绿色或青色。像唐朝一样，官员的妻子和母亲也可以穿不同颜色的衣服以代表她们丈夫或儿子的品级。[34]

中国的官服吸收了"蛮夷"的一些元素，诸如骑马射箭时很有用的短窄袖子的上衣，这种上衣还有一条系带，其末端下垂着，这种着装还要配备高帮的护腿靴。只有官员才有资格用玉、金、银或犀牛角来装饰他们的腰带。冬天时，有钱人穿着皮袄。1052年一个寒冷的冬夜，梅尧臣到永济仓巡视时，他的狐皮袍子破了个洞，不再保暖了，只好用黄狗皮子来修补。老百姓也可以穿白色（有时可以是黑色）的麻质衣服。最穷的人——受剥削的矿工和长江上的纤夫——甚至是赤身干活的。偏远乡村的老人据说没有大衣穿，于是就抱着孙儿取暖。[35]

11世纪，乡下赤脚女人的衣着很简单——一件务农的服饰，有时搭配一条青色裙子。而有钱人家的女性却有数百件上衣、大衣、或长或短的衬衣、裤子、裙子、背心和各种式样的内衣，质地有丝绢、棉和麻织品，其织法各异，图案丰富。农妇所穿长衣，前面开襟，袖子很长，有衣服一半的长度。胸部以下系一条长裙。通常衣领的长度有2米，而宽度只有10厘米，穿起来像戴了条围巾，为了保持形状，领子两端还挂着玉制的坠饰。1087年所做的真人大小的等候站立的女子泥塑像保存在山西的一座有名的庙宇里，从这尊塑像我们可以看出，女子在所穿着的带有蓝色和绿色窄袖的衣

服内还穿着几层衬衣，这种穿着也是很普遍的。[36]

宋徽宗在下面这首诗词里刻画了一位知文识礼的宫女的外貌特征：

纤眉丹脸小腰肢，宜着时兴峭窄衣。

头上宫花妆翡翠，宝蝉珍蝶势如飞。[37]

南宋时流行的女装是带有漂亮的半透明袖子的背心。杭州的织工所生产的丝质女装都有拥有一个按所穿季节而命名的名称，如春幡、灯球、竞渡等。衣饰上的不同花卉主题图案代表了四季。贵族家庭的女子可以在私人场合穿上镶金边的衣服。宫内女子在早晨所穿戴的服饰，到了晚上就成为平民百姓的最新流行款式。



图22 有牡丹图案纱罗织法的带半透明袖子的背心（出土于黄昇墓，1243年，福建福州。《福州南宋黄昇墓》）

考古发现证明，分量较重的彩锦在唐代较为流行——经常装饰有外族主题图案和符号——而到了宋代则被纱罗织物取代。[38]唐代彩锦令人印象深刻的是它用金丝与丝绸所织，而宋代的丝织品大多数用不是很显眼的花卉、藤蔓图案和其他的精美花饰如牡丹、芙蓉、梅花、竹叶、莲花、菊花和山茶花等来装饰（图22）。相比于较重的金属器皿，宋代的精英们更喜欢光滑的陶瓷。他们对分量轻的精美丝绢的喜好可能被视为对他们在金属器皿和陶瓷的偏好之间的一种平衡。宋人对纱罗织物的喜好胜过彩锦，这在每年的纳税产品数据中有最充分的体现。纱罗的产量超过彩锦的13倍。

宋元时期的绘画作品也反映了织机所产的是纱罗织物而不是锦（图23）。

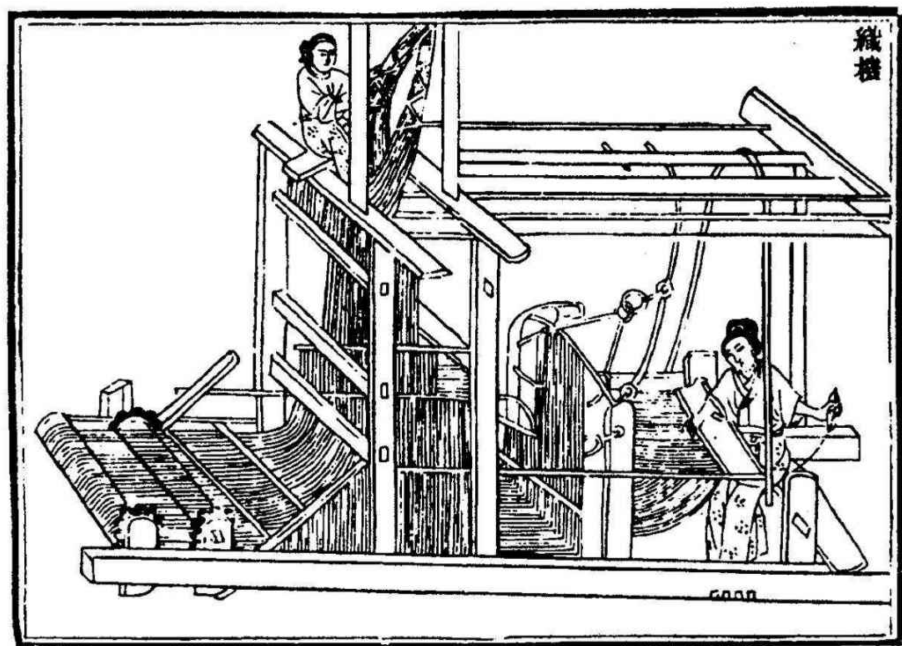


图**23** 生产纱罗织物的织机（南宋，**13**世纪。《农书》卷**24**：**7ab**）

契丹人在文化上更接近于唐朝而不是宋朝，从他们一直在生产的金银制品中大概就可以看出来。[39]在唐代的影响下，他们的胡服最后转变为顺从了其南方邻国的习俗，他们不仅穿着用羊毛、毡、皮毛、皮革所制的衣服，后来也穿上了汉式的短上衣和长袍，尽管样式不完全一样。契丹男人穿圆领窄袖长袍，所系皮腰带“佩带弓剑、帉帨、算囊、刀砺之类”。他们所戴的毛毡帽有许多装饰，走动时帽子像在随风摇动，这也是他们独有的衣饰特征。契丹女人穿窄袖上衣，裙子的腰带上挂有玉环。大多数场合下流行穿窄袖，袖子的宽度甚至可以把手都掩盖住了。男人和女性在上衣之内都穿各式各样的裤子，穿上皮靴（有时是皮鞋）就可使着装更为完美了。契丹人喜欢穿没有衬里的衣服，其颜色为红色和绿色。贵族们穿着黑色偏紫和纯白色的貂皮。甚至社会底层的人也穿着用貂、羊、鼹鼠和沙狐等动物的皮毛制作的保暖衣服。[40]

10世纪时的契丹统治者喜欢汉式服装。937年，辽太祖穿上了真正天子之服。947年，辽国的汉人官员穿汉服，而契丹族官员（和皇后）继续穿着本民族服装（包括他们必不可少的毛毡帽）。在宋朝汉人眼里，这些辽国汉服的扣纽扣的方式是不正确的（胡式），扣在左边是不对的。但至少这

些衣服与契丹人传承自唐代的汉服在裁剪和样式上是有明显区别的。970年后，所有的契丹高级官员都被要求穿上汉装，然而契丹族的下级官员穿戴的还是他们参加大射柳仪式及祈雨仪式时所穿着的本民族服饰。1055年，皇帝命令所有契丹官员，不仅仅是高层，都必须穿汉式服装。[41]

除了典型的契丹和皇家汉式的日、月、山的标志，那个时期的契丹服饰上还有龙的形象。来自唐代和更早的汉人王朝的十二生肖图案也时常出现在人们的衣服上。城市居民都习惯于穿汉服，其中也有人穿胡服；而辽国皇帝在接见宋朝使节时穿的是汉式黄袍。[42]于是，辽国南部地区的契丹人在10世纪时经历了彻底的汉化过程。

辽国继续生产有名的织锦。但他们给织锦添加了新的、更大的图案设计，使用了前所未有的金线织锦技术，金国在1125年灭辽后得到了这些技术。1027年辽国下令禁止穿着用杂色丝绢和金线所织成的时尚衣服。这表明契丹贵族所穿着的漂亮服饰已经广泛地使用了高档的丝织物，尽管皇亲国戚们必须得到许可才能穿着这些衣物。[43]

娱乐与浮世

中国历法中有许多节日。宋帝国大多数人都要过这些节日。节日期间人们停止劳作，相互拜访，同一社会阶层的人相聚在一起，出门游玩，参与各种娱乐活动。[44]最隆重的节日是（一般）在公历1月15日到2月15日之间的农历新年，除此之外还有许多节日。在正月十五的元宵节，各大都市的居民们都要展示他们那些明亮多彩的飞龙、嬉戏的狮子形状的灯笼，各个行会还会在京城的街道上举行欢庆游行。在4月初的寒食节和祭扫先人坟茔的清明节之后，人们在开封城外的金明湖，其后是在杭州的西湖观看龙舟赛。

10月的杭州，顺着钱塘江滚滚而来的潮汐景观吸引了数万人观看。潮汐如天边的一条银线，慢慢地靠近，有如一堵玉门，也像一座茫茫雪山，接着如地动山摇，响声如雷，水势遮天蔽日。谁愿意错过这样的壮观场景？700名文身的年轻人披散着头发，在轰鸣的巨响中冲入水中，举着各色旗帜在江中冲浪。[45]其他节日里杭州居民会到美丽的西湖边上的园林游玩，他们在水中划船，欣赏四季不同的景观和色彩，然后聚在一起野餐（这在冬季下雪天都很流行）。

周密（1232—1298）描述了一个反映12世纪南宋精英生活的神话故事，这个故事几乎是专门讲给男人听的：“既而曳裾贵邸……朝歌暮嬉，酣玩岁月。意谓人生正复若此，初不省承平乐事为难遇也。”[46] 12世纪末期，不少权势和富裕者经常被邀请往张镃那巨大的驾霄亭，在那儿举行高雅的

牡丹花会。一百多名歌女和乐者表演着有关牡丹花的歌曲，而妓女们则在旁以酒食侍奉宾客。

> 众宾既集，坐一虚堂，寂无所有。……命卷帘，则异香自内出，郁然满座。……别有名姬十辈皆衣白，凡首饰衣领皆牡丹，首带照殿红一枝，执板奏歌侑觞，歌罢乐作乃退。复垂帘，谈论自如，良久，香起，卷帘如前。别十姬，易服与花而出。大抵簪百花则衣紫，紫花则衣鹅黄，黄花则衣红，如是十杯，衣与花凡十易。所讴者皆前辈牡丹词。酒竟，歌者、乐者，无虑数百十人，列行送客。烛光香雾，歌吹杂作，客皆恍然如仙游也。[47]

上流社会的男人与志趣相投的同事和朋友一起通过多种方式去消磨时光和金钱。他们可以加入西湖诗社、雄辩社、醉心于舞台表演文学的绯绿社、皮影戏爱好者的绘革社以及其他各种音乐会社。军队武士们参加了射弓蹋弩社。各种会社，有体育运动方面的，有球类游戏的，有相扑的，有喜好武术的和钓鱼的，甚至比较粗野的马球也组织起了会社。

酒肆通过悬挂在门外的红漆杈子、深红色的帘子和栀子灯来吸引男性顾客。只供应酒的酒肆被称为“角球店”，在那儿客人可以待到他想把杯子打破为止。售卖各种等级酒的酒肆，被称为“山”，店家用盘子盛好食物端给客人，老主顾们从中选定好酒菜。[48]如果有客人不懂这个规矩，贸然下筷子吃桌上的样本菜品，就会被人笑话。定一小份菜点也得花100钱到5000钱，一个月花1.2万到1.5万钱吃饭的低级官员觉得这个价格适中，比较满意。有一种酒肆，其内部被分隔成若干个卧室间，专门有妓女提供服务，这也是酒肆的正常业务之一。政府垄断了酒的生产和买卖，把卖酒和卖淫结合在一起的场所也成为国家收入的一个来源。这种酒肆中最大的几间是公营的，专供官员享用。

对宋代人来说，饮食是一种极大的享受。除了热衷素食的佛教僧侣和进行辟谷的道教徒之外，中国人并不遵守饮食方面的宗教禁忌。重大的宴会上，有40道用鲜肉（不包括牛肉）、鱼和家禽肉做的菜，有40多道水果、糖饯、蜜饯，有近30道鱼干，以及50多道甜点、糕饼。杭州地区特产54种米酒及其他酒类和饮品。[49]

> 向者汴京开南食面店，川饭分茶，以备江南往来士夫，谓其不便北食故耳。南渡以来，几二百余年，则水土既惯，饮食混淆，无南北之分矣。[50]

人们在家里，在街巷边的摊点，在专门的茶肆，用滚水泡茶。11世纪时，官员兼书法家蔡襄在其所著的《茶录》中描述了茶的品质、色泽、香气和味道，以及所用茶具、品茶的方法等。[51]品质最好的茶，如号称天下第一茶的龙凤茶，其价值为600克茶叶值75克黄金。做生意的人们聚集在茶肆品茗茶香，其中一些人还趁此弹乐唱歌，还有一些饮茶聚会，号称“市头”，其茶客都是商人和匠人，他们在一起商谈着佣金和寻找更好的工匠。还有些茶肆以张挂名画吸引食客而出名。[52]当客人们品尝梅花酒的时候，乐人就演奏早先曾在夏天所唱的《梅花引》曲子。在冬天，茶肆以盐豉汤来替代茶。另一些茶肆则打着“水茶坊”和“花茶坊”的旗号经营妓院生意。

杭州拥有至少23个瓦舍（娱乐场所）和55种表演门类：御前应制、御前画院的成员，说书艺人（包括演史和说佛经者），歌女和女性乐人，说浑话和学乡谈的艺人，演喜剧、操作傀儡戏的艺人，小丑，耍杂技的艺人，变戏法者，跳绳舞的，相扑手，举重的，射弩儿和教走兽者。这些娱乐门类产生了新的文学形式，为表演时尚曲子而写的曲文也应运而生。尽管对女性而言有些娱乐项目低俗不堪，甚至有伤风化，但对宋朝的男人来说，瓦舍就是13世纪时的游乐场。

医疗保健与福利

在前近代时期，大多数需要医疗保健和福利照顾的病人、老人和残疾人都得依靠家庭的帮助，他们得不到公众的关注，也没得到社会的安置。在儒家制度里，晚辈要尊敬和关爱长辈，家庭也被认为是一个社会和经济单元。但是如果家庭不能履行照看弱者的义务，那么病弱贫困者将会陷入彻底绝望的境地。尽管佛教寺院的施舍还能提供程度很小的帮助，但政府机构几乎难以解决这个社会问题。尽管存在这些挑战，宋代的医疗体系还是比之前的朝代做得更好。

宋代之前，大多数的上流社会家庭里都有受过医疗训练的仆人。但宋代的士大夫觉得自己在生活的各个领域都在行，因此他们承担了照顾病人的工作。当上层阶级的一个男子病了，他会找他的同事就诊治疗。政府机构里雇有受过专门培训的内科医生，但他们的医疗和解剖知识与那些出身于世代行医之家的普通郎中也许仅微有不同。这些男性郎中以卖药和从事按摩为生，其社会地位相当低。他们甚至连行会组织也没有。

所有态度认真的医者，不论他们是否受过专门培训，都懂得以世代流传的对身体的经脉系统进行望闻问切的方法来诊病。大多数医者都会使用针灸和艾灸（用某种物质灼烧皮肤以治疗或减轻病痛）的技艺，也懂得开出列有各种草药的方子。在11世纪士大夫的理解中，人生病是由于其生活和工

作状态的失衡。司马光在写给朋友范镇的信中解释说：“夫人之有疾也，必自过与不及而得之。阴阳、风雨、晦明，必有过者焉。饥饱、寒燠、劳逸、喜怒，必有偏者焉。使二者各得其中，无疾矣。阴阳、风雨、晦明，天之所施也。饥饱、寒暑、劳逸、喜怒，人之所为也。……人之所为不得其中，然后病袭焉。”[53]

女性在家中看护和照料病人、老人和残疾人。当病者是个女性时，请医生来诊病就显得有些微妙了。因为由一位男性医生对女病人进行身体检查违背了儒家的道德标准，医生只能根据女病人对自己病情的描述以及对她的把脉进行诊病。贫苦之家在任何情况下都请不起医生，也买不起药，尽管有很多药店在卖药。每个社会阶层都有接生婆，她们的接生技术来自老一辈的传授，在生产前后的紧要时刻给孕妇提供帮助。

宋代许多君臣都认识到，不仅是统治阶级而且整个社会都需要有一大批受过训练、较好地掌握医学知识、同时有着丰富医疗保健经验的医生。于是在这方面进行的专业教育就比以前得到更多的官方关注。1026年，宋仁宗下令，在开封的太医院和相国寺铸造两座真人大小的表面刻有全身穴位（354个穴位）和经络图的人体模型。同年，王惟一（987—1067）写了一篇题名为《铜人腧穴针灸图经》的三卷专论，对解剖结构的精通和医疗经验的积累，有助于进行正确的正骨疗法和准确的针灸（可以刺激身体释放出内啡肽，这是一种今天我们所知道的对大脑有天然止痛作用的物质）。医生把自己的医疗技术知识与必不可少的奇妙的经验、宇宙观和宗教元素混合在一起，其结果就形成一种高度复杂的医疗系统。

当政府于1044年设立太医局时，体制化的医疗教育制度就开始建立了。在10年间医学生的总人数达到了200人。[54] 1045年到1060年之间爆发了传染病。其后，在政府监督之下对许多医书进行了修订。1061年，课程仿照太医局的地方医疗教育机构纷纷建立，其目的是为地方培养训练有素的医生。宋徽宗在国子监设立“医学”，目的在于改善医疗体制。一种新的职业——儒医——也在向精英家庭开放了。这些家庭或者把儿子送去学医，或者就送他们读书从政。1115年，州县也建立了“医学”的分支机构；南渡之后，朝廷在杭州重建医学——有4位教授和250名学生。[55]

与北宋时期的总人口数相比，由政府经营的医院和医学教育机构是微不足道的；尽管医疗保健体系还远不能满足贫苦之家和急需医疗服务的人的需求，但当时所建立的医疗保健服务体系的基础在结构上相对来说还是比较完整的。宋初开封的东部和西部有两家医院，称为福田院，它们的设立是为了帮助无家可归的老人和弃婴，以及病饿者。两院都由和尚打理，后来才成为政府机构。1063年，开封城南北又各增设了一家。每家福田院有病人300名，这意味着开封的医院系统总共可以容纳1200人。[56]北宋末期，政府在京城和其他6个地区城镇设立了“居养院”。

许多人——不只是医生——自认为他们精于医药之道，能帮助病人病愈复原，保持身体健康。在南宋，中药店铺集中在京城特定的街道和坊区，为人们提供医药售卖服务。医学史上第一个官办的药房官药局于1076年在开封设立。杭州的药铺对京城人们的健康和京城的经济有非常重要的作用。南宋时期，不少官员还向贫苦人家发放药品，在京城里向病患卖药的专门性药铺也越来越多。[57]

除了政府的救济，贫病者还能从私人慈善之中获得帮助。1089年，官员苏轼捐出50两金子在杭州设立了面向所有百姓的医院性质的“安乐坊”。在三年之内，这家医院救助了1000多名病人。1102年，所有的大城市都建立了本地的慈善医院。1132年，设立了至少两家专门针对穷人、老人的慈善医院（现在也称为救济医院）。[58]公营的惠民药局的药师还向贫苦者免费发放药品。

在农村地区是通过尽孝道来做善事的，行善是家族长者的责任。家道殷实之家可以设立慈善性的设施，以救助家族中贫弱者。11世纪的改革家范仲淹就设立了规模虽然不大但名声很响的慈善性的义庄。[59]从义庄获得的收入用于接济亲族中的孤儿，供其读书，为家族子弟的婚、丧、冠、笄之礼提供资助。范仲淹的妻子也时常把自己的钱财捐献出来帮助别人。但许多家庭中，缺乏足够的钱财去设立义庄之类的慈善设施，即便能设立，通常也没法长久维持。

城市里的私人行善还没有形成制度化，但这些善事有助于缓解贫苦、病弱者的痛苦。居住在凤凰山的富贵之家对那些贫苦或老弱之家给予了帮助，这些人对他们的恩人怀有无尽的感激之情。有时这些富贵之家还给乞丐施舍棉衣，救助生意失败的商贩，偶尔他们也给贫苦人家资助丧葬费用。在寒冷的冬夜，街道落满雪花，富人们会来到寒屋陋舍，往门缝里塞钱，给屋里的人多少减轻点痛苦。[60]

穷困的父母无法给他们年幼的孩子带来富贵，也不愿意把子女卖身为奴，他们有时就把孩子丢弃在人家的家门口或官府的门口。在移民大规模南迁期间，弃儿数量激增。1138年，官府禁止遗弃孩童，并在各县设立孤儿收容机构，收养那些父母无力抚养而遗弃的孩子。[61]宋朝期间遗弃孤儿的问题一直存在着。1248年，另一所名为“慈幼局”的孤儿院在京城开设。

用现代术语来说，我们可以说，和其他中世纪国家相比，宋代的人民在私人领域享有特别高的自由度。然而他们认为自己是天子的顺民，他们的日常行为遵循着既有的社会规范和法律规章，这些规范和规章建立在普遍的儒家行为规范（理论上对全体社会成员有约束作用）的基础之上。但是，在经济事务中显现出来的放任态度弥漫于私人生活的各个领域，从房屋建造和时尚追求到卫生、娱乐消遣和做善事等各方面。只是到了13世纪末，

在蒙古人的统治之下，自觉式的中国生活方式的舒适才走到尽头。

结语

在1000多年前，宋朝就作为世界上最先进的文明国家出现了。宋初的皇帝在理性、效率、前瞻性和经济活力（简而言之，这些都是开启现代资本主义社会最为显著的特征）的基础上开始了中国的转型。这些具有革新精神的统治者严重依赖于精英的士大夫阶层，这个阶层通过竞争性的科举制度而形成。因其所受的教育及自身所具有的经验、能力和奉献精神，宋代的士大夫不但与唐代的贵族官僚，而且也与同时代其他国家的精英明显不一样。皇帝的宰相们所拥有的政治权威在中国历史上是前所未有的。宋代中国既不是一个专制的社会，也不是一个极权的社会。这个社会的行政效率和经济效能并不是通过对所有社会活动进行控制和监视，也不是用刑罚威胁或地主的恐吓来实现的，而是通过营造一种充满信赖、负责任，尤其是务实精神的氛围而实现的。有品级的官员人数与所管理的人民的数量的比例一直较低，13世纪初为1：7500。这确保了宋代官僚体系无比高效，而人民也信任他们。

三教——儒、释、道——以及无数的地方民间宗教活动在人们的日常生活中起到了至关重要的作用。佛教得到了朝廷的支持，而宋徽宗对道教的偏爱超过了其他宗教——这种偏爱导致了他对政事的疏忽，这也是北宋灭亡的部分原因。佛教和道教虽然丰富了大众的精神生活，但不管他们的影响和实际状况如何，对宋朝的道德观念起支配作用的还是儒家学说。这个自古流传下来的信仰是构筑教育、科举和公共及私人生活的基石，是在现实中发挥作用的宋代国家意识形态。在促使社会转型、使宋代明显区别于先前的朝代的过程中，儒家的治国之道在其中发挥了重要作用。从宋代皇帝的庙号就可以很明显地看出儒家学说对朝廷的长久影响：仁宗、孝宗和理宗。“仁”和“孝”是儒家学说的核心词语，而“理”是指由朱熹学派阐发的儒学之理。宋代这些庙号第一次出现在了中国历史上。

宋代治国之道的特征构成了大的儒家伦理制度的一部分，而这个制度渗透到了宋代社会的每个角落，影响了每个人从出生到死亡的一生。然而儒家学说在宋代也经历了理性化改造，并逐渐影响到京城的城市规划、商业、时尚、科技、绘画、音乐和文学。这种经过改造的儒家意识形态体现在程氏兄弟、朱熹和其他宋代哲学家的思想中，它的理性化和世俗化渗透进了社会的各个阶层，并构成了中国文化的基石，其影响直到共产主义革命为止。19和20世纪的改革者严厉地批评新儒学，视之为僵硬刻板的思想体系，认为它阻碍了中国的社会和教育改革以及对先进新科技的吸收。但明清时期思想界的活跃讨论表明，从宋代新儒学传承下来的“传统”价值已经成为新的中国元素；同时它加强了中国人的文化认同感。即便历经600多

年的政治动荡也没能动摇这种认同感。尽管时常遭受批评，但“传统中国”的道德伦理体系有助于保卫国家免受思想文化上的分离或政治上的分裂。

从宋代皇帝与其他朝代皇帝的任期比较中，我们就可以清楚看出宋代政府的品质和稳定性。中华帝国2129年的历史上有210位正统皇帝，其中18位宋朝皇帝统治的时间占了整个中华帝国历史的约15%。而所有中国皇帝平均统治时间是8年，宋代统治者平均为18年。只有清代要长些，那也全因康熙和乾隆的在位时间都超过了60年。

在公元后第一个千年的三个主要的早期中国王朝中——汉、唐、宋——是宋朝对威胁自己的邻国实施了和平的双边关系的外交战略。这种针对中国北方边境地区的“蛮夷”游牧民族中和性的新型务实举措为宋朝赢得了长时间的和平，使整个乡村地区和城市的生活水准得到了提升。11世纪的哲学家和数学家邵雍很为他自己所生活的这个无与伦比的时代而自豪，他认为自己生在一个伟大的和平时代。

农业技术和土地所有制所发挥的作用为宋代长达三个世纪的繁荣奠定了基础。在帝国许多地方，农民的生产率直到20世纪都没有被超越。专家所撰写的手册广为流行，促进了农业和养蚕业的发展；而国家的投资和贷款政策有助于保护农民，使他们免受债务的损害。自耕农成为赋税体系的重要支撑力量，并促进了农业经济的繁荣。数以百万计的自耕农赋税缴纳者把他们最多10%的收获物缴纳给了政府，推动了经济的发展，并使人口得到繁衍增长。在当时的世界上还没有哪个地方能达到宋代这样的繁荣。即使到了13世纪，蒙古人的入侵导致了宋代人口的减少，生活在中国的人口几乎仍占人类总数的一半，如此多的人享有了世界上最高的人均国民收入。

在梭轮，络丝机，运用水力进行丝、麻、苎麻捻线的机器，踏板织布机和手工提花织机等各种机器中，我们能够看到中国的技术发明。这个宋代的“工业革命”发生在11和13世纪之间，生产出大量广受欢迎的纺织品，反过来又促进了新市场的开拓，导致了行会的发展。宋代中国在商品化与消费，在财政金融的发展程度，特别是其强大的信用市场和纸币制度的创立，在交通（马车、客船和配备有尾舵和水密舱的驳船）的发达程度，在陶瓷生产、铜铁矿的开采、纸张的生产、高品质的印刷和出版，以及在机械标准化和技术术语（这是进行高效及有利可图的持续大规模生产的先决条件）等方面都走在了中世纪欧洲的前面。水车可以驱动杵锤，可以用来对水田进行灌溉，可以碾磨谷物以及对工业原料进行磨压。通过中亚一直连接到伊斯兰教世界的贸易路线和传播交流网络（在19世纪时被称为“丝绸之路”）使中国的技术传播到了欧洲，而欧洲则在数个世纪后的商业和工业革命期间，对东方的思想进行了仿制、吸收和改进。

宋代社会的货币化，特别是纸币的使用，使投资者从先前对耕地的严重依赖中解脱出来，并促进了城镇商业的快速发展。北宋京城开封——通过汴河与大运河连接起来——成为中国历史上前所未有的多功能的都市中心。皇帝仍然在皇宫中统治帝国，但他的京城不再像唐代京城长安那样是帝国意识形态和公共秩序的具体范本。当开封城内的厢坊之间的墙被拆除、宵禁被取消时，城市居民的生活方式立刻发生了深刻的变化。开封逐渐变成一座几乎是完全放任自由的消费者天堂。但只有在杭州——位于钱塘江边上的南宋京城，其西边以西湖为界，运河穿越城市——商人们才取代了官员成为财富和时尚生活方式的领跑者。现在的学者盛赞这座充满活力的城市在商业上的繁忙与喧嚣，并视之为当时的世界中心。

在南方与北方，宋代士大夫为教育制度及延续了1000多年直至1912年帝制结束的科举官僚制度的发展创造了先决条件。有种观点认为，宋代精英在促进社会的世俗化，甚至在遵从和推动儒学发展（在此特别是宋代道学对中国历史的长久影响）上起了重要作用。而士大夫们在科学、技术和艺术方面的活动是对上述观点的强烈支持。这个精英阶层受过新儒学的理性化和道德的熏陶，他们探究自然世界，绘制他们所见到的新现实世界，不再受唐代画坛占主流地位的绘画主题变化无常的画风的影响。对世俗世界的新理解和新阐释使画家们可以把风景、植物、动物、街景和室内景象都转化为适合绘画表现的主题。

这些士大夫作为精英阶层，主导着当时的社会生活，他们被授予大量的特权、福利，政治和思想影响以及家族声望更是空前膨胀，而这些对当时的普通百姓来说，都是可望而不可即的。但由于他们都忠于儒家的价值观，当中国社会需要他们付出代价时，他们会毫不犹豫。他们经受了数十年的教育熏陶和折磨人的科举考试，远离家乡告别家人投身于仕途中，让自己的意志和愿望服从于朝廷和皇帝的利益，有时他们甚至因此而处于绝望之中。对于重视个性、自主和自我实现的21世纪的公民来说，对无私的宋代士大夫的描述可能听起来太理想化或浪漫化，但实际上这个描述与中国人所践行的忠诚、纪律和勇敢之道是非常接近的。

致谢

我衷心感谢宋、辽、金、元史学界的学者，他们的研究和论著构成了这本历史著作的基础。我将他们的姓名列举在本书的注释和参考文献中。此外，我希望向下面几位表达我的谢意：“帝制中国史”丛书主编卜正民（Timothy Brook），哈佛大学出版社的策划编辑、本丛书的发起人凯瑟琳·麦克德莫特（Kathleen McDermott），出版社聘请的一位极其有建设性的匿名评审者，尤其是哈佛大学出版社的苏珊·华莱士·伯默尔（Susan Wallace Boehmer），他们的许多意见和建议给本书增色不少。没有我的妻子英格丽德·约瑟法（Ingrid Josefa）的耐心，我是不可能按时完成书稿的。除了我所引用的文字，我对书中的译文和存在的错误负责。

统治者年表

晚唐帝系

宪宗，805—820年在位（李纯，778—820年）

穆宗，820—824年在位（李恒，795—824年）

敬宗，824—826年在位（李湛，809—827年）

文宗，826—840年在位（李昂，809—840年）

武宗，840—846年在位（李炎，814—846年）

宣宗，846—859年在位（李忱，810—859年）

懿宗，859—873年在位（李漼，833—873年）

僖宗，873—888年在位（李儇，862—888年）

昭宗，888—904年在位（李晔，867—904年）

景宗（昭宣帝，哀帝），904—907年在位（李柷，892—908年）

五代帝系

后梁，**907—923**年

太祖，907—912年在位（朱温，852—912年）

郢王，912—913年在位（朱友珪，884—913年）

末帝，913—923年在位（朱友贞，888—923年）

后唐，**923—936**年

庄宗，923—926年在位（李存勖，885—926年）

明宗，926—933年在位（李嗣源，867—933年）

闵帝，933—934年在位（李从厚，914—934年）

末帝，934—936年在位（李从珂，885—937年）

后晋，**936—947**年

高祖，936—942年在位（石敬瑭，892—942年）

出帝，942—947年在位（石重贵，914—954年）

后汉，**947—950**年

高祖，947年在位（刘知远，895—948年）

隐帝，948—951年在位（刘承祐，931—951年）

后周，**951—960**年

太祖，951—954年在位（郭威，904—954年）

世宗，954—959年在位（柴荣，921—959年）

恭帝，959—960年在位（柴宗训，953—973年）

辽（契丹）帝系

太祖，907—926年在位（耶律阿保机，872—926年）

太宗，926—947年在位（耶律德光，902—947年）

世宗，947—951年在位（耶律阮，918—951年）

穆宗，951—969年在位（耶律璟，931—969年）

景宗，969—982年在位（耶律贤，948—982年）

圣宗，982—1031年在位（耶律隆绪，971—1031年）

兴宗，1031—1055年在位（耶律宗真，1016—1055年）

道宗，1055—1101年在位（耶律洪基，1032—1101年）

天祚帝，1101—1125年在位（耶律延禧，1075—1128年）

宋代帝系

北宋，**960—1 127**年

太祖，960—976年在位（赵匡胤，928—976年）

太宗，976—997年在位（赵匡义，939—997年）

真宗，997—1022年在位（赵恒，968—1022年）

仁宗，1022—1063年在位（赵祯，1010—1063年）

英宗，1063—1067年在位（赵曙，1032—1067年）

神宗，1067—1085年在位（赵顼，1048—1085年）

哲宗，1085—1100年在位（赵煦，1076—1100年）

徽宗，1100—1126年在位（赵佶，1082—1135年）

钦宗，1126—1127年在位（赵桓，1110—1160年）

南宋，**1 127—1279**年

高宗，1127—1162年在位（赵构，1107—1187年）

孝宗，1162—1189年在位（赵昚，1127—1194年）

光宗，1189—1194年在位（赵惇，1147—1200年）

宁宗，1194—1224年在位（赵扩，1168—1224年）

理宗，1224—1264年在位（赵昀，1205—1264年）

度宗，1264—1274年在位（赵禥，1222—1274年）

恭帝，1274—1276年在位（赵□，1270—1323年）

端宗，1276—1278年在位（赵昰，1268—1278年）

帝昺，1278—1279年在位（赵昺，1271—1279年）

西夏（党项）帝系

景宗，1032—1048年在位（李元昊）

毅宗，1048—1067年在位（李谅祚）

惠宗，1067—1086年在位（李秉常）

崇宗，1086—1139年在位（李乾顺）

仁宗，1139—1193年在位（李仁孝）

桓宗，1193—1206年在位（李纯祐）

襄宗，1206—1210年在位（李安全）

神宗，1210—1223年在位（李遵顼）

献宗，1223—1226年在位（李德旺）

末帝，1226—1227年在位（李睍）

金（女真）帝系

太祖，1115—1123年在位（完颜阿骨打，1068—1123年）

太宗，1123—1135年在位（完颜吴乞买，1075—1135年）

熙宗，1135—1149年在位（完颜亶，1119—1135年）

海陵王，1149—1161年在位（完颜亮，1122—1161年）

世宗，1161—1189年在位（完颜雍［乌禄］，1123—1189年）

章宗，1189—1208年在位（完颜璟，1168—1208年）

卫绍王，1208—1213年在位（完颜永济，？——1213年）

宣宗，1213—1224年在位（完颜珣，1163—1224年）

哀宗，1224—1234年在位（完颜守绪，1198—1234年）

宋代度量单位

长度

1尺 ＝ 31.6厘米，或12.3英寸

面积

1亩 ＝ 573平方米，或1/7英亩，或1/17公顷（1公顷＝10000平方米）

1顷 ＝ 100亩，或13.99英亩，或5.73公顷

重量

1两 ＝ 39.6克，或约1.4盎司

1斤 ＝ 16两，或633克，或1.3磅

1石或担 ＝ 120斤，或75.960公斤

容积

1升 ＝ 0.6641公升

1斗 ＝ 10升，或6.64公升

1斛 ＝ 10斗，或66.4公升

1石或担 ＝ 94.88公升

计量单位

1匹 ＝ 1卷的纳税丝绢，约有13.29米长

1贯 ＝ 1个钱币记账单位，一般值1000钱

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

导言

[1] 刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》（*Chinese Classical Prose*：*The Eight Masters of the T’ang-Sung Period*），第55页。

[2] 史怀梅（Naomi Standen）：《忠贞不贰？——辽代的越境之举》（*Unbounded Loyalty*：*Frontier Crossings in Liao China*），第3页。

[3] 此处中文译文引自《全球通史》中译本。中文原文见邵雍：《伊川击壤集》卷一〇，《喜乐吟》注1：“一乐生中国，二乐为男子，三乐为士人，四乐见太平，五乐闻道义。一喜多善人，二喜多好事，三喜多美物，四喜多佳景，五喜多大体。”——编者注

[4] 田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》（*Utilitarian Confucianism*：*Ch’en Liang’s Challenge to Chu Hsi*），第175页。

第1章 混乱的时代

[1] 《续资治通鉴长编》卷三五七，第8548页。

[2] 《韩昌黎全集》卷三，7b。

[3] 《韩昌黎全集》卷一，7b——13a。

[4] 即昭宣帝、哀帝。——译者注

[5] 作者的英译引自《中国传统资料汇编》（*Sources of Chinese Tradition*），第428页。

[6] 陈观胜（Kenneth Ch'en）：《会昌灭佛的经济背景》（“The Economic Background of the Huich'ang Suppression of Buddhism”），《哈佛亚洲研究学刊》（*Harvard Journal of Asiatic Studies*），1956年，第19辑，第67—105页。斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein）：《唐代佛教》（*Buddhism under the Tang*），第134页。

[7] 埃德温·O. 赖肖尔（Edwin O. Reischauer）英译，《圆仁日记——入唐求法巡礼行记》（*Ennin's Diary*：*The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*），第388页。

[8] 彭特·佩特森（Pettersson, Bengt）：《正史上的同类相食》（"Cannibalism in the Dynastic Histories"），《远东古物博物院通报》（*Bulletin. The Museum of Far Eastern Antiquities*），1999年，第71期，第71—189页。更详细的见谢和耐（Jaques Gernet）：《中国社会中的佛教》（*Buddhism in Chinese Society*），第65—66，195—247，254—255页。冉云华（Jan Yün-hua）：《中国中古时期佛教的自我牺牲》（"Buddhism Self-immolation in Medieval China"），《宗教史》（*History of Religions*），1965年，第4期，第243—268页。

[9] 陆游著，华兹生（Burton Watson）英译：《陆放翁诗文选》（*The Old Man Who Does as He Pleases*），第41页。

[10] 亦见大卫·A. 格拉夫（David A. Graff）：《中国中世纪的战争（300—900年）》（*Medieval Chinese Warfare，300-900*），第242—247页。

[11] 应为广西省。——译者注

[12] 罗伯特·M. 索莫斯（Robert M. Somers）：《唐朝的灭亡》（"The End of the T'ang"），见崔瑞德（Denis Twitchett）编：《剑桥中国隋唐史》（*The Cambridge History of China. Vol. 3*：*Sui and T'ang China*），第695—700页。

[13] 英译据叶山（Robin D. S. Yates）：《浣纱集——韦庄的生平与诗选》［*Washing Silk*：*The Life and Selected Poems of Wei Chuang（834?-910）*］，第117页。

[14] 李华瑞：《宋史论集》，第81—82页。

[15] 9世纪80年代的情况见佩特森：《正史上的同类相食》，第143，145—146页。更多的情况见《旧唐书》卷二〇〇下，第5397页；卷一九下，第717页；卷二〇上，第737页。《新五代史》卷六一，第748页。引用的《辍耕录》引文见高延（J. J. M. De Groot）：《中国宗教制度》（*The Religious System of China*），第4卷，第385页。想肉和两脚羊见《辍耕录》卷九，第142—143页。

[16] 索莫斯：《唐朝的灭亡》，第682页。

[17] 英译见叶山：《浣纱集——韦庄的生平与诗选》，第116页。

[18] 《北梦琐言》，卷一七，1a。

[19] 这些人的详细传记见王赓武（Wang Gungwu）：《五代时期中国北方的权力结构》（*The Structure of Power during the Five Dynasties*），第102，103，149，205—206页。

[20] 欧阳修编撰，戴仁柱（Edward L. Davis）英译：《新五代史》（*Historical Records of the Five Dynasties*），第lxi页。

[21] 见刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》，第191页。

[22] 史怀梅：《忠贞不贰？——辽代的越境之举》，第3页。

[23] 陶晋生（Tao Jing-shen）：《蛮夷或北人——北宋人眼中的契丹形象》（“Barbarians or Northerners：Northern Sung Images of the Khitans”），见莫里斯·罗萨比（Morris Rossabi）编：《政权鼎立中的中国——中央王国与它的邻居（10—14世纪）》（*China Among Equals：The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th to 14th Centuries*），第66页。

[24] 张柏忠：《契丹早期文化探索》，《考古》，1984年，第2期，第183—186页。

[25] 石泰安（Rolf Alfred Stein）：《辽志》（“Leao-Tche”）,见《通报》（*T'oung Pao*），1939年，第35期，第28页；珍妮弗·霍尔姆格连（Jennifer Holmgren）：《辽代契丹统治下的婚姻、家族和继承》（“Marriage, Kinship and Succession under the Ch'i-tan Rulers”），见《通报》，1986年，第72期，第44页。

[26] 迪特·库恩（Dieter Kuhn）：《契丹如何重塑了中国圆顶形墓的传统》（“How the Qidan Reshaped the Tradition of the Chinese Dome-shaped Tomb”），第19页。

[27] 伯希和（Paul Pelliot）：《马可·波罗行纪诠释》（*Notes on Marco Polo*），卷1，第216—229页。

[28] 崔瑞德、克劳斯-彼得·蒂兹（Klaus-Peter Tietze）：《辽朝》（“The Liao”），见傅海波（Herbert Franke）、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》（*The Cambridge History of China. Vol.6：Alien Regimes and Border States, 907-1368*），第21页。

[29] 《辽史》卷三二，第373页。

[30] 《辽史》卷二，第16页。

[31] 《辽史》卷六四，第967—968页。

[32] 爵吉·卡拉（Gy rg Kara）：《契丹与女真》（“Khitan and Jurchin”），见彼得·D. 丹尼尔斯（Peter D. Daniels）、威廉·布莱特（William Bright）编：《世界文字体系》（*The World's Writing Systems*），第230—231页；傅海波：《满洲的森林民族：契丹和女真》（“The Forest Poples of Manchuria：Khitans and Jurchens”），见丹尼斯·塞诺（Denis Sinor）编：《剑桥早期内陆亚洲史》（*The Cambridge History of Early Inner Asia*），第408页；狄宇宙（Nicola Di Cosmo）：《辽代历史与社会》，（“Liao History and Society”），见沈雪曼（Hsueh-man Shen）编：《辉煌——中国辽帝国的财富（907—1125）》［*Gilded Splendour*：*Treasures of China's Liao Empire (9071125)*］，第20页。

[33] 虞云国：《细说宋朝》，第13页。

[34] 卡尔·A. 魏特夫（Karl A. Wittfogel）、冯家昇（Chia-shêng Fêng）：《中国社会史——辽（907—1125）》［*History of Chinese Society*：*Liao (907-1125)*］，第435页。

[35] 崔瑞德、蒂兹：《辽朝》，见《剑桥中国辽西夏金元史》，第87—88页。

[36] 《辽史》卷七一，第1202页。

[37] 崔瑞德、蒂兹：《辽朝》，见《剑桥中国辽西夏金元史》，第91页。

[38] 关于丝织品的品种，见《契丹国志》卷二〇，1a——4a。

[39] 《辽史》卷一二，第133页。

[40] 《辽史》卷四二，第518页。

[41] 更多的详情见崔瑞德、蒂兹：《辽朝》，见《剑桥中国辽西夏金元史》，第114—120页。

[42] 牟复礼（Frederick Mote）：《中华帝国（900—1800年）》（*Imperial China, 900-1800*），第173—177页。

[43] 吴天墀：《西夏史稿》，第43页。

[44] 邓如萍（Ruth Wilton Dunnell）：《西夏》（“The Xi Xia”），见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第156页。

[45] 邓如萍：《西夏》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第68—172页；E. I. 基卡诺夫（E. I. Kycanov）：《北宋和西夏之间的战争》（“Les gueres entre les Sung du Nord et le Hsi-Hsia”），见Françoise Aubin编《纪念白乐日宋史论文集》（*Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies*），第106页。

[46] 《辽史》卷一〇五，1524—1525页。

[47] 吴天墀：《西夏史稿》，第49，296页。

第2章 模范的统治者

[1] 《中国大百科全书》卷二，第974页。

[2] 《宋史》卷四三六，第12940页。

[3] 黄宗羲著，狄百瑞（William Theodore De Bary）英译：《等待黎明——明夷待访录》（*Waiting for the Dawn*：*A Plan for the Prince; Huang Tsung-his’s Ming-i-tai-fang lu*），第3页。

[4] 刘子健（James T. C. Liu）：《中国转向内在——两宋之际的思想——政治变化》（*China Turning Inward*：*Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*），第43页。

[5] 牟复礼：《中华帝国（900—1800年）》，第97页。

[6] 《续资治通鉴》卷一，第2—3页。

[7] 《宋史》卷八五，第2093页；不一样的数字见《文献通考》卷三一五，第2470页，其上记载为139州，661县。

[8] 关于洛阳，见周宝珠：《北宋时期的西京洛阳》，《史学月刊》，2001年，第4期，第115—116页。

[9] 《宋史》卷四三九，第12997页。

[10] 怀亚特（Don J. Wyatt）：《洛阳的隐士——邵雍和宋初思想的道德

发展》（*The Recluse of Luoyang：Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*），第175页。

[11] 《朱子语类》，第599页。

[12] 包弼德（Peter K. Bol）：《斯文——唐宋思想的转型》（*This Culture of Ours：Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*），第148页。

[13] 《大宋宣和遗事》元集。

[14] 《宋史》卷三，第51页；《宋代教育》，第263页；陈荣照：《范仲淹研究》，第5页。

[15] 龙佩（Peter Lorge）：《宋代建立者的进与退》，第45页（"The Entrance and Exit of the Song Founders"）。见《宋元研究学刊》（*Journal of Sung-Yuan Studies*），1999年，第29期，第45页。范学辉：《关于"杯酒释兵权"若干问题的再探讨》，第38—48页；贾海涛：《北宋"儒术治国"政治研究》，第8—10页。帮助他夺权的15位将领的传记见《宋史》卷二七三。

[16] 这个事件的过程的翻译见小爱德蒙德·H. 沃西（Jr. Edmund Henry Worthy）：《宋代的建立（950—1000年）——军事和政治制度上的综合变化》（"The Founding of Sung China, 950—1000：Integrative Changes in Military and Political Institutions"），《宋代中国的创立950—1000年》，普林斯顿大学，1975年，第174—175页；龙佩：《宋代建立者的进与退》，《宋元研究学刊》，1999年，第29期，第43页。

[17] 牟复礼：《中华帝国（900—1800年）》，第103页。

[18] 李华瑞：《宋史论集》，第8页。

[19] 《玉海》卷一三九，4b；小爱德蒙德·H. 沃西：《宋代的建立（950—1000年）——军事和政治制度上的综合变化》，普林斯顿大学，1975年，第181页。

[20] 《东都事略》卷二三（传论）

[21] 事见《续资治通鉴长编》卷九，第204—205页。

[22] 徐规、方如金：《评宋太祖"先南后北"的统一战略》，第517—534页。

[23] 杨渭生：《论赵宋之统一与整治》，《杭州大学学报》，1994年，第3期，第56页。

[24] 虞云国：《细说宋朝》，第82页。

[25] 李华瑞：《宋史论集》，第2页；竺沙雅章（Chikusa Masaaki）：《宋の太祖と太宗》，第134—147页。

[26] 贾志扬（John W. Chaffee）：《天潢贵胄——宋代宗室史》（*Branches of Heaven*：*A History of the Imperial Clan of Sung China*），第26—29页。

[27] 爱德华·L. 戴维斯（Edward L. Davis）：《中国宋代的社会与超自然现象》（*Society and the Supermatural in Song*），第71页。

[28] 《却扫编》，第77页。

[29] 虞云国：《细说宋朝》，第56页。

[30] 刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》，第159页。

[31] 杨树藩：《宋代宰相制度》，《宋代研究》，1984年，第15期，第1页；《中国历史：隋唐辽宋金卷》，第202页。

[32] 《文献通考》卷四九，第451页。

[33] 《宋史》卷一六一，第3773，3787页。

[34] 《宋史》卷一六二，第3798页。

[35] 《宋会要辑稿》册一一〇，选举七，第4342页。

[36] 《文献通考》卷三二，第304—305页；何忠礼：《北宋扩大科举取士的原因及与冗官冗吏的关系》，第88页。

[37] 何忠礼：《北宋扩大科举取士的原因及与冗官冗吏的关系》，第88页。

[38] 参见翟林奈（Lionel Giles）：《10世纪的中国印刷术》，第513—515页（“Chinese Printing in the Tenth Century”），《英国皇家亚洲学会学刊》（*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*），第56期，1925年，第513—515页；托马斯·弗兰西斯·卡特

（Thomas Francis Carter）：《中国印刷术的发明及其西传》(*The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*）；吴光清（Wu K. T.）：《四个异族王朝统治时期的中国印刷（916—1368）》［“Chinese Printing under Four Alien Dynasties(916-1368)”］，《哈佛亚洲研究学刊》（*Harvard Journal of Asiatic Studies*），第13期，1950年，第447—523页；崔瑞德：《中世纪中国的印刷与出版》（*Printing and Publishing in Medieval China*）；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》［*Die Song-Dynastie (960 bis 1279)*：*Eine neue Gesellschaft im Spiegel ihrer Kultur*］，第56—64页。

[39] 这个问题的研究见约翰斯·库尔兹（Johannes Kurz）：《宋太宗（976—997）统治期间的编修计划》［*Das Kompilationsprojekt Song Taizongs(reg. 976-997)*］。

[40] 苏珊·切尼亚克（Susan Cherniack）：《中国宋代的书文化和书的传播》（“Book Culture and Textual Transmission in Sung China”），《哈佛亚洲研究学刊》，总第54期，1994年，第5页；魏希德（Hilde De Weerdt）：《经典形式与科举文化——古文的建构和道学经典》（“Canon Formation and Examination Culture：The Construction of Guwen and Daoxue Canons”），《宋元研究学刊》，第29期，1999年，第93页。

[41] 王赓武：《冯道：散论儒家的忠》（“Feng Tao：An Essay on Confucian Loyalty”），见芮沃寿（Arthur F. Wright）、崔瑞德编：《儒家》（*Confucian Personalities*），第140页。

[42] 包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》，第192页。

[43] 《宋代书录》（*A Sung Bibliography*），第48页。

[44] 《宋代文化史》，第169，177页；汝企和：《宋代馆阁之校勘经部书》，《中国文化研究》，2003年，第1期，第90页。

[45] 钱存训（Tsuen-hsun Tsien）：《中国的科学与文明》（*Science and Civilisation in China*），第5卷第1部分，第208页。

[46] 刘静贞：《北宋前期皇权发展之研究》，第135—142页。

[47] 《续资治通鉴长编》卷三五七，第8540页。

[48] 柯睿格（E. A. Jr. Kracke）：《宋初的文官制度，（960—1067年）》（*Civil Service in Early Sung China, 960-1067*），第137页。

[49] 《真宗北征》，见《容斋随笔五集》卷四，第305页。

[50] 傅吾康（Wolfgang Franke）：《历史的先例还是事件的偶然重演？1004年的寇准和1449年的于谦》（“Historical Precedent or Accidental Repetition of Events? K’ou Chun in 1004 and Yu Ch’ien in 1449”），见《纪念白乐日宋史论文集》，第200—201页。

[51] 谢善元（Shan-yüan Hsieh）：《李觏（1009—1059）的生平与思想》（*The Life and Thought of Li Kou,1009-1059*），第8—9页；《契丹国志》卷二〇，2a——3a；《宋史》卷七，第124—127页。

[52] 何冠环（Koon-wan Ho）：《政治与朋党——寇准（962—1023）与他的同年》［“Politics and Factionalism：K’ou Chun (962-1023) and His T’ung-nien”］，亚利桑那大学，1990年，第184—185页。

[53] 见《宋会要辑稿》册一五六，食货六四，第6086—6093页。

[54] 陶晋生：《蛮夷或北人——北宋人眼中的契丹形象》，见莫里斯·罗萨比编：《政权鼎立中的中国——中央王国与它的邻居（10—14世纪）》，第68页。

[55] 《栾城集》卷五，4b——5a。

[56] 《契丹国志》卷二〇，5a。

[57] 《尊尧录》卷六，1a——4b。

[58] 《宋史》卷三，第51页。

[59] 柯素芝（Suzanne Cahill）：《宋廷里的道教——1008年的天书事件》（“Taoism at the Song Court：The Heavenly Text Affair of 1008”），《宋元研究学刊》，第16期，1980年，第25页。

[60] 也见《玉海》，第1779—1794页；关于1008年的则见第1792—1794页。

[61] 《宋史》卷一〇四，第2527—2528页。

[62] 包弼德：《皇帝也能主张复古——新政下的专制和皇权》（“Emperors Can Claim Antiquity Too：Emperorship and Autocracy under the New Policies”），见伊佩霞（Patricia Buckley）、毕嘉珍（Maggie Bickford）编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与

政治的文化》（*Emperor Huizong and Late Northern Song China：The Politics of Culture and the Culture of Politics*），第176页。

第3章 从改革到衰落

[1] 《资治通鉴》卷一，第2页。

[2] 刘子健：《宋代早期的改革者：范仲淹》（“An Early Sung Reformer：Fan Chung-yen”）；见费正清编：《中国的思想与制度》（*Chinese Thought and Institutions*），第105—131页；陈荣照：《范仲淹研究》。

[3] 钱穆：《国史大纲》，第379—382页。

[4] 《宋史》卷一八七，第4576页；见迈克·C. 迈克格拉斯（Michael C. McGrath）：《中国北宋的军事与地方行政》[“Military and Regional Administration in Northern Sung China（9601126）”，普林斯顿大学，1982年，第148页，表3—6。

[5] 见邓如萍：《唐古特和唐古特大夏国》（“Tanguts and the Tangut State of Ta Hsia”），普林斯顿大学，1983年，第116页。

[6] J. 菲舍（J. Fischer）：《范仲淹，一个中国政治家的传记》（“Fan Chung-yen, das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes”）；《远东研究》（*Oriens extremus*），第2期，1955年，第39—85，142—156页。P. 布里克斯（P. Buriks）：《范仲淹对中国官吏政府改革的探索》（“Fan Chung-yan’s Versuch einer Reform des chinesischen Beamtenstaates in den Jahren 1043/44”），《远东研究》，第3期，1956年，第57—80，153—184页。

[7] 邓如萍：《西夏》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第158—159页。

[8] 《宋史》卷一八七，第10273—10274页；包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》，第171—172页。

[9] 引文中文据《宋史》卷一一，第219页。——编者注

[10] 伊懋可（Mark Elvin）：《中国历史的模式》（*The Pattern of the Chinese Past*），第84页。

[11] 《中国传统资料汇编》，第468—474页。

[12] 《苏东坡全集》卷一，第279页。

[13] 《续资治通鉴长编》卷四七一，第11256页。

[14] 《中国传统资料汇编》，第490页。关于变法改革的论述见H. R. 威廉森（H. R. Williamson）：《王安石——宋代的政治家与教育家》（Wang An Shih：A Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty）；刘子健：《宋代中国的改革——王安石及其新政》（*Reform in Sung China*：*Wang An-shih and His New Politics*）；邓广铭：《王安石》；漆侠：《王安石变法》；詹大和：《王安石年谱三种》；李华瑞：《王安石变法研究史》。

[15] 新法内容的编年顺序见包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》，第247—248页。

[16] 反对的奏章见《中国传统资料汇编》，第19章，第476—478，480—489页；米切尔·丹尼斯·弗里曼（Michael Dennis Freeman）1973年的耶鲁大学博士学位论文：《洛阳与反王安石势力——儒家保守派的兴起（1068-1086）》［“Lo-yang and the Opposition to Wang An-shih：The Rise of Confucian Conservatism (1068-1086)”］。

[17] 关于10世纪40年代和70年代北方沿边五州的保甲制军事化的论述见史乐民（Paul Jakov Smith）：《〈水浒传〉与北宋军事亚文化》（“*Shuihu zhuan*and the Military Subculture of the Northern Song, 960-1127”），《哈佛亚洲研究学刊》，总第66期，2006年，第383—398页以及第391页表2。

[18] 《文献通考》卷一五三，第1335页。

[19] 《续资治通鉴长编》卷二一八，第5299页。

[20] 《文献通考》卷一五三，第1334页；《续资治通鉴长编》卷二一八，第5300页以及《续资治通鉴长编》卷二三五，第5697页。

[21] 《续资治通鉴长编》卷247，第6033页。

[22] H. R. 威廉森：《王安石——宋代的政治家与教育家》，第1卷，第285页。

[23] 克劳斯·铁兹（Klaus Tietze）：《1076—1084年辽宋的边境冲突》（“The Liao-Song Border Conflict of 1084-1076”），见《蒙古学研究——傅海波纪念文集》（*Studia mongolica*：*Festschrift für Herbert*

Franke），第143—144页。

[24] 《宋史》卷四八六，第14012页。

[25] 基卡诺夫：《北宋和西夏之间的战争》，见《纪念白乐日宋史论文集》，第112页。

[26] 冀小斌（Ji Xiaobin）：《北宋的政治与保守主义：——司马光（1019—1086）的生平与思想》[*Politics and Conservatism in Northern Song China*：*The Career and Thought of Sima Guang*（*A. D. 1019-1-1086)]*，第143—144页。

[27] H. R. 威廉森：《王安石——宋代的政治家与教育家》，第1卷，第281页。

[28] 《朱子语类》卷二四，第599页。

[29] 崔瑞德、蒂兹：《辽朝》，见《剑桥中国辽西夏金元史》，第139页。

[30] 《松漠纪闻》说郛本卷八，第170—171页。

[31] 《辽史》卷二七，第326页；见石泰安：《辽志》，《通报》，第35期，1939年，第101—102页。

[32] 《金史》卷二四，第550页。

[33] 《宋史纪事本末》卷四八，第467页。

[34] 贾志扬：《徽宗、蔡京和改革政治》（“Huizong, Cai Jing, and the Politics of Reform”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第31—77页。

[35] 《宋史》卷一九，第367—369页；钱立方（Cecilia Lee-fang Chien）：《盐与国家——〈宋史·食货志〉榷盐部分译注》（*Salt and State*：*An Annotated Translation of the Song Shi Salt Monopoly Treatise*），第13—14页。

[36] 史乐民：《作为政治资本的收复失地主张》（“Irredentism as Political Capital”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第78—79页。

[37] 何瞻（James M. Hargett）：《徽宗的神奇山岳——开封艮岳》（“Huizong’s Magic Marchmount：The Genyue Pleasure Park in Kaifeng”），《华裔学志》（*Monumenta Serica*），1988—1989年，第38期，第1—48页。

[38] 傅海波：《宋金和约》（“Treaties between Sung and Chin”），见《纪念白乐日宋史论文集》，第62—64页；《金朝》（“The Chin”），见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第225页。

[39] 详见SCHB（原文如此，作者未在参考文献里列明该书为何书。疑似《三朝北盟会编》。——译者注）卷三〇，13b——14a；《金史纪事本末》卷六，第116—117页；何忠礼：《宋代政治史》，第269—270页；傅海波在《金朝》中坚持认为连年支付的战争赔款年数不少于180年，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第229页.

[40] 《宋史》卷四五五，第13359—13362页。

[41] 《大金国志校证》卷四，第64页。

[42] 《金史纪事本末》卷六，第135页；《续资治通鉴》卷九七，第2557页。

[43] 《金史纪事本末》卷七，第141页；卷八，第172页。

[44] 《大金国志》卷三二，3b；《金史纪事本末》卷七，第141—142页；由何忠礼提供（出处不详）的数据不一样：金100万锭，银1000万锭，绢1000万匹，《宋代政治史》，第279页。

[45] 《续资治通鉴》卷九七，第2567页。

[46] 《宋史》卷二三，第436页；奚如谷（Stephen H. West）：《转换：落日余晖中的徽宗，或落难皇帝之死》（“Crossing Over：Huizong in the Afterglow, or the Death of a Troubling Emperor”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第583—585页。

[47] 英译引自伊佩霞：《导言》，见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第16页。

[48] 《宋史》卷二二，第417页；卷二八，第520页。

[49] 参见虞云国：《细说宋朝》，第323页。

[50] 唐·J. 怀亚特：《北宋的发明》（“The Invention of the Northern Song”），见狄宇宙、唐. 怀亚特编：《中国历史上的政治边疆、种族界限和人文地理》（*Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*），第220—224页。

第4章 南宋

[1] 张家驹：《两宋经济重心的南移》，第31页。

[2] 李剑农：《宋元明经济史稿》，第185页。

[3] 刘兆铭：《中国历史上气候的变迁》，第24—25，28，119页。

[4] 《宋史》卷六一和卷六二，第1317—1374页。

[5] 有关气候变化和自然灾害的论述见刘兆铭：《中国历史上气候的变迁》，第286—287，117—118页。对开封气候的详细介绍见张全明：《论北宋开封地区的气候变迁及其特点》，《史学月刊》，2007年，第1期，第98—108页；周宝珠：《宋代东京研究》，第715—716页；程遂营：《唐宋开封生态环境研究》，第23—25页。

[6] 《宋史》卷九一，第2255页；关于黄河河道线路的变化见吉冈义信（Yoshioka Yoshinobu）：《宋代黄河史研究》，第423—425页；参见卡罗琳·布伦登（Caroline Blunden）、伊懋可：《中国文化地图集》（*Cultural Atlas of China*），第16页。

[7] 见姚汉源：《中国水利史纲要》，第162，181—192，184，189页；蓝克利（Christian Lamouroux）：《从黄河到淮河——1128年河网和水利危机的新表现》（“From the Yellow River to the Huai：New Representations of a River Network and the Hydraulic Crisis of 1128”），见伊懋可、刘翠溶编：《时间的沉积物——中国历史中的环境和社会》（*Sediments of Time*：*Environment and Society in Chinese History*），第555，547页，地图15.1。

[8] 《宋史》卷二五，第459页。姚汉源：《中国水利史纲要》，第290页。1938年6月国民党军队炸毁了黄河河堤以阻止日本军队的进攻，见迪特·库恩：《第二次世界大战在中国》（*Der Zweite Weltkrieg in China*），第126—129页。蓝克利：《从黄河到淮河——1128年河网和水利危机的新表现》，见伊懋可、刘翠溶编：《时间的沉积物——中国历史中的环境和社会》，第547—548页。

[9] 姚汉源：《中国水利史纲要》，第297，299页。

[10] 邓钢（Deng Gang）：《前近代中国经济——结构平衡与资本家的缺失》（*The Premodern Chinese Economy*：*Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*），第313页。

[11] 《宋史》卷八六，第2173页；卷八九，第2226页；卷九五，第2370页。张家驹：《两宋经济重心的南移》，第50页。

[12] 邓钢：《前近代中国经济——结构平衡与资本家的缺失》，第313页。

[13] 《宋会要辑稿》册一二七，卷一一，第4992页。

[14] 傅海波：《金朝》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第278页。

[15] 韩明士（Robert H. Hymes）引自史乐民：《宋元明转型问题导论》（“Introduction：Problematizing the Song-Yuan-Ming Transition”），见史乐民、万志英（Richard von Glahn）编：《中国历史上的宋元明转型》（*The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*），第9页。

[16] 英译文依据胡品清（Hu Pin-ching）：《李清照》（*Li Ch’ing-chao*），第94页；王红公、钟玲英译并编辑：《李清照诗词全集》（*Li, Ch’ing-chao*：*Complete Poems*），第65页。

[17] 约翰·W. 海格尔（John W. Haeger）：《南北之间——湖南洞庭湖的叛乱（1130—1135年）》（“Between North and South：The Lake Rebellion in Hunan, 1130-1135”），《亚洲研究学刊》，1969年，总第28期，第3期，第469—488页。

[18] 关于1138年至1142年之间的和谈活动见寺地遵（Teraji Jun）：《南宋初期政治史研究》（Nan Sō shoki seiji shi kenkyū），第160—259页。

[19] 牟复礼：《中华帝国（900—1800年）》，第299—305页；卫德明（Hellmut Wilhelm）：《从神话到神话——岳飞传记案例》（“From Myth to Myth：The Case of Yue Fei’s Biography”），见芮沃寿、崔瑞德编：《儒家》，第146—161页；刘子健：《岳飞与中国的“忠”》（“Yue Fei and China’s Heritage of Loyalty”），《亚洲研究学刊》，1972年，第31期，第291—297页；爱德华·H. 卡普兰（Edward H. Kaplan）：《岳飞与南宋的建立》（“Yue Fei and the Founding of the Southern Song”），艾奥瓦大学，1970。

[20] 龙佩：《宋高宗给岳飞的谕旨》（“Song Gaozong’s Letters to Yue Fei”）。《宋元研究学刊》，第30期，2000年，第172—173页。

[21] 何忠礼：《宋代政治史》，第376，381，384页。

[22] 何忠礼：《宋代政治史》，第370—375页：程秦家德（Priscilla Ching Chung）：《北宋宫廷的女性（960—1126）》（*Palace Women in the Northern Sung, 960-1126*），第31页。

[23] 《金史》卷七七，第1755—1756页；何忠礼：《宋代政治史》，第371页。

[24] 转引自田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》，第173页。

[25] 陶晋生：《12世纪中国女真汉化研究》（*The Jurchen in Twelfth-century China*），第42页。

[26] 陶晋生：《金代的公立学校》（“Public Schools in the Chin Dynasty”）。见田浩、奚如谷编：《女真统治下的中国》，第61页。

[27] 《金史》卷八三，第1862—1863页。

[28] 《金史》卷二四，第550页。

[29] 《金史》卷八九，第1989页。

[30] 《金史》卷四六，第1034页。

[31] 傅海波：《金朝》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第281页。

[32] 《金史》卷二八，第694页。

[33] 陈学霖（Chan Hok-lam）：《金代史学三论》（*The Historiography of the Chin Dynasty*：*Three Studies*），第148—163页。

[34] 戴仁柱：《宋代中国的朝廷和家庭（900—1279）——明州史氏家族的仕途成就与家族命运》（*Court and Family in Sung China, 900-1279*：*Bureacratic Success and Kingship Fortunes for the Shih of Ming-chou*），第56页。王德毅：《宋孝宗及其时代》，第252页。

[35] 戴仁柱：《宋代中国的朝廷和家庭（900—1279年）——明州史氏家

族的仕途成就与家族命运》，第85页。

[36] 韩侂胄被归为“奸臣”，见《宋史》卷四七四，第13771—13776页。

[37] 谢康伦（Conrad M. Schirokauer）：《受攻击下的新儒学——伪学之禁》（“（“Neo-Confucians under Attack：The Condemnation of the Wei-hsüeh”），见约翰·W. 海格尔编：《宋代中国的繁荣与危机》，第185页。

[38] 《金史》卷一二，第278页；傅海波：《南宋军事史的研究和文献》（*Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der Sudlichen Sungzeit*），第158—213页；王致远著，科里纳·哈那（Corina Hana）德译：《开禧德安守城录》（（*Bericht über die Verteidigung der Stadt Tê-an w brend der Periode k’ai -hsi 1205-1208*），第122—221页。

[39] 《金史》卷九八，第2169—2170页。

[40] 《金史》卷九八，第2172—2173页。

[41] 戴仁柱：《宋代中国的朝廷和家庭（900—1279）——明州史氏家族的仕途成就与家族命运》，第79—127，198—224页。

[42] 《续资治通鉴》卷一五八，第4288页；戴仁柱：《宋代中国的朝廷和家庭（900—1279年）——明州史氏家族的仕途成就与家族命运》，第92页。

[43] 贾志扬：《天潢贵胄——宋代宗室史》，第202—203页。

[44] H. 德斯蒙德·马丁（H. Desmond Martin）：《成吉思汗的兴起及其对中国北方的征服》（*The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*），第170—171页。

[45] H. 德斯蒙德·马丁（H. Desmond Martin）：《成吉思汗的兴起及其对中国北方的征服》（*The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*），第178页。

[46] 保罗·拉彻涅夫斯基（Paul Ratchnevsky）：《成吉思汗的生平及其遗产》（*Genghis Khan*：*His Life and Legacy*），第151页。

[47] 原文如此。——译者注

[48] 米切尔·黄（Michel Hoang）著，因格里德·克兰非尔德（Ingrid

Cranfield）英译：《成吉思汗》（*Genghis Khan*），第286，240—243页。

[49] 托马斯·T. 阿尔森（Thomas T. Allsen）：《蒙古帝国的兴起及其在华北的统治》（“The Rise of the Mongolian Empire and the Mongolian Rule in North China”），见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第363—364页。

[50] 《元史》卷三，第54页。

[51] 托马斯·T. 阿尔森：《蒙古帝国主义——蒙哥大汗对中国、俄罗斯和伊斯兰地区的政策（1251—1259）》（*Mongol Imperialism*：*The Policies of Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251-1259*），第84—85页。

[52] 傅海波：《贾似道（1213—1275）——宋末“奸臣”？》［“Chia Ssu-tao (1213-1275)：A ‘Bad Last Minister’?”］，见芮沃寿、崔瑞德编：《儒家》，第225—228页。

[53] 漆侠：《宋代经济史》，第1082—1083页。

[54] 何忠礼：《宋代政治史》，第545—546页。

[55] 傅海波：《贾似道（1213—1275）——宋末“奸臣”？》，第233页。

[56] 黄宽重：《南宋地方武力》，第299—304页。

[57] 莫里斯·罗萨比：《忽必烈汗的统治》（“The Reign of Khubilai Khan”），见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第427—428页。

[58] 克里斯蒂安·索非尔（Christian Soffel）：《一位编写了其王朝终结的通才：王应麟〈困学纪闻〉分析》（*Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie. Eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin*），第16，152页。

[59] 戴仁柱：《山下有风》（*Wind against the Mountain*），第29—30页。

[60] 戴仁柱：《山下有风》（*Wind against the Mountain*），第62页。

[61] 陈世松等：《宋元战争史》，第262—267页。

[62] 戴仁柱：《山下有风》，第75页。

[63] 《元史》卷九，第176—177页；《宋史》卷四七，第937页。

[64] 《宋史》卷四七，第938页；《简明宋史》，第443页。

[65] 《宋史》卷四四六，第13150页；杰伊（Jennifer W. Jay）：《改朝换代——13世纪中国的忠义观》（*A Change in Dynasties*：*Loyalism in Thirteenth-Century China*），第137，137—194页。

[66] 《宋史》卷四一八，第12540页。

第5章 儒释道三教

[1] 余英时：《朱熹的历史世界》，卷1，第183页；蔡涵墨（Charles Hartman）：《朱熹和他的世界》（“Zhu Xi and His World”），《宋元研究学刊》，第36期，2006年，第109页。

[2] 包弼德：《论思想语境化问题——对余英时宋代道学研究的一点反思》（“On the Problem of Contextualizing Ideas：Reflections on Yü Yingshi’s Approach to the Study of Song Daoxue”），《宋元研究学刊》，第34期2004年，第62页。

[3] 参见冯友兰（Fung Yu-lan）：《中国哲学史》的德译本，卷2，第407—413页。

[4] 《韩昌黎全集》卷一一，2a。

[5] 张君劢（Carsun Chang）：《新儒学思想史》（*The Development of Neo-Confucian Thought*），第43页；姚新中：《儒学导论》（*An Introduction to Confucianism*），第97页。

[6] 参见安娜·D. 伯德维斯泰尔（Anne D. Birdwhistell）：《转向新儒学——邵雍的知识论和关于现实的图符》（*Transition to Neo-Confucianism*：*Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*）；怀亚特：《洛阳的隐士——邵雍和宋初思想的道德发展》。

[7] 陈荣捷（Wing-tsit Chan）：《周敦颐》（“Chou Tun-i”），见傅海波编：《宋代人物传记》（*Sung Biographies*），第277—281页。

[8] 姚新中：《儒学导论》，第98—99页。

[9] 参见伊兰·E. 卡索夫（Iran E. Kasoff）：《张载的思想》（*The Thought of Chang Tsai*）。

[10] 冯友兰：《中国哲学史》，卷2，第497，478—484页。

[11] 姚新中：《儒学导论》，第103页。

[12] 参见J. 佩里·布鲁斯（J. Perry. Bruce）：《朱熹和他的老师》（*Chu Hsi and His Masters*），第17—55页。

[13] 包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》，第302—303页。

[14] 《宋史》卷四二七，第12720页。

[15] 冯友兰：《中国哲学史》，卷2，第501页。

[16] 陈荣捷：《中国哲学文献选编》（*A Source Book in Chinese Philosophy*），第544，551页。

[17] 朱熹、吕祖谦编，陈荣捷英译：《近思录：朱熹和吕祖谦编录的新儒学选集》（*Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu His and Lü Tsu-ch'ien*），第xviii页。

[18] 《宋史》卷二八三，第9565页；汉斯·范·埃斯（Hans Van Ess）：《从程颐到朱熹——胡氏家族传说中关于道学的教导》（*Von Ch'eng I zu Chu Hsi. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*），第8页。

[19] 《宋史》卷四二九，第12751—12770页；J. 佩里·布鲁斯：《朱熹和他的老师》，第56—96页；参见陈荣捷：《朱熹的生平与思想》（*Chu His, life and Thought*）；《朱熹与新儒学》（*Chu Hsi and Neo-Confucianism*）。

[20] 陈荣捷英译：《近思录：朱熹和吕祖谦编录的新儒学选集》，第xvii页。

[21] 冯友兰：《中国哲学史》，卷2，第534—546页。

[22] 《朱子语类》卷一五，第288页；田浩：《宋代“物”的名与实——关于“物”的哲学观点》（“The Idea and Reality of the ‘Thing’ during the

Sung：Philosophical Attitudes toward*wu*”），《宋元研究学刊》，1978年，第4期，第74页。

[23] 详见伊佩霞：《朱熹的家礼》（*Chu Hsi's Family Rituals*），第3页；以及伊佩霞：《中华帝国的儒学与家礼——有关礼仪论著的社会史》（*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*：*A Social History of Writing about Rites*），第6页。

[24] 魏伟森（Thomas A. Wilson）：《新儒家学派利用过去儒学之谱系及历史》（“Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”），《近代中国》（*Modern China*），第20期，第6—7页；也参见约翰·马克海姆（John Makeham）：《传播者和创造者——中国〈论语〉的注释及其注释者》（*Transmitters and Creators*：*Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*），第176—177页。

[25] 陈立夫（Chen Li-fu）：《儒家之道——对四书的系统性新研究》（*The Confucian Way*：*A New and Systematic Study of the Four Books*），第3—4页。

[26] 谢康伦：《朱熹的政治生涯——对其矛盾心理的研究》（“Neo-Confucians under Attack：The Condemnation of the Wei-hsüeh”），见芮沃寿、崔瑞德编：《儒家》，第166页。

[27] 详见田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》，第2—5页。

[28] 关于陈亮参见田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》；关于叶适参见罗文（Winston Wan Lo）：《叶适的生平与思想》（*Life and Thought of Yeh Shih*）。

[29] 田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》，第113页。

[30] 陈荣捷英译：《陈淳〈北溪字义〉》［*Neo-Confucian Terms Explained（The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159-1223*］，第105页。

[31] 《象山全集》卷一一，10a。

[32] 《宋史》卷四二九，第12768页；谢康伦：《朱熹的政治生涯——对其矛盾心理的研究》，见芮沃寿、崔瑞德编：《儒家》，第185页；谢康伦：《受攻击下的新儒学——伪学之禁》，见海格尔编：《宋代中国的繁荣与危机》，第163—196页。

[33] 罗文：《叶适的生平与思想》，第149页；刘子健：《通向新儒家正

统之路》（“The Road to Neo-Confucian Orthodoxy：An Interpretation”），《东西方哲学》（*Philosophies, East and West*），第23期，第483—506页。

[34] 引自司马黛兰（Deborah Sommer）编：《中国宗教——资料选编》（*Chinese Religion：An Anthology of Sources*），第173—174页。

[35] 陈荣捷英译：《陈淳〈北溪字义〉》，第168页。

[36] 参见爱德华·L. 戴维斯：《中国宋代的社会与超自然现象》，第69—74页。

[37] 伊佩霞：《道教与徽宗朝的艺术》（“Taoism and Art at the Court of Emperor Huizong”），见斯蒂芬·里特尔（Stephen Little）、绍恩·艾曲曼（Shawn Eichman）编：《道教与中国艺术》（*Taoism and the Art of China*），第95—111页。

[38] 马克·哈尔帕林（Mark Halperin）：《走出经院——中国宋代文人的佛教观》（*Out of the Cloister：Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279*），第113—114页。

[39] 相关的地方统计材料见刘欣如：《宋代长江下游地区的佛教制度》（“Buddhist Institutions in the Lower Yangtze Region during the Song Dynasty”），《宋元研究学刊》，1989年，第21期，第39—41页。

[40] 帕特里夏·E. 卡列兹基（Patricia E. Karetzky）：《中国女性的表征——近期的考古学证据》（“The Representation of Women in China：Recent Archaeological Evidence”），《唐研究》（*T’ang Studies*），1999年，第12期，第242—243页。

[41] 于君方（Chün-fang Yü）：《观音——观音菩萨的中国变型》（“Guanyin：The Chinese Transformation of Avalokitesvara”），见《末法时代——中国佛教的图景（850—1850）》（*Latter Days of the Law：Images of Chinese Buddhism, 895-1850*），第151—160，166—176页。

[42] 芭芭拉·E. 里德（Barbara E. Reed）：《观音菩萨的性别象征》（“The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva”），见何塞·伊格纳西奥·卡贝松（José Ignacio Cabezón）编：《佛教、性和性别》（*Buddhism, Sexuality and Gender*），第159—180页。

[43] 陈观胜：《中国佛教史概论》（*Buddhism in China：A Historical Survey*），第405—408页。

[44] 阿尔弗雷德·佛尔克（Alfred Forke）：《中国近代哲学史》（*Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*），第9—10页。

[45] 姚新中：《儒学导论》，第227页。

[46] 罗友枝（Evelyn S. Rawski）：《中国葬仪的历史研究方法》（“A Historian’s Approach to Chinese Death Ritual”），见华琛（James L. Watson）、罗友枝编：《帝制晚期和现代中国的葬仪》（*Death Ritual in Later Imperial and Modern China*），第29页。

[47] 倪德卫（David S. Nivison）、芮沃寿：《行动中的儒学》（*Confucianism in Action*），第71—72页。

[48] 岩·司徒尔特（Jan Stuart）、罗友枝：《祭祖——纪念画像》（*Worshipping the Ancestors*：*Chinese Commemorative Portraits*），第36页。

[49] 罗新慧：《曾子与〈孝经〉》，《史学月刊》，1996年，第5期，第6页。

[50] 赖永海：《佛学与儒学》，第91页；陈观胜：《中国佛教史概论》，第49页；姚新中：《儒学导论》，第234页。

[51] 茱莉亚·K. 慕雷（Julia K. Murray）：《女孝经与宋本图解——重构与图画语境的问题》（“The Ladies’ Classic of Filial Piety and Sung Textual Illustration：Problems of Reconstruction and Artistic Context”），《东方艺术》（*Ars Orientalis*），1988年，第18期，第95页。

[52] 迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》［*A Place for the Dead*：*An Archaeological Documentary on Graves and Tombs of the Song Dynasty*（*960-1279*）］，第49页；金朝画家崔琼在今山西省完成了一项含有22幅图的孝道故事图像工程。

[53] 《宋元学案》卷三九，2b。

[54] 更多的细节参见基思·N. 纳普（Keith N. Knapp）：《无私的后代》（*Selfless Offspring*）相应的章节。

[55] 高延：《中国宗教制度》，第4卷，第384—385页。

[56] 傅鸿础（Hongchu Fu）：《孝道的文化流行——〈小张屠〉的一个

文本》（“The Cultural Fashioning of Filial Piety：A Reading of ‘Xiao Zhangtu’ ”），《宋元研究学刊》，1999年，第29期，第74页。

[57] 《辽史》卷五三，第879—880页。

[58] 《全辽文》，第125—128页。

[59] 《辽史》卷四，第52页；卷一一，第123页；卷二三，第281页。

[60] 魏特夫、冯家昇：《中国社会史——辽（907—1125）》，第306页，注45。

[61] 《辽史》卷二〇，第247页。

[62] 魏特夫、冯家昇：《中国社会史——辽（907—1125）》，第294页。

[63] 魏特夫、冯家昇：《中国社会史——辽（907—1125）》，第296页。

[64] 南希·斯坦哈德：（Nancy Shatzmen Steinhardt）：《辽代建筑》（*Liao Architecture*），第189页，表4；第59页，表2。

[65] 南希·斯坦哈德：（Nancy Shatzmen Steinhardt）：《辽代建筑》（*Liao Architecture*），第194页。

[66] 梁思成（Liang Ssu-ch’eng）著、费慰梅（Wilma Fairbank）编：《图像中国建筑史》（*A Pictorial History of Chinese Architecture*），表34c-g，29a-d；南希·斯坦哈德：《辽代建筑》，第127—133页；中国建筑学会编：《古代中国的建筑》（*Ancient Chinese Architecture*），第89—91页。

[67] 梁思成著、费慰梅编：《图像中国建筑史》，表25a-g；南希·斯坦哈德：《辽代建筑》，第40—51页；雷德侯（Lothar Ledderose）：《万物——中国艺术的模块与大规模生产》（*Ten Thousand Things*：*Module and Mass Production in Chinese Art*），第127—132页；中国建筑学会编：《古代中国的建筑》，第80页。

[68] 南希·斯坦哈德：《辽代建筑》，第103—121页。

[69] 参见傅海波：《金朝》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第313—319页；姚道中：《金朝的佛教与道教》（“Buddhism

and Taoism under the Chin”），见田浩、奚如谷编：《女真统治下的中国》，第145—180页。

[70] 牟复礼：《中华帝国（900—1800年）》，第144页。

第6章 教育与科举考试

[1] 韩明士，《官与绅——两宋时期江西抚州的社会精英》（*Statesmen and Gentlemen*：*The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*），第7页。

[2] 罗文：《宋代中国文官科举制度导论（以人事管理制度为主）》（*An Introduction to the Civil Service Examinations of Sung China, with Emphasis on the Personnel Administration*），第24页。

[3] 《续资治通鉴长编》卷二二一，第5370页。

[4] 张其凡：《皇帝与士大夫共治天下——北宋政治架构探微》，《暨南学报》（哲社版），2001年，第6期，第114—115页。

[5] 《文献通考》卷三五，第332页。

[6] 迪特·库恩：《地位和仪式——从最初到10世纪的贵族中国》（*Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anf ngen bis zum 10. Jahrhundert*），第543页。

[7] 《续资治通鉴长编》卷一四七，第3564页。

[8] 《宋会要辑稿》册一一三，选举一五：第4496页。

[9] 贾志扬：《棘闱——宋代科举的社会史》（*The Thorny Gates of Learning in Sung China*：*A Social History of Examinations*），第36页。

[10] 《宋会要辑稿》册一一三，选举一四，第4476页。

[11] 《宋会要辑稿》册一一三，选举七，第4342页；宫崎市定（Ichisada Miyazaki）著，谢康伦英译：《中国的考试地狱——帝制中国的科举制度》（*China’s Examination Hell*：*The Civil Service Examination of Imperial China*），第116页。

[12] 《续资治通鉴长编》卷五一，第1120页；《宋会要辑稿》册110，选举七，第4357页；李弘祺（Thomas H. C. Lee）：《宋代的政府教育与科

考》（*Government Education and Examinations in Sung China*），第148页。

[13] 贾志扬：《棘闱——宋代科举的社会史》，第196—202页；《文献通考》卷三二，第304—307页。不包括至宋末为止所举行的12次进士考试。《宋会要辑稿》册一〇七，选举一，第4217—4231页；从960年至1223年的科举考试情况，见李弘祺：《宋代的政府教育与科考》，第226，279—285页。

[14] 贾志扬：《棘闱——宋代科举的社会史》，第29页；周藤吉之（Sodō Yoshiyuki）：《宋代官僚制と大土地所有》（*Sōdai kanryōsei to daitochi shoyū*），第66页。

[15] 孙国栋：《唐宋之际社会门第之消融》，第279，283页；李弘祺：《宋代的政府教育与科考》，第212页。

[16] 柯睿格：《帝国治下的家庭与文官科举制的价值》（“Family versus Merit in Chinese Civil Service Examinations under the Empire”），见毕晓普（John L. Bishop）编：《中国历史上的政府制度研究》（*Studies of Governmental Institutions in Chinese History*），第103—123页。

[17] 李弘祺：《宋代的政府教育与科考》，第21，221页。

[18] 郝若贝（Robert M. Hartwell）：《750—1550年期间中国的人口、政治和社会变迁》（“Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550”），《哈佛亚洲研究学刊》，1982年，第42期，第417—418页；见韩明士：《宋代中国的声望与权力》（“Prominence and Power in Sung China”），宾夕法尼亚大学，1979年，第48—55页。

[19] 郝若贝：《750—1550年期间中国的人口、政治和社会变迁》，《哈佛亚洲研究学刊》，1982年，第42期，第419页。

[20] 英译文据刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》，第175页。

[21] 《宋代文化史》，第94—95页。

[22] 陈荣捷英译：《近思录：朱熹和吕祖谦编录的新儒学选集》，第264—265页。

[23] 《宋史》卷一一，第217页；卷一九，第364页。

[24] 李敦仁（Dun J. Li）：《永恒之中国》（*The Ageless Chinese*：*A*

History），第243页。

[25] 《宋史》卷一五七，第3657页；《文献通考》卷四二，第395页；《宋史》卷一五七，第3659页。

[26] 参见贾志扬：《棘闱——宋代科举的社会史》，第32页，表6。

[27] 柯睿格：《宋徽宗在位时期受教育机会的增加及所蕴含的意义》（“The Expansion of Education Opportunity in the Reign of Hui-tsung of the Sung and Its Implications”），见《宋研究通讯》（*Sung Studies Newsletter*），1977年，第13期，第11页。

[28] 《宋史》卷一五七，第3657页。

[29] 《宋代教育》，第70页。

[30] 《续资治通鉴长编》卷六七，第1512，1514页。

[31] 《直讲李先生文集》卷三五，第249页；英译文据李弘祺：《宋代的政府教育与科考》，第167页。

[32] 李弘祺：《宋代的政府教育与科考》，第152—153页；《续资治通鉴长编》卷一四七，第3565页。

[33] 《宋代文化史》，第101页。

[34] 《续资治通鉴长编》卷一四三，第3435页。

[35] 《续资治通鉴长编》卷二二〇，第5334—5335页。

[36] 《韩昌黎全集》卷一二，1b——2a；英译文据蔡涵墨：《韩愈与唐朝廷对统一的追求》（*Han Yü and the Tang search for Unity*），第163页。

[37] 《韩昌黎全集》卷二二，4ab。

[38] 艾朗诺（Ronald Egan）：《欧阳修的文学作品》［*The Literacy Works of Ou-yang Hsiu (10071072)*］，第17页；包弼德：《斯文——唐宋思想的转型》，第188页。

[39] 《苏东坡全集》卷一，第279页。

[40] 《苏东坡全集》卷一，第593页。

[41] 《宋元学案》卷一，第27页；也见《中国传统资料汇编》，第439页。

[42] 魏希德：《经典形式与科举文化——古文的建构和道学经典》，第123页。

[43] 林瑞翰：《宋代官制探微》，《宋史研究集》，1977年，第9期，第199页。

[44] 《宋史》卷一六八，第3996页。

[45] 《文献通考》卷六七，第595—610页。

[46] 《宋史》卷一六八，第3991—3996页；卷一七一，第4109—4112页；卷一六九，第4064—4069页。各职位的俸禄（职钱）见第4112—4114页。

[47] 罗文：《宋代中国文官科举制度导论（以人事管理制度为主）》，第160页。

[48] 邓钢：《前近代中国经济——结构平衡与资本家的缺失》，第216页。

[49] 《文献通考》卷六五，第592页；邓钢：《前近代中国经济——结构平衡与资本家的缺失》，第214—215页；《唐会要》卷九二，第1669页。

[50] 《宋史》卷一六九，第4052—4053页；军衔列表见《宋史》卷一六九，第4054—4059页；唐代散官见《宋史》卷一六九，第4049—4051页。

[51] 《宋史》卷一七一，第4110页；《唐会要》卷九一，第1661页。

[52] 《宋刑统》卷二九，7b。

第7章 人生礼仪

[1] 裴志昂（Christian De Pee）：《宋代礼仪手册中的婚礼和性》（“The Ritual and Sexual Bodies of the Groom and Bride in Ritual Manuals of the Sung Dynasty”），见Harriet Zurdorfer编：《中华帝国时期的妇女》（In *Chinese Women in the Imperial Past*），第59页。

[2] 华琛、罗友枝编：《中华帝国晚期和现代中国的葬仪》，第ix页；迪特·库恩：《家礼》（“Family Rituals”），《华裔学志》（*Monumenta Serica*），1992年，第40期，第370页。

[3] 《宋会要辑稿》册一四，卷一七〇九〇，第555—556页。

[4] 《礼记注疏》卷六一，4b。

[5] 伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和妇女的生活》（*The Inner Quarters*：*Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*），第47—50页。

[6] 《司马氏书仪》卷三，第29页。

[7] 《宋文鉴》卷一〇八，第13页。

[8] 《萍洲可谈》卷一，第16页。

[9] 《二程集》卷一一，第640—641页；英译文见伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和妇女的生活》，第62页。

[10] 参见《东京梦粱录》卷五，第151—155页；《梦粱录》卷二〇，1a——6b。

[11] 参见伊佩霞：《朱熹的家礼》，第53页，注释17；“六礼”见裴志昂：《宋代礼仪手册中的婚礼和性》，见Harriet Zurdorfer编：《中华帝国时期的妇女》，第60页。

[12] 参见《礼记注疏》卷六一，4b；陈东原：《中国妇女生活史》，第30页；《司马氏书仪》卷三，第30—33页；以及《朱熹的家礼》，第48—64页。

[13] 参见裴志昂：《宋代礼仪手册中的婚礼和性》，见Harriet Zurdorfer编：《中华帝国时期的妇女》，第86—89页；伊佩霞：《中国文明与社会》（*Chinese Civilization and Society*），第84—94页；伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第88—98页。

[14] 《全唐文》卷一〇，11a——12b；英文引自伊佩霞：《朱熹的家礼》，第63页。

[15] 茱莉亚·K. 慕雷：《女孝经与宋本图解——重构与图画语境的问题》，《东方艺术》，1988年，第18期，第98—99页。

[16] 陆游著，华兹生（英译）编：《陆放翁诗文选》，第26—27页。

[17] 《宋代教育》，第200—201页。

[18] 参见苏者聪：《宋代女性文学》；也见方秀洁（Grace S. Fong）：《宋词的产生——宋词中的女性形象和声音》（“Engendering the Lyric：Her Image and Voice in Song”），见余宝琳（Pauline Yu）编：《宋词之声》（*Voice of the Song Lyric in China*）。

[19] 吴佩宜（Pei-yi Wu）：《回忆童年——中国的父母与孩子（800—1700）》（“Childhood Remembered：Parents and Children in China, 800 to 1700”），见安娜·本克·金尼（Anne Behnke Kinney）编：《中国的童年观》（*Chinese Views of Childhood*），第141—142页。

[20] 英文引自上书第144页。

[21] 《司马氏书仪》卷四，第41页。

[22] 柏清韵（Bettine Birge）：《宋元时期的妇女、财产和儒家观念的相互激荡（960—1368）》［*Women, Property, and Confucian Reaction in Sung and Yuan China (960-1368)*］，第1—2页。

[23] 柏清韵（Bettine Birge）：《宋元时期的妇女、财产和儒家观念的相互激荡（960—1368）》［*Women, Property, and Confucian Reaction in Sung and Yuan China (960-1368)*］，第37页；伊佩霞英译：《宋代中国的家庭与财产——袁采的〈世范〉》（*Family and Property in Sung China：Yuan Ts'ai's "Precepts for Social Life"*），第117页。

[24] 柏清韵：《宋元时期的妇女、财产和儒家观念的相互激荡（960—1368年）》，第197页。

[25] 柏清韵：《宋元时期的妇女、财产和儒家观念的相互激荡（960—1368年）》，第200页。

[26] 《契丹国志》卷二三，1a。

[27] 《契丹国志》卷二三，3b。

[28] 《辽史》卷四，第49页。

[29] 《辽史》卷二五，第303页；魏特夫、冯家昇：《中国社会史——辽（907—1125）》，第266页。

[30] 《金史》卷九，第218页。

[31] 魏特夫、冯家昇：《中国社会史——辽（907—1125）》，第207页，表9。

[32] 《辽史》卷七一，第1205页。

[33] 《辽史》卷五二，第864—865页。

[34] 裴志昂：《密封的材料和文本的歧义——城市、坟墓与中国中古史》（“Material Ambiguity and the Hermetic Text：Cities, Tombs, and Middle Period History”），《宋元研究学刊》，2004年，第34期，第85页。

[35] 迪特·库恩：《家礼》，《华裔学志》，1992年，第40期，第371页。

[36] 《中国传统资料汇编》，第443页。

[37] 爱德华·L. 戴维斯：《中国宋代的社会与超自然现象》，第171—172，227—241页。

[38] 参见埃布内·冯·埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）：《为死而关注生——宋代的死亡实践和死亡学》［*Die Sorge der Lebenden um die Toten. Thanatopraxis und Thanatologie in der SongZeit (960-1279)*］，第54—55页。

[39] 《义冢》卷四三，44a——49b；德译文见埃布内·冯·埃琛巴赫：《为死而关注生——宋代的死亡实践和死亡学》，第253—266页。

[40] 《北宋陕州漏泽园》。

[41] 伊佩霞：《宋代的火葬》（“Cremation in Sung China”），《美国历史评论》（*American Historical Review*），1990年，第95期，第417页。

[42] 《司马文正公传家集》卷二七，第381页；伊佩霞：《朱熹的家礼》，第200，103页；迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第362—370页。

[43] 《司马氏书仪》卷七，第78—79页；迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第14页。

[44] 英译稍有出入，见伊佩霞：《中华帝国的儒学与家礼——有关礼仪论著的社会史》，第91页。

[45] 伊佩霞：《朱熹的家礼》，第107页。

[46] 参见伊纳·阿西姆（Ina Asim）：《宋代的宗教》（*Religi se Landvertrge aus der Song-Zeit*），第32—44页；阿西姆：《社会地位的象征和保证——宋代的“地契”》（“Status Symbol and Insurance Policy：Song Land Deeds for the Afterlife”），见迪特·库恩编：《宋代的墓葬》（*Burial in Song China*），第310页。

[47] 《宋史》卷一二四，第2909页。

[48] 迪特·库恩：《解码宋代精英的墓葬》（“Decoding Tombs of the Song Elite”），见迪特·库恩编：《宋代的墓葬》，第11页。

[49] 参见迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第18—20，27—33页。

[50] 《记葬用柏棺事》，第626页；埃布内·冯·埃琛巴赫：《宋代的公墓》（“Public Graveyards of the Song”），见迪特·库恩编：《宋代的墓葬》，第230页。

[51] 《新五代史》卷七二，第888页。

[52] 《虏廷事实》卷八，第173页。

[53] 迪特·库恩：《墓穴建筑的艺术——辽代的圆顶墓穴》[*Die Kunst des Grabbaus. Kuppelgr ber der Liao-Zeit (907-1125)*]，第207—215页。

[54] 《丝绸之路文明博览会》（*Grand Exhibition of Silk Road Civilizations*），第158，150，151页。

[55] 《契丹国志》卷一三，1b。

[56] 《大金国志》卷三九，1b；刘晓东、杨志军：《试论金朝女真贵族墓葬的类型及演变》，第124—136页。

第8章 探索内在和外在世界

[1] 据傅君劢（Michael A. Fuller）：《东坡之路——苏轼诗歌表达的发展》（*The Road to East Slope*：*The Development of Su Shi’s Poetic*

Voice），第39页。

[2] 中山茂（Shigeru Nakayama）、内森·席文（Nathan Sivin）编：《中国科学——古代传统的探索》（*Chinese Science*：*Explorations of an Ancient Tradition*），第xv页。

[3] 李约瑟（Joseph Needham）：《中国的科学与文明》，第1卷，第134页。

[4] 弗朗西斯·培根（Francis Bacon）：《新工具》（*Novum Organum*），第131页。

[5] 齐皎瀚（Jonathan Chaves）：《梅尧臣和宋初诗的发展》（*Mei Yao-ch'en and the Development of Early Sung Poetry*），第51页。

[6] 关于苏轼的诗参见傅君励：《东坡之路——苏轼诗歌表达的发展》。

[7] 蔡涵墨：《诗歌》（"Poetry"），见《印第安纳中国文学手册》（*The Indiana Companion to Chinese Literature*），第1卷，第51页。

[8] 齐皎瀚：《梅尧臣和宋初诗的发展》，第115页。

[9] 彼得·雷姆比格勒（Peter Leimbiegler）：《梅尧臣——文学和政治解释的尝试》[*Mei Yaoch'en（1002-1060）. Versuch einer literarischen und politischen Deutung*]，第88—89页；齐皎瀚：《梅尧臣和宋初诗的发展》，第188页。

[10] 乔纳森·皮斯（Jonathan Pease）：《我梦到了蝗虫》（"I Dreamed of Locusts"），《比较批评》（*Comparative Criticism*），1993年，第15期，第215—222页。

[11] 许渊冲英译：《苏东坡诗词选》（*Su Dong-po*：*A New Translation*），第162页。

[12] 萨进德（Stuart H Sargent）：《宋代词的语境——交际技巧、社会变迁、品行》（"Contexts of the Song Lyric in Sung Times：Communication Technology, Social Change, Morality"），见余宝琳编：《宋词之声》，第226页。

[13] 林顺夫（Lin Shuen-fu）：《中国抒情传统的转变——姜夔和南宋词》（*The Transformation of the Chinese Lyric Tradition*：*Chang K'uei and Southern Sung Tz'u Poetry*），第127页。

[14] 魏玛莎（Marsha Wagner）：《花间集》（“Hua-chien chi”），见《印第安纳中国文学手册》，第1卷，第441—442页。

[15] 拉普·拉姆（Lap Lam）：《再论柳永和他的“艳”词》（“A Reconsideration of Liu Yong and His ‘Vulgar’ Lyrics”），《宋元研究学刊》，2003年，第33期。

[16] 孙康宜（Kang-I Sun Chang）：《柳永》（“Liu Yung”），见《印第安纳中国文学手册》，第1卷，第594页。

[17] 英译文据霍福民（Alfred Hoffmann）：《南唐后主李煜（937—978）的词》（*Die Lieder des Li Yü, 937-978, Herrscher der Südlichen T’ang Dynastie*），第129—130页。

[18] 柳无忌（Wu-chi Liu）：《中国文学导论》（*An Introduction to Chinese Literature*），第105页。

[19] 艾朗诺：《苏轼的一生——言论、思想和行为》（*Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi*），第314页。

[20] 引自海陶玮（James R. Hightower）：《词人柳永——第一部分》（“The Songwriter Liu Yong：Part I”），《哈佛亚洲研究学刊》，1982年，第41期，第323—376页。

[21] 艾朗诺：《欧阳修的文学作品》，第168—177页。

[22] 魏世德（John Timothy Wixted）：《李清照的诗词——一位女性作家和妇女的影响力》（“The Poetry of Li Ch’ing-chao：A Woman Author and Women’s Authority”），见余宝琳编：《宋词之声》，第145—168页。

[23] 梁白琴（音）（Liang Paitchin）法文翻译：《李清照词全集》（*Oeuvres poétiques completes de Li Qingchao*），第123页。

[24] 方秀洁：《宋词的产生——宋词中的女性形象和声音》，见余宝琳编：《宋词之声》，第119页。

[25] 曹树铭英译：《李清照诗词文存》，第89—94页。

[26] 程千帆、吴新雷：《两宋文学史》，第349—389页。

[27] 陈学霖：《金代史学三论》，第67—119页。

[28] 吉川幸次郎（Kōjirō Yoshikawa）著，魏世德英译：《中国诗歌五百年（1150—1650）》（*Five Hundred Years of Chinese Poetry, 1150-1650*），第37页。

[29] 奚如谷：《寒海和东流水——元好问的丧乱诗》（“Chilly Seas and East-flowing Rivers：Yüan Hao-wen’s Poems of Death and Disorder, 1233-1235”），见田浩、奚如谷编：《女真统治下的中国》，第281—304页；魏世德：《元好问》（“Yuan Haowen”），见《印第安纳中国文学手册》，第1卷，第953—955页。

[30] 迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第470页。

[31] 参见朱迪斯·G. 史密斯（Judith G. Smith）、方闻（Wen C. Fong）编：《中国画的真迹问题》（*Issues of Authenticity in Chinese Painting*）中关于董元的讨论。

[32] 《法库叶茂台辽墓纪略》，图版1；方闻等：《心印》（*Images of the Mind*），第25页。

[33] 苏立文（Michael Sullivan）：《隋唐时期的中国风景画》（*Chinese Landscape Painting in the Sui and T’ang Dynasties*），第44—45，56—57，74—75页。

[34] 方闻：《不朽的山水画》（“Monumental Landscape Painting”），见方闻、詹姆斯·C. Y. 瓦特（James C. Y. Watt）等编：《中华瑰宝》（*Possessing the past*），第125页。

[35] 张珠玉（Scarlett Jang）：《不朽的领域》（“Realm of the Immortals：Paintings Decorating the Jade Hall of the Northern Song”），《东方艺术》，1997年，第22期，第81—96页。

[36] 方闻等：《心印》，第43页。

[37] 冯友兰：《中国哲学史》卷2，第491页。

[38] 《梦溪笔谈》卷一七，第173页，第293条。

[39] 高居翰（James Cahill）：《翰林图画院》（“The Imperial Painting Academy”），见方闻等编：《中华瑰宝》，第164页。

[40] 《梦溪笔谈》卷一七，第173页，第293条。

[41] 彼得·C. 斯图曼（Peter C. Sturman）：《开封之鹤——开封宫廷的吉祥图像》（“Cranes above Kaifeng：The Auspicious Image at the Court of Kaifeng”），《东方艺术》，1990年，第20期，第33—68页。

[42] 毕嘉珍：《徽宗的画》（“Huizong’s Paintings：Art and the Art of Emperorship”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第463页。

[43] 毕嘉珍：《徽宗的画》（“Huizong’s Paintings：Art and the Art of Emperorship”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第454—455，485—487页。

[44] 参见翁万戈（Wan-go Weng）、杨伯达（Po-ta Yang）：《故宫博物院》（*Palastmuseum Peking*），第159—161页。

[45] 参见《江苏邗江蔡庄五代墓清理简报》，《文物》1980年，第8期，图版5，图1—2。

[46] 陈增弼：《千年古榻》，《文物》1984年，第6期，第67页。

[47] 《故宫宋画精华》卷1，图版4；韩庄（John Hay）：《〈江行初雪图〉——一幅10世纪卷轴及其早期的中国记事》（“Along the River during Winter’s First Snow：A Tenth-century Handscroll and Early Chinese Narrative”），《伯灵顿杂志》（*Burlington Magazine*），1972年，第104：830期，第294—302页。

[48] 迪特·库恩：《墓穴建筑的艺术——辽代的圆顶墓穴》，第184—197页；斯蒂芬·里特尔、绍恩·艾曲曼编：《道教与中国艺术》，第137页。

[49] 参见迪特·库恩：《契丹如何重塑了中国圆顶形墓的传统》，第15页。

[50] 陶宗冶等：《河北宣化下八里辽金壁画墓》，《文物》，1990年，第10期，彩色图版1，图1。

[51] 《司马氏书仪》卷五，第54页。

[52] 迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第271，289页。

[53] 田浩：《宋代“物”的名与实——关于“物”的哲学观点》，《宋元研究学刊》，1978年，第4期，第75页。

[54] 《梦溪笔谈》卷二〇，第198页，第340条。

[55] 《梦溪笔谈》卷二四，第240页，第437条；第330页，第588条。

[56] 李约瑟：《中国的科学与文明》，第4卷，第1部分，第246页。

[57] 《洗冤录》。

[58] 保罗·克里斯托弗·弗雷吉（Paul Christophe Forage）：《宋代中国的科学、技术和战争》（“Science, Technology, and War in Song China”），多伦多大学，博士学位论文，1991年，第165—172页。《梦溪笔谈》卷七，第83页，第130条；英译文全文见弗雷吉：《宋代中国的科学、技术和战争》，第194页；内森·席文：《沈括》（“Shen Gua”），见查尔斯·C. 基里斯皮（Charles C. Gillispie）编：《科学传记辞典》（*Dictionary of Scientific Biography*），第12卷，第374页。

[59] 李约瑟：《中国的科学与文明》，第4卷，第2部分，第465页。

[60] 参见李约瑟、王铃（Ling Wang）、德列克·普莱士（Derek Price）：《天文钟》（*Heavenly Clockwork*）。

[61] 《金史》卷二二，第523—524页。

[62] 李约瑟：《中国的科学与文明》，第4卷，第2部分，第495—497页。

第9章 京城的转变

[1] 喜龙仁（Osvald Sirén）：《北京的城墙和城门》（*The Walls and Gates of Peking*），第1—2页。

[2] 公元前1世纪的《考工记》经常被引用来作为中国城市布局规划的典范；《四库全书精华》卷三，第768—769页；许亦农(Xu Yinong）：《空间和时间中的中国城市——苏州城市类型的发展》，（*The Chinese City in Space and Time*：*The Development of Urban Form in Suzhou*），第34页。

[3] 阿尔-西拉非（Al-Sirafi）、阿布·扎伊德·哈桑·本·亚兹德（Abu Zayd Hasan bin Yazid）：《9世纪去往中国的两位穆罕默德的旅行者的记录》（*Ancient Accounts of India and China by two Mohammedan Travellers Who Went to Those Parts in the 9th Century*），第59页。也见王才强（Chye Kiang Heng）：《贵族与官僚之城》（*Cities of Aristocrats and*

Bureaucrats），第1页。

[4] 《新唐书》卷四九上，第1286页。英译文据罗伯特·德斯·罗妥思（Robert des Rotours）的法文译本：《〈百官志〉和〈兵志〉——新唐书翻译》（*Traité des fonctionnaires et traité de l'armée. Traduite de nouvelle histoire des T'ang*），第2卷，第536—537页。

[5] 《唐会要》卷八六，第1576页。

[6] 《唐会要》卷八六，第1581页。

[7] 《唐两京城坊考》卷一，第30页。

[8] 《玉海》卷一三九，第2587页；周宝珠：《宋代东京研究》，第74页。

[9] 《五代会要》卷二六，第317—320页。

[10] 《宋东京考》卷一，第2页。

[11] 《宋会要辑稿》卷七九六六，第7305页；《东京梦华录》卷一，第1页，城门数量的不同数据及城门的名称，见《东京梦华录》卷一，第26页；参见柯睿格：《宋开封——讲求实际的都市和礼仪之都》（"Sung K'ai-feng：Pragmatic Metropolis and Formalistic Capital"），见约翰·W.海格尔编：《宋代中国的繁荣与危机》（*Crisis and Prosperity in Sung China*），第59页；周宝珠：《宋代东京研究》，第61—63页；丘刚：《北宋东京三城的营建和发展》，《中原文物》，1990年，第4期，第35—40页；《宋会要辑稿》，卷七六九九，第7313页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第225页。

[12] 参见王才强：《贵族与官僚之城》，第87—90页。

[13] 加藤繁（Katō Shigeshi）：《关于宋代都市的发展》（《宋代に於ける都市の発達に就いて》），见《中国经济史考证》（《支那経済史考証》），第93—140页；参见施坚雅（G. William Skinner）：《中华帝国城市发展导论》（"Introduction：Urban Development in Imperial China"），见施坚雅编：《中华帝国晚期的城市》（*The City in Late Imperial China*），第23—24页。

[14] 郝若贝：《中华帝国的经济变化周期——中国东北的煤和铁（750—1350）》（"A Cycle of Economic Change in Imperial China：Coal and Iron in Northeast China,750-1350"），《东方经济与社会史学刊》

（*Journal of the Economic and Social History of the Orient*），1967年，第10期，第125页；伊懋可：《中国历史的模式》，第177页。

[15] 《宋东京考》卷二四，第339页。

[16] 《宋会要辑稿》册一五八，第6239页。

[17] 王才强：《贵族与官僚之城》，第101页。

[18] 周宝珠：《宋代东京研究》，第346页。这个数字是依据每个家庭五口人而计算出来的。

[19] 《宋史》卷八五，第2097页；张劲：《开封历代皇宫沿革与北宋东京皇城范围新考》，《史学月刊》，2002年，第7期，第87—94页。

[20] 孔宪易：《北宋东京城坊考略》，第367页。

[21] 参见柯睿格：《宋开封——讲求实际的都市和礼仪之都》，见约翰·W. 海格尔编：《宋代中国的繁荣与危机》，第65—67页。

[22] 伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第114—151页；韩森（Valerie Hansen）：《中国日常生活中的谈判——普通人如何使用契约（600—1400）》（*Negotiating Life in Daily China*：*How Ordinary People Used Contracts, 600-1400*），第103页。

[23] 伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第24页。

[24] 曹星原：《揭开画卷〈清明上河图〉的神秘面纱》（“Unraveling the Mystery of the Handscroll ‘Qingming shanghe tu’”），《宋元研究学刊》，2003年，第33期，第159页；韩森注释道：“张……决定要创造一个理想的城市。”韩森：《北京藏清明上河图画卷及其对中国历史研究的意义》（*The Beijing Qingming Scroll and Its Significance for the Study of Chinese History*），第5页；其他不同观点参见琳达·库克·约翰逊（Linda Cooke Johnson）：《〈清明上河图〉在宋代东京历史地理学研究中的地位》（“The Place of Qingming Shanghe Tu in the Historical Geography of Song Dynasty Dongjing”），《宋元研究学刊》，1996年，第26期，第145—182页。

[25] 《续资治通鉴长编》卷一八，第392—393页。

[26] 庞德新：《宋代两京市民生活》，第xxxvi页。

[27] 《续资治通鉴长编》卷三八，第823页。

[28] 周宝珠：《宋代东京研究》，第72页；《宋会要辑稿》卷七六九九，第7310页；周宝珠的书中第75—77页有一份很有用的城坊列表。

[29] 《宋会要辑稿》册一七三，第6788—6789页；卷七六九九，第7311页。

[30] 《宋会要辑稿》册一七三，第6789页。

[31] 在唐代时汴河就已经把洛河和淮河连接起来了；见《宋史》卷七，第2319—2320页；琳达·库克·约翰逊：《〈清明上河图〉在宋代东京历史地理学研究中的地位》，《宋元研究学刊》，1996年，第26期，第166页；也见《梦溪笔谈》，第457条；曹星原：《揭开画卷〈清明上河图〉的神秘面纱》，《宋元研究学刊》，2003年，第33期，第176页。

[32] 《东京梦华录》卷二，第52页；王才强：《贵族与官僚之城》，第123页。

[33] 《东京梦华录》卷一，第26页。

[34] 《东京梦华录》卷六，第180页；参见伊维德（Wilt Idema）、奚如谷：《中国戏剧》（Chinese Theater, 1100-1450：A Source Book），第35页。

[35] 《东京梦华录》卷二，第60，72页。

[36] 《东京梦华录》卷三，第119页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第231页。

[37] 《东京梦华录》卷三，第66页。

[38] 《东京梦华录》卷三，第67页；也参见伊维德、奚如谷：《中国戏剧》，第15—16页。

[39] 《东京梦华录》卷二，第67—68页。

[40] 《辽史》卷三二，第737页。

[41] 南希·斯坦哈德：《中国帝都之规划》（*Chinese Imperial City Planning*），第124页；参见田村实造（Tamura Jitsuzō）：《中国征服王朝研究》（《中国征服王朝の研究》），第1卷，第320页（上京），第

336页（中京）。

[42] 田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》，第173—174页；也参见芮沃寿：《中国城市的宇宙论》（“The Cosmology of the Chinese City”），见施坚雅编：《中华帝国晚期的城市》，第63页。

[43] 《梦粱录》卷一〇，9ab。

[44] 王才强：《贵族与官僚之城》，第142页。

[45] 南希·斯坦哈德：《中国帝都之规划》，第147页。

[46] 马可·波罗（Marco Polo）：《马可·波罗寰宇记》（*The Description of the World*），第1卷，第326页。

[47] 《梦粱录》卷一三，1b；卷一三，3a。

[48] 英译文据刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》，第141页。

[49] 陆游著，华兹生（英译）编：《陆放翁诗文选》，第33页。

[50] 《梦粱录》卷一三，3b——4b。

[51] 详细的地图见斯波义信（Yoshinobu Shiba）：《宋代江南经济史研究》（《宋代江南経済史の研究》），第324—325页。

[52] 《梦粱录》卷一六，14b。

[53] 杨德泉：《唐宋行会制度研究》，第220页；《梦粱录》卷一三，2a——3a。

[54] 《梦粱录》卷一三，2b；也见《武林旧事》卷六，14a——17a。

[55] 所有这些详细描写引自《梦粱录》卷一三，3b——6b；《都城纪胜》，第14—15页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第256—257页。

[56] 《梦粱录》卷一三，6a。

第10章 生产领域的变化

[1] 《中国历代户口田地田赋统计》，第6页。

[2] 邢铁：《中国家庭史》，第3卷，第90页。

[3] 彼得·J. 戈拉斯（Peter J. Golas）：《中国宋代的乡村》（“Rural China in the Song”），《亚洲研究学刊》，1980年，第39期，第300—305页。

[4] 《宋史》卷四二二，第12605页。

[5] 据邢铁：《中国家庭史》，第3卷，第28页；柳田节子（Yanagida Setsuko）：《关于宋代的下等户》（《宋代の下等戸に就いて》），《東洋学報》，总第40期，1957年，第2期，第131页。

[6] 《中国历代户口田地田赋统计》，第150—151页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第196—197，199页；邢铁：《中国家庭史》，第3卷，第89页。

[7] 参见邓钢：《前近代中国经济——结构平衡与资本家的缺失》，第180页。

[8] 参见佛朗西斯卡·布雷（Francesca Bray）：《中国的科学与文明》，第6卷，第2部分，第434—495页，引语见第478页。

[9] 参见佛朗西斯卡·布雷（Francesca Bray）：《中国的科学与文明》，第6卷，第2部分，第478页。

[10] 《文献通考》卷四，第59页；青山定雄（Aoyama Sadao）：《宋代内河交通的发展》（“Le développement des transports fluviaux sous les Sung”），见《纪念白乐日宋史论文集》，第283—284页。

[11] 参见佛朗西斯卡·布雷：《中国的科学与文明》，第6卷，第2部分，第514页。

[12] 张家驹：《两宋经济重心的南移》，第11—12页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第154—156页；《金史》卷五〇，第1114—1115页；也参见傅海波：《金朝》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第299页。

[13] 更多信息见朱重圣：《北宋茶之生产与经营》；佐伯富（Saeki Tomi）：《宋代茶法研究资料》（《宋代茶法研究資料》）；陆羽著，威廉·乌克斯（William Ukers）英译：《茶经》（*All about Tea*）。

[14] 迪特·库恩：《中国的科学与文明》，第5卷，第9部分，第358—362

页。

[15] 《农书》卷二六，6a——7b；迪特·库恩：《中国的科学与文明》，第5卷，第9部分，第225—236页。

[16] 刘和平（Liu Heping）：《北宋的商业与绘画》（“Painting and Commerce in Northern Song Dynasty, 960-1126”），耶鲁大学，1997年；刘和平：《水磨坊与北宋皇家对艺术、商业、科学的赞助》（“The Water Mill and Northern Song Imperial Patronage of Art, Commerce, and Science”），《艺术学报》（*Art Bulletin*），总第84期，2002年，第4期，第566—595页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第179—180页。关于壁画，见潘絜兹：《灵岩彩壁动心魄》，《文物》，1979年，第2期，图版4；插图见《农书》，20：14，30：6；参见迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第179—180页。

[17] 《宋会要辑稿》册一四七，第5748页。

[18] 从南宋开始，大量的私人旅行日记被保存至今，但在中国文学经典中旅行著作还是空白；参见《栾城集》卷四一，12a；李约瑟：《中国的科学与文明》，第3卷，第518页；青山定雄：《唐宋时代的交通与地志地图的研究》（《唐宋時代の交通と地志地図の研究》），第546页；卜正民（Timothy Brook）：《明清历史的地理根因》（*Geographical Sources of Ming-Qing History*），第5页。

[19] 《后汉书》卷五一，第2328页。《中华古文明大图集》卷四，第113—114，123—124页。

[20] 《中国古代道路交通史》，第299—312，336—339，344—350页。

[21] 于是，我们从文献上看到，修筑于960年的沿着太行山从洛阳到太原的石板路其宽度达到3米（《续资治通鉴》卷一，第20页）。我们也了解到从962年开始重新拓宽了在今巩义市、洛阳和陕县之间的道路（《中国古代道路交通史》，第308—309页）。更多的信息见玛丽安娜·列温（Marianne Lewin）、昆特·列温（Günter Lewin）：《宋代中国的手工业和贸易》（“Gewerbe und Handel im China der Song-Zeit”）第1部分，第68页；第2部分，第152页；《续资治通鉴长编》卷七九，第1806页；《中华古文明大图集》卷四，第125页（四川驿路）；《宋会要辑稿》册一九一，卷一四七四九，第7462页。

[22] 齐皎瀚：《梅尧臣和宋初诗的发展》，第61页。

[23] 傅乐焕：《宋人使辽语录行程考》，《国学季刊》，1935年，第5卷第4期，第725—753页。

[24] 《栾城集》卷四一，12a。

[25] 《辽史》卷七九，第1271页；卷一二，第134页；卷一七，第201页。

[26] 《中国古代道路交通史》，第308—312页。

[27] 陆游著，华兹生（英译）编：《陆放翁诗文选》，第55页，陆游1202年的一首诗反映了这种体会；更多信息见张聪（Zhang Cong）：《宋代中国的旅行文化》［“The Culture of Travel in Song China (960-1276)”]，西雅图：华盛顿大学，2003年。

[28] 《中华古文明大图集》卷四，第118—122页。

[29] 原文如此。——译者注

[30] 《宋史》卷九三，第2316页；迪特·库恩：《地位和仪式——从最初到10世纪的贵族中国》，第499页，地图22；朱契：《中国运河史料选辑》，第16—22页。

[31] 何瞻：《在12世纪中国的旅途上——范成大（1126—1193）的旅游日记》［*On the Road in Twelfth Century China*：*The Travel Diaries of Fan Chengda (1126-1193)*］，第26页。也见曹星原：《揭开画卷〈清明上河图〉的神秘面纱》，《宋元研究学刊》，2003年，第33期，第175—176页。

[32] 斯波义信：《宋代商业史研究》，第68—69页。

[33] 陆游著，华兹生（英译）编：《陆放翁诗文选》，第6页。

[34] 漆侠：《宋代经济史》下册，第957页；约翰·M. 霍布森（John M. Hobson）：《西方文明的东方源头》（*The Eastern Origins of Western Civilisation*），第58页。

[35] 王红公、钟玲英译并编辑：《李清照诗词全集》，第67页。

[36] 斯波义信：《宋代商业史研究》，第72—73页。

[37] 《宋史》卷一八五，第4525页。郝若贝估计1078年某个地区缴纳赋税的铁制品产量约有7.5万吨，甚至更多。戈拉斯对数量表示怀疑，但近来瓦格纳对此却予以证实。漆侠计算出，仅农户一年消费的铁制品就有7万吨。参见郝若贝：《北宋时期中国煤铁工业的革命（960—1126）》（“A Revolution in the Iron and Coal Industries during the Northern Sung, 9601126”）《亚洲研究学刊》，1962年，第21期，第153—162页；郝若贝：《11世纪纪煤、铁工业发展中的市场、技术和企业结构》（“Markets, Technology, and the Structure of Enterprise in the Development of the Eleventh-century Iron and Steel Industry”），《经济史学报》，1966年，第26期，第29—58页；彼得·J. 戈拉斯：《中国的科学与文明》（*Science and Civilisation in China*），第170页，注475；唐纳德·瓦格纳（Donald Wagner）：《中国的科学与文明》，第5卷，第11部分，第279—280页；漆侠：《宋代经济史》下册，第552—553页。刘森：《宋代的铁钱与铁产量》，第90页。

[38] 汉斯·乌尔里希·沃格尔（Hans-Ulrich Vogel）、伊丽莎白·特森-沃格尔（Elisabeth Theisen-Vogel）：《中国和欧洲铜的生产与贸易的比较研究——（8世纪中期到19世纪中期）》（“Kupferezeugung und-handel in China und Europa, Mitte des 8. bis Mitte des 19. Jahrhunderts：Eine vergleichende Studie”），《波鸿亚洲研究年鉴》（*Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*），1991年，第14，57页；彼得·J. 戈拉斯：《中国的科学与文明》，第90，376—383页；漆侠：《宋代经济史》下册，第573页。

[39] [566] 彼得·J. 戈拉斯：《中国的科学与文明》，第134页，注352；王文成：《宋代白银货币化研究》，第21页。

[40] 亚瑟·韦利（Arthur Waley）：《白居易的生平与时代》（*The Life and Times of Po Chü-I, 772846 A. D.*），第61—62页

第11章 货币与赋税

[1] 万志英：《财富的源泉——中国1000—1700年的货币和货币政策》（*Fountain of Fortune*：*Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*），第42页。

[2] 《宋会要辑稿》卷四六七六，第4982页；参见漆侠：《宋代经济史》下册，第602页。漆侠：《宋代经济史》下册，第602—603页；参见郝若贝：《北宋初期货币体现的演变》（“The Evolution of the Early Northern Sung Monetary System”），《美国东方学会会刊》（*Journal of the American Oriental Society*），总第87期，第280—289页。徐东升：

《北宋铸钱诸问题考辨》，第92页。《宋史》卷一八〇，第4375页。《文献通考》卷九，第93页。

[3] 《宋史》卷一八〇，第4385页。

[4] 袁一堂：《北宋钱荒——从币制到流通体制的考察》，《历史研究》，1991年，第4期，第131页；彼得·J. 戈拉斯：《中国的科学与文明》，第380页。

[5] 万志英：《宋代纸币样本真实性再考》（“Re-examining the Authenticity of Song Paper Money Specimens”），《宋元研究学刊》，2006年，第36期，第80页。

[6] 引自李敦仁编：《中华文明要义》（*The Essence of Chinese Civilization*），第329页。

[7] 《宋史》卷一八〇，第4375—4376页。

[8] 萧清：《中国古代货币史》，第222—224页；万志英：《财富的源泉——中国1000—1700年的货币和货币政策》，第52页。

[9] 《宋史》卷一八〇，第4403页；刘森：《宋金纸币史》，第8，10页。

[10] 南宋纸币名称。——译者注

[11] 万志英：《宋代纸币样本真实性再考》，《宋元研究学刊》，2006年，第36期，第90页。

[12] 彭信威：《中国货币史》，图58。

[13] 叶坦：《宋代纸币理论考察》，《中国经济史研究》，1990年，第4期，第134页；《续资治通鉴长编》卷二七二，第6663页。

[14] 刘森：《宋金纸币史》，第24—26页；《宋史》卷一八一，第4404页。

[15] 杨联陞（Yang Lien-sheng）：《中国货币信贷简史》（*Money and Credit in China*），第53页。

[16] 缪坤和：《宋代信用票据研究》，第131—135页。

[17] 《宋史》卷一八一，第4403页。

[18] 彭信威：《中国货币史》，图58。

[19] 《客亭类稿》卷九，第500页。

[20] 《客亭类稿》卷九，第500页。

[21] 延晶平：《宝鸡地区发现的北宋铁钱窖藏》，《中国钱币》，1988年，第1期，第32—42页。

[22] 《宋史》卷四一五，第12448页；刘森：《宋金纸币史》，第80—81页；《后村先生大全集》卷五一，第10页；《宋史》卷四一五，第12448页。

[23] 《宋史》卷四三〇，第12784页。

[24] 万志英：《宋代纸币样本真实性再考》，《宋元研究学刊》，2006年，第36期，第106页；参见漆侠：《宋代经济史》，第1082—1085页。

[25] 萧清：《中国古代货币史》，第238—239页；万志英：《财富的源泉——中国1000—1700年的货币和货币政策》，第55页。

[26] 王文成：《宋代白银货币化研究》，第175—178，198—201页；参见彼得·J. 戈拉斯：《中国的科学与文明》，第123—124，133—134页。

[27] 杨联陞：《中国货币信贷简史》，第95页；刘秋根：《唐宋高利贷资本的发展》，《史学月刊》，1992年，第4期，第37页。

[28] 崔瑞德：《唐代的财政管理》（*Financial Administration under the T'ang Dynasty*），第39页。陈登原：《中国田赋史》，第99—108页；《文献通考》卷三，第45页；傅跃国（音）（Philip Yue-ko Fu）：《中国的政府会计研究——以宋代为特别研究对象》[“A Study of Governmental Accounting in China：With Special Reference to the Sung Dynasty (960-1279)”，伊利诺斯大学，第118页。

[29] 《新唐书》卷一四五，第4723—4733页。

[30] 刘师舜：《中国古典散文——唐宋八大家》，第109页。

[31] 英译文引自翟理斯（Herbert Giles）：《古文选珍》（*Gems of Chinese Literature*），第156页。

[32] 查尔斯·A. 彼得森（Charles A. Peterson）：《中唐与晚唐的朝廷与地方》（“Court and Province in Mid- and Late T’ang”），见崔瑞德编：《剑桥中国隋唐史》，第498页。

[33] 《宋史》卷一七四，第4202页。

[34] 其他不一样的长度数据也见《宋史》卷一七五，第4231—4232页；《中国传统工艺全集》，第542页。

[35] 《梅尧臣编年校注》卷三，第922页；《中国历代户口田地田赋统计》，第284页；此处的计算据《宋会要辑稿》册一五六，食货六四，第6086—6093页。

[36] 魏天安：《宋代布帛生产概观》，见邓广铭编：《宋史研究论文集》，第98页；年赋税收入的数字见迪特·库恩：《宋代四川的纺织业》，第253—254页。

[37] 《宋史》卷一七四，第4202—4203页；《宋元经济史》，第126—127页；《宋史》卷一八六，第4541页。

[38] 陆游著，华兹生（英译）编：《陆放翁诗文选》，第56页。

[39] 《宋史》卷四二二，第12605页。

[40] 玛丽安娜·列温、昆特·列温：《宋代中国的手工业和贸易》，第2部分，第135页；漆侠：《宋代经济史》，第1009页；包伟民：《宋代地方财政史研究》，第319页；缪坤和：《宋代信用票据研究》，第42页。

[41] 《宋史》卷一七九，第4349页；李华瑞：《宋代酒的生产和征榷》，第367页；996年至1112年的盐的数据，见钱立方：《盐与国家——〈宋史·食货志〉榷盐部分译注》，第99页；《宋史》卷一七九，第4353页；钱穆：《国史大纲》，第388页；高聪明：《宋代货币与货币流通研究》，第18页；包伟民：《宋代地方财政史研究》，第316—318页。

[42] 万志英：《财富的源泉——中国1000—1700年的货币和货币政策》，第55页。

[43] 陶晋生：《两位天子》（*Two Sons of Heaven*），第32页。

[44] 《大金国志》卷三二，3b。

[45] 傅海波：《金朝》，见傅海波、崔瑞德编：《剑桥中国辽西夏金元史》，第302—303页；《宋史纪事本末》卷七二，第755页。

[46] 万志英：《财富的源泉——中国1000—1700年的货币和货币政策》，第52页。

[47] 也见崔瑞德、蒂兹：《辽朝》，见《剑桥中国辽西夏金元史》，第95页。

第12章 公共领域中的私人生活

[1] 《宋史》卷一五四，第3600页；参见克拉斯·瑞滕比克（Klaas Ruitenbeek）：《中华帝国晚期的木工手艺与建筑》（*Carpentry and Building in Late Imperial China*），第177—181页。

[2] 伊佩霞：《朱熹的家礼》，第6—9页。

[3] 蓝克利：《“旧模范”——1070—1125年之间的宫廷文化与复古》（“‘Old Models’: Court Culture and Antiquity between 1070 and 1125 in Northern Song China”），见迪特·库恩与、海格（Helga Stahl）编：《中国文明中的复古观念》（*Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*）。

[4] 《梦溪笔谈》卷二四，第236页，第425条。

[5] 林顺夫：《中国抒情传统的转变——姜夔和南宋词》，第216页。

[6] 引自斯波义信著，伊懋可英译：《宋代的商业与社会》（*Commerce and Society in Sung China*），第204页。

[7] 《韩昌黎全集》卷四，1b——2a。有关坐姿的进一步讨论的信息见柯嘉豪（Kieschnick）：《佛教对中国物质文化的影响》（*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*），第223页。

[8] 林顺夫：《中国抒情传统的转变——姜夔和南宋词》，第216页。

[9] 张家驹：《两宋经济重心的南移》，第27页。

[10] 弗朗索瓦·路易斯（Francois Louis）：《唐宋时代的金饰》（*Die Goldschmiede der Tang-und Song-Zeit*），第183—185页。齐东方：《唐代金银器研究》；《宋会要辑稿》册四四，第1782页；见瞿同祖（Ch’ü Tung-tsu）：《中国法律与中国社会》（*Law and Society in Traditional*

China），第144页。

[11] 休斯-斯坦顿（Penelope Hughes-Stanton）、克尔（Rose Kerr）：《古代中国的窑址》（Kiln Sites of Ancient China）；马熙乐（Shelagh J. Vainker）：《中国陶瓷：——从史前至今》（*Chinese Pottery and Porcelain*：*From Prehistory to the Present*），第88—133页。

[12] 张聪：《宋代中国的旅行文化》，西雅图：华盛顿大学，2003年，第82页。

[13] 《宋会要辑稿》册四四，第1782—1783页。

[14] 《司马氏书仪》卷四，第46页。王青煜：《辽代服饰》，第128—134页。

[15] 谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》（*Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion,1250-1276*），第126页。

[16] 齐皎瀚：《梅尧臣和宋初诗的发展》，第191页。

[17] 《韩昌黎全集》卷四，11a——12b。蔡涵墨：《韩愈与唐朝廷对统一的追求》，第312—313页，注释223。

[18] 宿白：《白沙宋墓》，彩图图版6、图版8：2，图版32。

[19] 《故宫书画录》卷七，第22—23，45页。刘后的传记见贾志扬《刘后的兴起与摄政（969—1033）》［“The Rise and Regency of the Empress Liu(969-1033)”］，《宋元研究学刊》，第31期，2001年，第1—25页。

[20] 《梦粱录》卷一三，5a；《鸡肋编》说郛本卷二七，第1272页。

[21] 英译文据刘和平：《刘后的弥勒佛偶像》，第135—136页；关于“巧笑”，见周汛、高春明：《中国传统服饰形制史》，第198页，图122。

[22] 王红公、钟玲英译并编辑：《李清照诗词全集》，第6页。

[23] 周汛、高春明：《中国传统服饰形制史》，第204页，图122。

[24] 马伯良（McKnight）：《宋代中国的法律与秩序》（*Law and Order in Sung China*），第348—351页）；庞德新：《宋代两京市民生活》，第285页。

[25] 《辍耕录》卷九，第137页；《鸡肋编》说郛本卷六，第118—127页；引自庞德新：《宋代两京市民生活》，第286页。

[26] 有关各类型丝鞋的介绍和一般描述见高彦颐（Dorothy Ko）：《步步生莲——缠足鞋》（*Every Step a Lotus*：*Shoes for Bound Feet*）。

[27] 伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第37—43页。

[28] 《辍耕录》卷一〇，第158页。

[29] 伊永文：《宋代市民生活》，第34页；迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第118，123页，图2:3C）；汪玢玲：《中国婚姻史》，第228页。

[30] 引自庞德新：《宋代两京市民生活》，第291页。也见伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第40页。

[31] 伊佩霞：《内闱——宋代的婚姻和女性的生活》，第40—43页。

[32] 王平（音）（Wang Ping）：《为美而痛——中国的缠足》（*Aching for Beauty*：*Footbinding in China*），第3页；韩森：《开放的帝国——公元1600年前的中国史》（*The Open Empire*：*A History of China to 1600*），第288—289页。

[33] 《梦溪笔谈》卷一，第23页，第8条。

[34] 李应强：《中国服装色彩史论》，第43—44页。《宋史》卷一六九，第4051页；卷一五三，第3561页。

[35] 《梦溪笔谈》卷一，第23—24页，第9条。迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第328—329页。《宋史》卷一五三，第3564，3574页；齐皎瀚：《梅尧臣和宋初诗的发展》，第144—145，168页。

[36] 许渊冲英译：《苏东坡诗词选》，第58页。《福州南宋黄升墓》，第30，10页，图6；迪特·库恩：《归葬之地——宋代墓葬的考古学文献》，第144—145页。

[37] 艾朗诺：《徽宗的宫廷诗》（“Huizong’s Palace Poems”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第390页。

[38] 《福州南宋黄升墓》，第85—110页；迪特·库恩：《宋代——从其文化所见的一个新社会》，第356—365页。

[39] 朱天舒：《辽代金银器》。

[40] 《梦溪笔谈》卷一，第24页，第9条。

[41] 《辽史》卷五五，第905—910页；卷二二，第264页。

[42] 艾琳·S. 梁（Irene S. Leung）：《毡包齐列，大帐紧闭》［“Felt Yurts Neatly Arrayed, Large Tents Huddle Close：Visualizing the Frontier in the Northern Song Dynasty (960-1127)”］，见狄宇宙、敦唐·J. 怀亚特· 维亚特编：《中国历史上的政治边疆、种族界限和人文地理》，第206—207页。《辽史》卷五五，第900页；卷五六，第906，908页。

[43] 赵评春、赵鲜姬：《金代丝织艺术》。《辽史》卷一七，第197页。

[44] 《武林旧事》卷三，1a——15b。

[45] 英译文见宣立敦（Richard Strassberg）：《寄情山水——中华帝国的游记》（*Inscribed Landscapes*：*Travel Writing from Imperial China*），第254—255页。

[46] 引自林顺夫：《中国抒情传统的转变——姜夔和南宋词》，第35页。

[47] 引自林顺夫：《中国抒情传统的转变——姜夔和南宋词》，第27页。

[48] 《梦粱录》卷一六，2b——4a。

[49] 谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，第133—140页；米切尔·丹尼斯·弗里曼：《宋》（“Sung”），见张光直（Kwang-chih Chang）编：《从人类学和历史学的视角看中国文化中的食物》（*Food in Chinese Culture*：*Anthropological and Historical Perspectives*），第143—176页。

[50] 《梦粱录》卷一六，8b——9a。

[51] 约翰·布罗非尔德（John Blofeld）：《中国的茶艺》（*The Chinese Art of Tea*）。

[52] 《梦粱录》卷一六，1ab。

[53] 《司马文正公传家集》卷六二，第753—755页。英译文引自柯若朴（Philip Clart）：《司马光（1019-1086）思想中礼的概念》［“The Concept of Ritual in the Thought of Sima Guang (1019-1086)”]，见迪特·库恩、黑尔加·斯塔尔（Helga Stahl）编：《中国文明中的古代观念》（*Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*）。

[54] 郭志松（Asaf Goldschmidt）：《北宋时期中国医学的转变》［“The Transformations of Chinese Medicine during the Northern Song Dynasty (A. D. 960-1127)”］，宾夕法尼亚大学，第209页。

[55] 郭志松（Asaf Goldschmidt）：《北宋时期中国医学的转变》［“The Transformations of Chinese Medicine during the Northern Song Dynasty (A. D. 960-1127)”］，宾夕法尼亚大学，第7页；郭志松：《徽宗对医学和公共卫生的影响》（“Huizong’s Impact on Medicine and on Public Health”），见伊佩霞、毕嘉珍编：《徽宗皇帝和北宋末期的中国——文化的政治与政治的文化》，第286页；《梦粱录》卷一五，4a。

[56] 王卫平：《唐宋时期慈善事业概说》，《史学月刊》，2000年，第3期，第97页。

[57] 《梦粱录》卷一三，4a——5b。

[58] 《清波别志》卷一，第14页；慕阿德（A. C. Moule）：《行在所（杭州）考，附马可·波罗游记校注补》（*Quinsai with Other Notes on Marco Polo*），第44页。

[59] 伊佩霞英译：《宋代中国的家庭与财产——袁采的〈世范〉》，第229页；王善军：《宋代宗族和宗族制度研究》，第64—68页。

[60] 根据《梦粱录》卷一八20b原文改写。

[61] 《宋史》卷二九，第536页。见谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，第149—150页。

参考文献

原始资料

1. 《北梦琐言》，孙光宪（卒于968年）。

2. 《辍耕录》，陶宗仪，1366年；世界书局。

3. 《都城纪胜》，灌圃耐得翁，1235年；北京：中国商业出版社，1982年。

4. 《东都事略》，王称，1186年。

5. 《大金国志》，宇文懋昭，1234年（？）；汗筠斋丛书本。

6. 《东京梦华录》，孟元老，1147年；丛书集成本。《东京梦华录注》，邓之诚，香港：商务印书馆，1961年。

7. 《二程集》，程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）北京：中华书局，1981年。

8. 《后村先生大全集》，刘克庄，四部丛刊本，卷12。

9. 《（韩）昌黎（先生）全集》，四部备要本。

10. 《后汉书》，范晔，450年；北京：中华书局，1965年。

11. 《鸡肋编》，庄绰，1133年；说郛本。

12. 《金史》，脱脱编，1344年；北京：中华书局，1975年。

13. 《金史纪事本末》，李有棠，1903年；北京：中华书局，1980年。

14. 《旧唐书》，刘昫，945年；北京：中华书局，1975年。

15. 《记葬用柏棺事》，程颐，见《二程集》，北京：中华书局，1981年。

16. 《客亭类稿》，杨冠卿，见四库全书，卷1165。

17. 《栾城集》，苏辙（1039—1112），见四部备要，卷560。

18. 《礼记注疏》，四库全书本。

19. 《辽史》，脱脱编；北京：中华书局，1974年。

20. 《虏廷事实》，文惟简（宋）；说郛本。

21. 《梦粱录》，吴自牧，1334年；学津讨原本。

22. 《梦溪笔谈》，沈括（1086—1093）；香港：中华书局，1975年。

23. 《农书》，王祯，1313年；百部丛书本，1530年。

24. 《萍洲可谈》，朱彧，1119年；丛书集成本。

25. 《清波别志》，周辉，1194年；丛书集成本。

26. 《契丹国志》，叶隆礼；汗筠斋丛书本。

27. 《全辽文》，陈述编，北京：中华书局，1982年。

28. 《却扫编》，徐度，约1130年；见丛书集成初编本，第2791册。

29. 《全唐文》，董诰（1740—1818）；台南：经纬书局，1965年。

30. 《容斋随笔五集》，洪迈，1196年，见《四库全书精华》。

31. 《宋东京考》，周城，1762年；北京：中华书局，1988年。

32. 《苏东坡全集》，台北：世界书局，1964年。

33. 《说郛》，陶宗仪编，1368年；上海古籍出版社编。

34. 《宋会要辑稿》，徐松（1781—1848），台北：新文丰出版社，1976年。

35. 《四库全书精华》，国悟石，北京：国际文化出版公司，1995年。

36. 《司马氏书仪》，司马光，丛书集成本。

37. 《司马文正公传家集》，司马光，1132年；国学基本丛书本。

38. 《松漠纪闻》，洪皓（1088—1155），说郛本。

39. 《宋史》，脱脱编，1345年；北京：中华书局，1977年。

40. 《宋史纪事本末》，陈邦瞻，1604—1605年；北京：中华书局，1977年。

41. 《宋文鉴》，吕祖谦，约1170年；台北：世界书局，1960年。

42. 《宋刑统》，窦仪（914—966）等，北京：中华书局，1984年。

43. 《宋元学案》，黄宗羲（1610—1695），台北：广文书局，1971年。

44. 《唐会要》，王溥（922—982），上海：上海古籍出版社，1991年。

45. 《太平寰宇记》，乐史，约980年；四库全书本。

46. 《唐两京城坊考》，徐松，1848年；北京：中华书局，1985年。

47. 《五代会要》，王溥，961年；丛书集成初编本。

48. 《文献通考》，马端临编，1308年；北京：中华书局，1986年。

49. 《象山全集》，陆九渊，1521年；国学基本丛书本。

50. 《新唐书》，欧阳修（1007—1072）、宋祁（998—1061）编，北京：中华书局，1975年。

51. 《新五代史》，欧阳修编，1072年；北京：中华书局，1974年。

52. 《新仪象法要》，苏颂，1094年。

52. 《续资治通鉴》，毕沅，1801年；北京：中华书局，1957年。

53. 《续资治通鉴长编》，李焘，1183年；北京：中华书局，1979年。

54. 《玉海》，王应麟（1223—1296）；上海：江苏古籍出版社、上海书店，1990年。

55. 《义阡》，王爚，1237年，见《琴川志》，卢镇，1365年；宋元地方志丛书本。

56. 《元史》，宋濂编，1370年；北京：中华书局，1976年。

57. 《义冢》，见《景定建康志》，周应合，1261年；宋元地方志丛书本。

58. 《中国大百科全书（中国历史）》，北京，1992年。

59. 《直讲李先生文集》，李觏（1009—1059），四部丛刊本。

60. 《尊尧录》，罗从彦，1226年；收入《罗豫章先生文集》，见《正义堂全书》。

61. 《真宗北征》，见《容斋随笔五集》。

62. 《朱子语类》，黄时仪，1219年编；黎靖德，1270年；北京：中华书局，1986年。

二手文献

Allsen, Thomas T: *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251–1259*. Berkeley: University of California Press, 1987.

——— "The Rise of the Mongolian Empire and the Mongolian Rule in North China." In *The Cambridge History of China*. Vol. 6: *Alien Regimes and Border States, 907–1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, pp. 321–413. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Al-Sirafi and Abu Zayd Hasan bin Yazid. *Ancient Accounts of India and China by Two Mohammedan Travellers Who Went to Those Parts in the 9th Century*, trans. from Arabic by Eusebius Renandot. London: S. Harding, 1733.

Ancient Chinese Architecture, ed. Chinese Academy of Architecture. Hong Kong: Joint Publishing, 1982.

Aoyama Sadao. "Le développement des transports fluviaux sous les Sung." In *Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies, serie I*, ed. Françoise Aubin, pp. 281–296. Paris: Mouton, 1970.

——— *Tō-Sō jidai no kōtsū to chishi chizu no kenkyū (Studies of the Transportation Systems and the Gazetteers and Maps of the Tang and Song Periods)*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 1963.

Asim, Ina. *Religiöse Landverträge aus der Song-Zeit*. Heidelberg: Edition Forum, 1993.

——— "Status Symbol and Insurance Policy: Song Land Deeds for the Afterlife." In *Burial in Song China*, ed. Dieter Kuhn, pp. 307–370. Heidelberg: Edition Forum, 1994.

Bacon, Francis. *Novum Organum*, trans. and ed. Peter Urbach and John Gibson. Chicago: Open Court Publishing, 1994.

Bao Weimin. *Songdai difang caizheng shi yanjiu (History of Regional Finances in Song Time)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2001.

Bei Song Shaanzhou louzeyuan (The Louzeyuan of Shaanzhou Prefecture in the Northern Song Dynasty), ed. Sanmenxia shi wenwu gongzuodui. Beijing: Wenwu, 1999.

Bickford, Maggie. "Huizong's Paintings: Art and the Art of Emperorship." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 453–513. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

Bielenstein, Hans. *Diplomacy and Trade in the Chinese World, 589–1276*. Leiden: Brill, 2005.

Birdwhistell, Anne D. *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Birge, Bettine. *Women, Property, and Confucian Reaction in Sung and Yüan China (960–1368)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Blofeld, John. *The Chinese Art of Tea*. London: Allen and Unwin, 1985.

Blundeh, Caroline, and Mark Elvin. *Cultural Atlas of China*. Oxford: Phaidon, 1983.

Bol, Peter K. "Emperors Can Claim Antiquity Too: Emperorship and Autocracy under the New Policies." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 173–205. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

——— "On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yü Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue." *Journal of Sung-Yuan Studies* 34 (2004): 60–79.

——— *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
Bossler, Beverly. "Shifting Identities: Courtesans and Concubines in Song China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62, 1 (2002): 5–37.
Bray, Francesca. *Science and Civilisation in China*. Vol. 6.2: *Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Brook, Timothy. *Geographical Sources of Ming-Qing History*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1988.
Bruce, J. Percy. *Chu Hsi and His Masters*. London: Probsthain, 1923.
Buddhism in the Sung, ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
Buriks, P. "Fan Chung-yan's Versuch einer Reform des chinesischen Beamtenstaates in den Jahren 1043/44." *Oriens extremus* 3 (1956): 57–80, 153–184.
Cahill, James. "The Imperial Painting Academy." In *Possessing the Past*, ed. Wen C. Fong, James C. Y. Watt, et al., pp. 159–199. New York: Metropolitan Museum of Art, 1996.
Cahill, Suzanne. "Taoism at the Song Court: The Heavenly Text Affair of 1008." *Bulletin of Sung-Yüan Studies* 16 (1980): 23–44.
Carter, Thomas Francis. *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, 2nd ed., rev. L. Carrington Goodrich. New York: Ronald, 1955.
Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
——— "The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19 (1956): 67–105.
Ch'ü, Tung-tsu. *Law and Society in Traditional China*. Paris: Mouton, 1961.
Chaffee, John W. *Branches of Heaven: A History of the Imperial Clan of Sung China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 1999.
——— "Education and Examination in Sung China." Ph.D. diss., University of Chicago, 1979.
——— "Huizong, Cai Jing, and the Politics of Reform." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 31–77. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.
——— "The Rise and Regency of the Empress Liu (969–1033)." *Journal of Sung-Yuan Studies* 31 (2001): 1–25.
——— *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Chan, Hok-lam. *The Historiography of the Chin Dynasty: Three Studies*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1970.
Chan, Wing-tsit. "Chou Tun-I." In *Sung Biographies*, Vol. 1, ed. Herbert Franke, pp. 277–281. Wiesbaden: Steiner, 1976.
——— *Chu Hsi, Life and Thought*. New York: St. Martin's Press, 1987.

——— *A Source Book in Chinese Philosophy.* Princeton: Princeton University Press, 1963.

Chang, Carsun. *The Development of Neo-Confucian Thought.* London: Vision Press, 1958.

Chang, Kang-i Sun. "Liu Yung." In *The Indiana Companion to Chinese Literature,* Vol. 1, p. 594.

Chaves, Jonathan. *Mei Yao-ch'en and the Development of Early Sung Poetry.* New York: Columbia University Press, 1976.

Chen Dengyuan. *Zhongguo tianfu shi* (*History of Land-tax in China*). Shanghai: Shangwu shudian, 1938.

Chen Rongzhao. *Fan Zhongyan yanjiu* (*Research on Fan Zhongyan*). Hong Kong: Sanlian shudian, 1987.

Chen Shisong, et al. *Song Yuan zhanzheng shi* (*History of the War between the Song and Yuan*). Chengdu: Sichuansheng shehui kexueyuan chubanshe, 1988.

Chen Zengbi. "Qiannian guta" ("A One Thousand Years Old Bench"). *Wenwu* 1984.6:66–69.

Cheng Qianfan and Wu Xinlei. *Liang Song wenxue shi* (*History of Song Literature*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991.

Cheng Suiying. *Tang Song Kaifeng shengtai huanjing yanjiu* (*On the Ecological Conditions of Kaifeng in Tang and Song Times*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2002.

Cherniack, Susan. "Book Culture and Textual Transmission in Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994): 5–125.

Chien, Cecilia Lee-fang. *Salt and State: An Annotated Translation of the Song Shi Salt Monopoly Treatise.* Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 2004.

Chikusa Masaaki. *Sō no Taiso to Taisō (The Emperors Taizu and Taizong of the Song*). Tokyo: Shimizu shoin, 1975.

Chinese Religion: An Anthology of Sources, ed. Deborah Sommer. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition, ed. Shigeru Nakayama and Nathan Sivin. Cambridge: MIT Press, 1973.

Chu Hsi and Neo-Confucianism, ed. Chan Wing-tsit. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

Chung, Priscilla Ching. *Palace Women in the Northern Sung, 960–1126.* Leiden: Brill, 1981.

Clart, Philip. "The Concept of Ritual in the Thought of Sima Guang (1019–1086)." In *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, ed. Dieter Kuhn and Helga Stahl, pp. 237–252. Heidelberg: Edition Forum, 2008.

Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Davis, Richard L. *Court and Family in Sung China, 900–1279: Bureaucratic*

Success and Kinship Fortunes for the Shih of Ming-chou. Durham: Duke University Press, 1986.

Success and Kinship Fortunes for the Shih of Ming-chou. Durham: Duke University Press, 1986.

——— *Wind against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1996.

Death Rituals in Late Imperial and Modern China, ed. James Watson and Evelyn Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988.

De Bary, William Theodore. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince; Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai-fang lu*. New York: Columbia University Press, 1993.

De Groot, J. J. M. *The Religious System of China*. 5 vols. Leiden: Brill, 1892–1910; rpt. Taibei: Chengwen, 1972.

Deng, Gang. *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*. London: Routledge, 1999.

Deng Guangming. *Wang Anshi*. Beijing: Renmin chubanshe, 1975.

De Pee, Christian. "Material Ambiguity and the Hermetic Text: Cities, Tombs, and Middle Period History." *Journal of Sung-Yuan Studies* 34 (2004): 81–94.

——— "The Ritual and Sexual Bodies of the Groom and Bride in Ritual Manuals of the Sung Dynasty." In *Chinese Women in the Imperial Past*, ed. Harriet Zurndorfer, pp. 53–100. Leiden: Brill, 1999.

De Weerdt, Hilde. "Canon Formation and Examination Culture: The Construction of Guwen and Daoxue Canons." *Journal of Sung-Yuan Studies* 29 (1999): 92–134.

Di Cosmo, Nicola. "Liao History and Society." In *Gilded Splendour: Treasures of China's Liao Empire (907–1125)*, ed. Hsueh-man Shen, pp. 15–23. New York: Asia Society, 2006.

Dunnell, Ruth Wilton. "Tanguts and the Tangut State of Ta Hsia." Ph.D. diss., Princeton University, 1983.

——— "The Xi Xia." In *The Cambridge History of China*. Vol. 6: *Alien Regimes and Border States, 907–1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, pp. 154–214. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ebner von Eschenbach, Freiin Silvia. "Public Graveyards of the Song." In *Burial in Song China*, ed. Dieter Kuhn, pp. 215–252. Heidelberg: Edition Forum, 1994.

——— *Die Sorge der Lebenden um die Toten. Thanatopraxis und Thanatologie in der Song-Zeit (960–1279)*. Heidelberg: Edition Forum, 1995.

Ebrey, Patricia B. *Chu Hsi's Family Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

——— *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

——— "Cremation in Sung China." *American Historical Review* 95 (1990): 406–428.

——— *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

——— "Introduction." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 1–27. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

——— "Taoism and Art at the Court of Emperor Huizong." In *Taoism and the Arts of China*, ed. Stephen Little with Shawn Eichman, pp. 95–111. Chicago: Art Institute of Chicago, 2000.

Egan, Ronald. "Huizong's Palace Poems." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 361–394. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

——— *The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007–1072)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

——— *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1994.

Elvin, Mark. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law, trans. from the Chinese by Edwin O. Reischauer. New York: Ronald Press, 1955.

"Faku Yemaotai Liao mu jilue" ("Report on the Liao Tomb of Yemaotai, Faku District, Liaoning Province"). *Wenwu* 1975.12: 26–36.

Family and Property in Sung China: Yuan Ts'ai's "Precepts for Social Life," trans. Patricia B. Ebrey. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Fan Xuehui. "Guanyu 'bei jiu shi bingquan' ruogan wenti de zai tantao" ("New Debates about 'The Removal of Warlords by Drinking'"). *Shixue yuekan* 2006.3: 38–48.

Fischer, J. "Fan Chung-yen, das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes." *Oriens extremus* 2 (1955): 39–85, 142–156.

Fong, Grace S., "Engendering the Lyric: Her Image and Voice in Song." In *Voices of the Song Lyric in China*, ed. Pauline Yu, pp. 107–144. Berkeley: University of California Press, 1994.

Fong, Wen C. "Monumental Landscape Painting." In *Possessing the Past*, ed. Wen C. Fong, James C. Y. Watt, et al., pp. 120–137. New York: Metropolitan Museum of Art, 1996.

Fong, Wen C., et al. *Images of the Mind*. Princeton: The Art Museum, Princeton University, 1984.

Forage, Paul Christopher. "Science, Technology, and War in Song China." Ph.D. diss., University of Toronto, 1991.

Forke, Alfred. *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Hamburg: Cram, de Gruyter, 1964.

Franke, Herbert. "Chia Ssu-tao (1213–1275): A 'Bad Last Minister'?" In *Confucian Personalities*, ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett, pp. 217–234. Stanford: Stanford University Press, 1962.

——— "The Chin." In *The Cambridge History of China*. Vol. 6: *Alien Regimes and Border States, 907–1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, pp. 215–320. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

——— "The Forest Peoples of Manchuria: Khitans and Jurchens." In *The Cambridge History of Early Inner Asia*, ed. Denis Sinor, pp. 400–423. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

——— *Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der Südlichen Sungzeit.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

——— "Treaties between Sung and Chin." In *Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies, serie I*, ed. Françoise Aubin, pp. 55–84. Paris: Mouton, 1970.

Franke, Wolfgang. "Historical Precedent or Accidental Repetition of Events? K'ou Chun in 1004 and Yu Ch'ien in 1449." In *Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies, serie I*, 3, ed. Françoise Aubin, pp. 199–206. Paris: Mouton, 1976.

Freeman, Michael Dennis. "Lo-yang and the Opposition to Wang An-shih: The Rise of Confucian Conservatism (1068–1086)." Ph.D. diss., Yale University, 1973.

——— "Sung." In *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, ed. Kwang-chih Chang, pp. 143–176. New Haven: Yale University Press, 1977.

Fu, Hongchu. "The Cultural Fashioning of Filial Piety: A Reading of 'Xiao Zhangtu' (Little Zhang the Butcher)." *Journal of Sung-Yuan Studies* 29 (1999): 63–89.

Fu Lehuan. "Songren shi Liao yulu xingcheng lao" ("An Investigation into the Travelling Routes of Song Embassies to the Liao as Seen from Their Records"). *Guoxue jikan* 5, 4 (1935): 725–753.

Fu, Philip Yuen-ko. "A Study of Governmental Accounting in China: With Special Reference to the Sung Dynasty (960–1279)." Ph.D. diss., University of Illinois, Urbana.

Fuller, Michael A. *The Road to East Slope: The Development of Su Shi's Poetic Voice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy.* Vol. 2: *The Period of Classical Learning*, trans. Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1953.

Fuzhou Nan Song Huang Sheng mu (*The Tomb of Huang Sheng of Southern Song Times in Fuzhou*). Beijing: Wenwu chubanshe, 1982.

Gao Congming. *Songdai huobi yu huobi liutong yanjiu* (*Currency and Currency Circulation in Song Times*). Baoding: Hebei daxue chubanshe, 1999.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society.* New York: Columbia University Press, 1995.

——— *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276.* Stanford: Stanford University Press, 1970.

Giles, Herbert. *Gems of Chinese Literature.* Shanghai, 1923; rpt. Taipei: Literature House, 1964.

Giles, Lionel. "Chinese Printing in the Tenth Century." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 56 (1925): 513–515.

Golas, Peter J. "Rural China in the Song." *Journal of Asian Studies* 39, 2 (1980): 291–325.

——— *Science and Civilisation in China.* Vol. 5.13: *Mining.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Goldschmidt, Asaf. "Huizong's Impact on Medicine and on Public Health." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics,* ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 275–323. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

——— "The Transformations of Chinese Medicine during the Northern Song Dynasty (A.D. 960–1127)." Ph.D. diss., University of Pennsylvania.

Graff, David A. *Medieval Chinese Warfare, 300–900.* London: Routledge, 2002.

Grand Exhibition of Silk Road Civilizations, ed. Nara Prefectural Museum of Art. Nara, 1988.

Gugong shuhua lu (*Catalog of Works of Calligraphy and Painting in the National Palace Museum*). Taipei: National Palace Museum, 1965.

Gugong Song hua jinghua (*Paintings from the Song Dynasty in the National Palace Museum*). Taipei: Gakken, 1975.

Haeger, John W. "Between North and South: The Lake Rebellion in Hunan, 1130–1135." *Journal of Asian Studies* 28, 3 (1969): 469–488.

Halperin, Mark. *Out of the Cloister: Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960–1279.* Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

Hana, Corina. *Bericht über die Verteidigung der Stadt Tê-an während der Periode k'ai-hsi 1205–1208 (K'ai-hsi Tê-an shou-ch'eng lu) von Wang Chih-yüan.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1970.

Hansen, Valerie. *The Beijing Qingming Scroll and Its Significance for the Study of Chinese History.* New Haven: Yale University Press, 1996.

——— *Negotiating Life in Daily China: How Ordinary People Used Contracts, 600–1400.* New Haven: Yale University Press, 1995.

——— *The Open Empire: A History of China to 1600.* New York: Norton, 2000.

Hargett, James M. "Huizong's Magic Marchmount: The Genyue Pleasure Park in Kaifeng." *Monumenta Serica* 38 (1988–89): 1–48.

——— *On the Road in Twelfth Century China: The Travel Diaries of Fan Chengda (1126–1193).* Stuttgart: Franz Steiner, 1989.

Hartman, Charles. *Han Yü and the T'ang Search for Unity.* Princeton: Princeton University Press, 1986.

——— "Poetry." In *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Vol. 1, pp. 59–74.

——— "Zhu Xi and His World." *Journal of Song-Yuan Studies* 36 (2006): 107–131.

Hartwell, Robert M. "A Cycle of Economic Change in Imperial China: Coal and Iron in Northeast China, 750–1350." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10 (1967): 102–159.

——— "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750–1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42 (1982): 365–442.

——— "The Evolution of the Early Northern Sung Monetary System." *Journal of the American Oriental Society* 87:3 (1967): 280–289.

——— "Markets, Technology, and the Structure of Enterprise in the Development of the Seventeenth-century Iron and Steel Industry." *Journal of Economic History* 26, 1 (1966): 29–58.

——— "A Revolution in the Iron and Coal Industries during the Northern Sung, 960–1126." *Journal of Asian Studies* 21 (1962): 153–162.

Hay, John. "Along the River during Winter's First Snow: A Tenth-century Handscroll and Early Chinese Narrative." *Burlington Magazine* 104:830 (1972): 294–302.

He Zhongli. "Bei Song kuoda keju qushi de yuanyin ji yu rongguan rongli de guanxi" ("The Extension of the Imperial Examinations in the Northern Song Dynasty: Its Causes and Relationships to the Emergence of Redundant Government Officials"). In *Song shi yanjiu jikan* (*Collection of Research Works on the Song Dynasty*), ed. Xu Gui, pp. 87–106. Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe, 1986.

——— *Songdai zhengzhi shi* (*Political History of the Song Dynasty*). Hangzhou: Zhejiang daxue chubanshe, 2007.

Heng, Chye Kiang. *Cities of Aristocrats and Bureaucrats*. Singapore: Singapore University Press, 1999.

Hightower, James R. "The Songwriter Liu Yong: Part I." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41, 2 (1981): 323–376.

Historical Records of the Five Dynasties. Ouyang Xiu, trans. with introd. by Richard L. Davis. New York: Columbia University Press, 2004.

Ho, Koon-wan. "Politics and Factionalism: K'ou Chun (962–1023) and His T'ung-nien." Ph.D. diss., University of Arizona, 1990.

Ho, Ping-ti. "An Estimate of the Total Population of Sung-Chin China." In *Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies, serie I,* ed. Françoise Aubin, pp. 3–53. Paris: Mouton, 1970.

Hoang, Michel. *Genghis Khan,* trans. Ingrid Cranfield. London: Saqi Books, 1990.

Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hoffmann, Alfred. *Die Lieder des Li Yü, 937–978, Herrscher der Südlichen T'ang Dynastie*. Cologne: Greven, 1950.

Holmgren, Jennifer. "Marriage, Kinship and Succession under the Ch'i-tan Rulers of the Liao Dynasty." *T'oung Pao* 72 (1986): 44–91.

Hsieh, Shan-yüan. *The Life and Thought of Li Kou, 1009–1059*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.

Hu, Pin-ching. *Li Ch'ing-chao*. New York: Twayne Publishers, 1966.

Huan Kuan-chung. *Nan Song difang wuli. Difangjun yu minjian ziwei wuli de tantao (The Regional Military Forces in Southern Song China: Studies of Regional Armies and Local Militia)*. Taipei: Dongda tushu gongsi, 2002.

Hughes-Stanton, Penelope, and Rose Kerr. *Kiln Sites of Ancient China*. London: Oriental Ceramic Society, 1980.

Hymes, Robert H. "Prominence and Power in Sung China." Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1979.

——— *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Idema, Wilt, and Stephen West. *Chinese Theater, 1100–1450: A Source Book*. Munich: Franz Steiner, 1982.

Indiana Companion to Traditional Chinese Literature, The, ed. William H. Nienhauser Jr. 2 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 1998.

Issues of Authenticity in Chinese Painting, ed. Judith G. Smith and Wen C. Fong. New York: Metropolitan Museum of Art, 1999.

Jan Yün-hua. "Buddhist Self-immolation in Medieval China." *History of Religions* 4, 2 (1965): 243–268.

Jang, Scarlett. "Realm of the Immortals: Paintings Decorating the Jade Hall of the Northern Song." *Ars Orientalis* 22 (1997): 81–96.

Jay, Jennifer W. *A Change in Dynasties: Loyalism in Thirteenth-Century China*. Bellingham: Western Washington University, 1991.

Ji, Xiao-bin. *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019–1086)*. Hong Kong: Chinese University Press, 2005.

Jia Haitao. *Bei Song "rushu zhi guo" zhengzhi yanjiu (Political Research in the "Confucian Doctrine to Rule the State" in Northern Song)*. Jinan: Qilu shushe, 2006.

Jianming Song shi (Simplified History of the Song), ed. Zhou Baozhu and Chen Zhen. Beijing: Renmin chubanshe, 1985.

Johnson, Linda Cooke. "The Place of Qingming Shanghe Tu in the Historical Geography of Song Dynasty Dongjing." *Journal of Sung-Yuan Studies* 26 (1996): 145–182.

Kaplan, Edward H. "Yue Fei and the Founding of the Southern Song." Ph.D. diss., University of Iowa, 1970.

Kara, György. "Kithan and Jurchin." In *The World's Writing Systems*, ed. Peter

D. Daniels and William Bright, pp. 230–238. New York: Oxford University Press, 1986.

Karetzky, Patricia E. "The Representation of Women in China: Recent Archaeological Evidence." *T'ang Studies* 12 (1999): 213–271.

Kasoff, Ira E. *The Thought of Chang Tsai.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Katō, Shigeshi. "Sōdai ni okeru toshi no hattatsu ni tsuite" ("The Development of Cities during the Song Dynasty"). In *Shina kezaīshi kōshō (Studies in Chinese Economic History)*, pp. 93–140. Tokyo: Tōkyō bunko, 1952–1953.

Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture.* Princeton: Princeton University Press, 2003.

Knapp, Keith Nathaniel. *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Ko, Dorothy. *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet.* Berkeley: University of California Press, 2001.

Kong Xianyi. "Bei Song Dongjing chengfang kaolue" ("Study on the Streets of Dongjing"). In *Song shi yanjiu lunwen ji,* ed. Deng Guangming, pp. 346–369. Henan renmin chubanshe, 1984.

Kracke, E. A. Jr. *Civil Service in Early Sung China, 960–1067.* Cambridge: Harvard University Press, 1953.

——— "The Expansion of Educational Opportunity in the Reign of Hui-tsung of the Sung and Its Implications." *Sung Studies Newsletter* 13 (1977): 6–30.

——— "Family versus Merit in Chinese Civil Service Examinations under the Empire." In *Studies of Governmental Institutions in Chinese History,* ed. John L. Bishop, pp. 103–123. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

——— "Sung K'ai-feng: Pragmatic Metropolis and Formalistic Capital." In *Crisis and Prosperity in Sung China,* ed. John Winthrop Haeger, pp. 49–77. Tucson: University of Arizona Press, 1975.

Kuhn, Dieter. "Decoding Tombs of the Song Elite." In *Burial in Song China,* ed. Dieter Kuhn, pp. 11–159. Heidelberg: Edition Forum, 1994.

——— "Family Rituals." *Monumenta Serica* 40 (1992): 369–385.

——— *How the Qidan Reshaped the Tradition of the Chinese Dome-shaped Tomb.* Heidelberg: Edition Forum, 1998.

——— "An Introduction to Chinese Archaeology of the Liao." In *Gilded Splendour: Treasures of China's Liao Empire (907–1125),* ed. Hsueh-man Shen, pp. 25–39. New York: Asia Society, 2006.

——— *Die Kunst des Grabbaus. Kuppelgräber der Liao-Zeit (907–1125).* Heidelberg: Edition Forum, 1997.

——— *A Place for the Dead: An Archaeological Documentary on Graves and Tombs of the Song Dynasty (960–1279).* Heidelberg: Edition Forum, 1996.

——— *Science and Civilisation in China*. Vol. 5.9: *Textile Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

——— "Songdai Sichuan de fangzhiye: Das Textilgewerbe in Sichuan in der Song-Dynastie." In *Beiträge zur Geschichte der Song-Zeit/Contributions to the Study of Song History*, ed. Dieter Kuhn and Ina Asim, pp. 225–266. Heidelberg: Edition Forum, 2006.

——— *Die Song-Dynastie (960 bis 1279): Eine neue Gesellschaft im Spiegel ihrer Kultur*. Weinheim: Acta Humaniora VCH, 1987.

——— *Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert*. Heidelberg: Edition Forum, 1991.

——— *Der Zweite Weltkrieg in China*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.

Kurz, Johannes. *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs (reg. 976–997)*. Bern: Peter Lang, 2003.

Kycanov, E. I. "Les guerres entre les Sung du Nord et le Hsi-Hsia." In *Études Song in memoriam of Étienne Balazs. Sung studies, serie I, 2*, ed. Françoise Aubin, pp. 103–118. Paris: Mouton, 1971.

Lai Yonghai. *Foxue yu ruxue* (Buddhism and Confucianism). Taipei: Yangzhi wenhua, 1995.

Lam, Lap. "A Reconsideration of Liu Yong and His 'Vulgar' Lyrics." *Journal of Sung-Yuan Studies* 33 (2003): 1–47.

Lamouroux, Christian. *Fiscalité, comptes publics et politiques financières dans la Chine des Song. Le chapitre 179 du Songshi*. Paris: Collège de France, 2003.

——— "From the Yellow River to the Huai: New Representations of a River Network and the Hydraulic Crisis of 1128." In *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History*, ed. Mark Elvin and Liu Ts'ui-jung, pp. 545–584. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

——— "'Old Models': Court Culture and Antiquity between 1070 and 1125 in Northern Song China." In *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, ed. Dieter Kuhn and Helga Stahl, pp. 291–319. Heidelberg: Edition Forum, 2008.

Ledderose, Lothar. *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Lee, Thomas H. C. *Government Education and Examinations in Sung China*. Hong Kong: Chinese University Press, 1985.

Leimbiegler, Peter. *Mei Yao-ch'en (1002–1060). Versuch einer literarischen und politischen Deutung*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.

Leung, Irene S. "Felt Yurts Neatly Arrayed, Large Tents Huddle Close: Visualizing the Frontier in the Northern Song Dynasty (960–1127)." In *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*, ed. Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt, pp. 192–219. London: RoutledgeCurzon, 2003.

Levy, Howard S. *Biography of Huang Ch'ao* (trans. from *Hsin T'ang-shu*). Berkeley: University of California Press, 1955.

Lewin, Günter. *Die ersten fünfzig Jahre der Song-Dynastie in China*. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.

Lewin, Marianne, and Günter Lewin. "Gewerbe und Handel im China der Song-Zeit. Teil I. Ein staatliches Verlagssystem im mittelalterlichen China?" *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 37 (1987): 13–75.

——— "Gewerbe und Handel im China der Song-Zeit. Teil II: Die chinesische Stadt." *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 38 (1989): 128–175.

Li Ch'ing-chao: Complete Poems, trans. and ed. Kenneth Rexroth and Ling Chung. New York: New Directions, 1979.

Li, Dun J. *The Ageless Chinese: A History*. London: J. M. Dent and Sons, 1968.

Li, Fu-chen. *The Confucian Way: A New and Systematic Study of the Four Books*. Taipei: Commercial Press, 1972.

Li Huarui. *Songdai jiu de shengchan he zhengque* (*The Production and Taxes of Alcohol in Song Times*). Baoding: Hebei daxue chubanshe, 2001.

——— *Song shi lunji* (*Collected Writings on the Song History*). Baoding: Hebei daxue chubanshe, 2001.

——— *Wang Anshi bianfa yanjiu shi* (*Research History of the Reform Policies of Wang Anshi*). Beijing: Renmin chubanshe, 2004.

Li Jiannong. *Song Yuan Ming jingji shigao* (*An Economic History of the Song, Yuan, and Ming Dynasties*). Beijing: Sanlian, 1957.

Li Qingzhao shici wencun (*The Poems and Song Lyrics of Li Qingzhao*), trans. Cao Shuming. Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan, 1992.

Li Yingqiang. *Zhongguo fuzhuang secai shilun* (*Historical Discussion on the Colours of Chinese Garments*). Taipei: Nantian shuju, 1993.

Liang Ssu-ch'eng. *A Pictorial History of Chinese Architecture*, ed. Wilma Fairbank. Cambridge: MIT Press, 1985.

Lin Ruihan. "Songdai guanzhi tanwei" ("Inquiry into the Officials' System of the Song Dynasty"). *Song shi yanjiu ji* 1977.9: 199–267.

Lin, Shuen-fu. *The Transformation of the Chinese Lyrical Tradition: Chiang K'uei and Southern Sung Tz'u Poetry*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Liu, Heping. "Empress Liu's Icon of Maitreya: Portraiture and Privacy at the Early Song Court." *Artibus Asiae* 62, 2 (2003): 129–190.

——— "Painting and Commerce in Northern Song Dynasty, 960–1126." Ph.D. diss., Yale University, 1997.

——— "The Water Mill and Northern Song Imperial Patronage of Art, Commerce, and Science." *Art Bulletin* 84, 4 (2002): 566–595.

Liu, James T. C. *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.

——— "An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen." In *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, pp. 105–131. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

——— *Ou-yang Hsiu: An Eleventh-century Neo-Confucianist*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

——— *Reform in Sung China: Wang An-shih and His New Policies*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

——— "The Road to Neo-Confucian Orthodoxy: An Interpretation." *Philosophies, East and West* 23, 4 (1973): 483–506.

——— "Yue Fei and China's Heritage of Loyalty." *Journal of Asian Studies* 31 (1972): 291–297.

Liu Jingzhen. *Bei Song qianqi: Huangdi he tamen de quanli* (*The Early Period of the Northern Song: The Emperors and Their Authority*). Taipei: Guoli bianyiguan, 1996.

——— "Bei Song qianqi huangquan fazhan zhi yanjiu" ("An Investigation of the Growth of Imperial Authority in Early Northern Song"). Ph.D. diss., National Taiwan University, 1987.

Liu Qiugen. "Tang Song gaoli huoziben de fazhan" ("On the Development of Usurers' Capital in Tang and Song Times"). *Shixue yuekan* 1992.4: 31–38.

Liu Sen. "Songdai de tieqian yu tie chanliang" ("Iron Coins and Iron Production in Song Times"). *Zhongguo jingjishi yanjiu* 1993.2: 86–90.

——— *Song Jin zhibi shi* (*Paper Currency in Song and Jin Times*). Beijing: Zhongguo jinrong chubanshe, 1993.

Liu, Shih Shun. *Chinese Classical Prose: The Eight Masters of the T'ang-Sung Period*. Hong Kong: Chinese University Press, 1979.

Liu, Wu-chi. *An Introduction to Chinese Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

Liu Xiaodong, and Yang Zhijun. "Shilun Jindai Ruzhen guizu muzang de leixing ji yanbian." *Liaohai wenwu xuekan* 1991.1: 124–136.

Liu, Xinru. "Buddhist Institutions in the Lower Yangtze Region during the Song Dynasty." *Journal of Sung-Yuan Studies* 21 (1989): 31–51.

Liu Zhaomin. *Zhongguo lishi shang qihou de bianqian* (*Changes of Climate in Chinese History*). Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1992.

Lo, Winston Wan. *An Introduction to the Civil Service Examinations of Sung China, with Emphasis on the Personnel Administration*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.

——— *The Life and Thought of Yeh Shih*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1974.

Lorge, Peter. "The Entrance and Exit of the Song Founders." *Journal of Sung-Yuan Studies* 29 (1999): 43–62.

——— "Song Gaozong's Letters to Yue Fei." *Journal of Sung-Yuan Studies* 30 (2000): 160–173.

Louis, Francois. *Die Goldschmiede der Tang- und Song-Zeit.* Bern: Peter Lang, 1999.

Luo Xinhui. "Zengzi yu Xiaojing" ("Master Zeng and the Classic of Filial Piety"). *Shixue yuekan* 1996.5: 6–11, 23.

Makeham, John. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects.* Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003.

Martin, H. Desmond. *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1950.

McGrath, Michael C. "Military and Regional Administration in Northern Sung China (960–1126)." Ph.D. diss., Princeton University, 1982.

McKnight, Brian E. *Law and Order in Sung China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mei Yaochen ji biannian jiaozhu (Chronologically-edited Collected Works of Mei Yaochen). 3 vols. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.

Miao Kunhe. *Songdai xinyong piaoju yanjiu (Research on Credit Matters of Song Times).* Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 2002.

Miyazaki, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examination of Imperial China,* trans. Conrad Schirokauer. New Haven: Yale University Press, 1981.

Mote, Frederick W. *Imperial China, 900–1800.* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Moule, A. C. *Quinsai with Other Notes on Marco Polo.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Murray, Julia K. "The Ladies' Classic of Filial Piety and Sung Textual Illustration: Problems of Reconstruction and Artistic Context." *Ars Orientalis* 18 (1988): 95–129.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1954–.

Needham, Joseph, Ling Wang, and Derek Price. *Heavenly Clockwork,* 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159–1223, trans. and ed., with introd. by Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press, 1986.

Nivison, David S., and Arthur F. Wright. *Confucianism in Action.* Stanford: Stanford University Press, 1959.

Oeuvres poétiques complètes de Li Qingchao, trans. Liang Paitchin. Paris: Gallimard, 1977.

Olsson, Karl F. "The Structure of Power under the Third Emperor of Sung China: The Shifting Balance after the Peace of Shanyuan." Ph.D. diss., University of Chicago, 1974.

Pan Jiezi. "Lingyan caibi dongxin po—Yanshansi Jindai bihua xiaoji" ("The

Motives of Mural Painting in the Lingyan Monastery"). *Wenwu* 1979.2: 3–10, pl. 4.
Pang Dexin (Pong Taksan). *Songdai liangjing shimin shenghuo* (*Daily Life in the Song Capitals*). Taipei: Longmen shudian, 1974.
Pease, Jonathan. "I Dreamed of Locusts." *Comparative Criticism* 15 (1993): 215–222.
Pelliot, Paul. *Notes on Marco Polo*. Paris: Imprimerie Nationale, 1959.
Peng Xinwei. *Zhongguo huobi shi* (*History of Chinese Currency*). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1958.
Peterson, Charles A. "Court and Province in Mid- and Late T'ang." In *The Cambridge History of China*. Vol. 3: *Sui and T'ang China*, ed. Denis Twitchett, pp. 464–560. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Pettersson, Bengt. "Cannibalism in the Dynastic Histories." *Bulletin. The Museum of Far Eastern Antiquities* 71 (1999): 71–189.
Polo, Marco. *The Description of the World*, Vol. 1, ed. A. C. Moule and Paul Pelliot. London: G. Routledge, 1938.
Proclaiming Harmony, trans. O. Hennessey. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1981.
Qi Dongfang. *Tangdai jinyinqi yanjiu* (*Research on Tang Gold and Silver*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1999.
Qi Xia. *Songdai jingji shi* (*Economic History of the Song Dynasty*). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1988.
——— *Wang Anshi bianfa* (*Reform Policies of Wang Anshi*). Shanghai: Renmin chubanshe, 1959.
Qian Mu. *Guoshi dagang* (*An Outline of Chinese History*). Taipei: Shangwu yinshuguan, 1952.
Qiu Gang. "Beisong Dongjing sancheng de yingjian he fazhan" ("Construction and Development of the Three Walls of the Eastern Capital in Northern Song Times"). *Zhongyuan wenwu* 1990.4: 35–40.
Ratchnevsky, Paul. *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Oxford: Blackwell, 1991.
Rawski, Evelyn S. "A Historian's Approach to Chinese Death Ritual." In *Death Ritual in Later Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, pp. 20–34. Berkeley: University of California Press, 1988.
Reed, Barbara E. "The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva." In *Buddhism, Sexuality and Gender*, ed. José Ignacio Cabezón, pp. 159–180. Albany: State University of New York Press, 1992.
Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien, trans. Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press, 1967.
Rossabi, Morris. "The Reign of Khubilai Khan." In *The Cambridge History of*

China. Vol. 6: *Alien Regimes and Border States, 907–1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, pp. 414–489. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ru Qihe. "Songdai guange zhi jiaokan jingbu shu" ("Classics Collated by the Academies and Institutes of the Central Government of the Song Dynasty"). *Zhongguo wenhua yanjiu* 2003.1: 82–91.

Ruitenbeek, Klaas. *Carpentry and Building in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 1993.

Saeki Tomi. *Sōdai chahō kenkyū shiryō (Collected Materials on the Tea Taxes in Song China)*. Kyoto: Tōhō bunka kenkyūjo, 1941.

Sargent, Stuart H. "Contexts of the Song Lyric in Sung Times: Communication Technology, Social Change, Morality." In *Voices of the Song Lyric in China*, ed. Pauline Yu, pp. 226–256. Berkeley: University of California Press, 1994.

Schirokauer, Conrad M. "Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence." In *Confucian Personalities*, ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett, pp. 162–188. Stanford: Stanford University Press, 1962.

——— "Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of the Wei-hsüeh." In *Crisis and Prosperity in Sung China*, ed. John W. Haeger, pp. 163–196. Tucson: University of Arizona Press, 1975.

Shiba, Yoshinobu. *Commerce and Society in Sung China*, trans. Mark Elvin. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1970.

——— *Sōdai Kōnan keizai-shi no kenkyū* (*Studies in the Economy of the Lower Yangzi in the Song*). Tokyo: Kyūko shoin, 1988.

——— *Sōdai shōgyō-shi kenkyū* (*Commerce and Society in Song China*). Tokyo: Kazama shobō, 1968.

Sirén, Osvald. *The Walls and Gates of Peking*. London: John Lane, Bodley Head, 1924.

Sivin, Nathan. "Shen Gua." In *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie, Vol. 12, pp. 369–393. New York: Charles Scribner's, 1975. Rpt. in *Sung Studies Newsletter* 13 (1977): 13–55.

Skinner, G. William. "Introduction: Urban Development in Imperial China." In *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner, pp. 3–31. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Smith, Paul Jakov. "Introduction: Problematizing the Song-Yuan-Ming Transition." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, pp. 1–34. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003.

——— "Irredentism as Political Capital." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 78–130. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

——— "*Shuihu zhuan* and the Military Subculture of the Northern Song, 960–1127." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66, 2 (2006): 363–422.

Soffel, Christian. *Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie. Eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

Somers, Robert M. "The End of the T'ang." In *The Cambridge History of China.* Vol. 3: *Sui and T'ang China,* ed. Denis Twitchett, pp. 682–789. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Songdai jiaoyu (*Education in the Song Dynasty*), ed. Miao Chunde. Kaifeng: Henan daxue chubanshe, 1992.

Songdai wenhua shi (*Cultural History of the Song Dynasty*), ed. Yao Yingting. Kaifeng: Henan daxue chubanshe, 1992.

Song Yuan jingji shi (*Economic History of Song and Yuan Times*), ed. Wang Zhirui. Taipei: Shangwu yinshuguan, 1969.

Sources of Chinese Tradition, ed. William Theodore de Bary. New York: Columbia University Press, 1960.

Standen, Naomi. *Unbounded Loyalty: Frontier Crossings in Liao China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

Stein, Rolf. "Leao-Tche." *T'oung Pao* 35 (1939): 1–154.

Steinhardt, Nancy Shatzman. *Chinese Imperial City Planning.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

——— *Liao Architecture.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Strassberg, Richard. *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China.* Berkeley: University of California Press, 1994.

Stuart, Jan, and Evelyn S. Rawski. *Worshipping the Ancestors: Chinese Commemorative Portraits.* Washington, DC: Smithsonian Institution, 2001.

Sturman, Peter C. "Cranes above Kaifeng: The Auspicious Image at the Court of Kaifeng." *Ars Orientalis* 20 (1990): 33–68.

Su Bai. *Baisha Song mu* (*The Baisha Tombs of Song Times*). Beijing: Wenwu chubanshe, 1957.

Su Dong-po: A New Translation, trans. Xu Yuanzhong. Hong Kong: Commercial Press, 1982.

Su Zhecong. *Songdai nüxing wenxue* (*Female Literary Works in Song Times*). Wuhan: Wuhan daxue chubanshe, 1997.

Sudō Yoshiyuki. *Sōdai kanryōsei to daitochi shoyū* (*The Officials' System and Land Property in Song Times*). Tokyo: Nippon hyōronsha, 1950.

Sullivan, Michael. *Chinese Landscape Painting in the Sui and T'ang Dynasties.* Berkeley: University of California Press, 1980.

Sun Guotong. "Tang Song zhiji shehui mendi zhi xiaorong." In Sun Guotong, *Tang Song shi luncong*, pp. 201–308. Hong Kong: Longmen, 1980.

Sung Bibliography, A, ed. Yves Hervouet. Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

Sung Biographies, ed. Herbert Franke. Wiesbaden: Steiner, 1976.

Tamura Jitsuzō. *Chūgoku seifuku ōchō no kenkyū* (*Research on the Chinese Conquest Dynasties*). 3 vols. Kyoto: Tōyōshi kenkyū kai, 1964–1986.

Tao Jing-shen. "Barbarians or Northerners: Northern Sung Images of the Khitans." In *China Among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th to 14th Centuries*, ed. Morris Rossabi, pp. 66–86. Berkeley: University of California Press, 1983.

——— "The Influence of Jurchen Rule on Chinese Political Institutions." *Journal of Asian Studies* 340 (1970): 121–130.

——— *The Jurchen in Twelfth Century China: A Study in Sinicization*. Seattle: University of Washington Press, 1976.

——— "Public Schools in the Chin Dynasty." In *China under Jurchen Rule*, ed. Hoyt Cleveland Tillman and Stephen H. West, pp. 50–67. Albany: State University of New York Press, 1995.

——— *Two Sons of Heaven: Studies in Sung-Liao Relations*. Tucson: University of Arizona Press, 1988.

Tao Zongye, et al. "Hebei Xuanhua Xiabali Liao Jin bihuamu" ("Mural Painting of the Liao and Jin Dynasties in Tombs at Xiabali, Xuanhua, Hebei Province"). *Wenwu* 1990.10: 1–19, pls. 1–4.

Teng, Ssu-yü. *Family Instructions for the Yen Clan. Yen-shih chia-hsün by Yen Chih-tui*. Leiden: Brill, 1968.

Teraji Jun. *Nan Sō shoki seiji shi kenkyū (Political History in the Early Southern Song)*. Hiroshima: Keishuisha, 1988.

The Essence of Chinese Civilization. ed. Dun J. Li. Toronto: Von Nostrand, 1967.

The Old Man Who Does as He Pleases: Poems and Prose by Lu Yu, trans. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1973.

The Song-Poetry of Wei Chuang (836–910 A.D.), trans. John Timothy Wixted. Tempe: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1979.

The Washing away of Wrongs: Forensic Medicine in Thirteenth-century China, trans. Brian E. McKnight. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1981.

Tietze, Klaus. "The Liao-Song Border Conflict of 1084–1076." In *Studia mongolica: Festschrift für Herbert Franke*, pp. 127–151. Wiesbaden: Franz Steiner, 1979.

Tillman, Hoyt Cleveland. "The Idea and Reality of the 'Thing' during the Sung: Philosophical Attitudes toward *wu*." *Bulletin of Sung Yüan Studies* 4 (1978): 68–82.

——— *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1982.

Traité des fonctionnaires et traité de l'armée. Traduite de nouvelle histoire des T'ang, trans. Robert des Rotours. Rpt. San Francisco: Chinese Materials Center, 1974.

Tsao, Xingyuan. "Unraveling the Mystery of the Handscroll 'Qingming shanghe tu.'" *Journal of Song-Yuan Studies* 33 (2003): 155–179.

Tsien, Tsuen-hsun. *Science and Civilisation in China*. Vol. 5.1: *Paper and Printing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Twitchett, Denis. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

——— *Printing and Publishing in Medieval China*. London: Wynkyn de Worde Society, 1983.

Twitchett, Denis, and Klaus-Peter Tietze. "The Liao." In *The Cambridge History of China*. Vol. 6: *Alien Regimes and Border States, 907–1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, pp. 43–153. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ukers, William. *All about Tea*. New York: Tea and Coffee Trade Journal, 1935.

Vainker, Shelagh J. *Chinese Pottery and Porcelain: From Prehistory to the Present*. London: British Museum Press, 1991.

Van Ess, Hans. *Von Ch'eng I zu Chu Hsi. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

Vogel, Hans-Ulrich, and Elisabeth Theisen-Vogel. "Kupfererzeugung und -handel in China und Europa, Mitte des 8. bis Mitte des 19. Jahrhunderts: Eine vergleichende Studie." *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* (1991): 1–57.

Voices of the Song Lyric in China, ed. Pauline Yu. Berkeley: University of California Press, 1994.

Von Glahn, Richard. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000–1700*. Berkeley: University of California Press, 1996.

——— "Re-examining the Authenticity of Song Paper Money Specimens." *Journal of Song-Yuan Studies* 36 (2006): 79–106.

——— "Imagining Pre-modern China." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, pp. 35–70. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003.

Wagner, Donald. *Science and Civilisation in China*. Vol. 5.11: *Ferrous Metallurgy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wagner, Marsha. "Hua-chien chi." In *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Vol. 1, pp. 441–442.

Walton, Linda A. *Academies and Society in Southern Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Waley, Arthur. *The Life and Times of Po Chü-i, 772–846 A.D.* London: George Allen and Unwin, 1949.

Wang Binling. *Zhongguo hunyin shi* (History of Marriage in China). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2001.

Wang Deyi. "Song Xiaozong jiqi shidai" ("Song Xiaozong and His Time"). *Song shi yanjiu ji* 1978.10: 245–302.

Wang Gungwu. "Feng Tao: An Essay on Confucian Loyalty." In *Confucian*

Personalities, ed. A. F. Wright and D. C. Twitchett, pp. 123–146. Stanford: Stanford University Press, 1962.

——— *The Structure of Power in North China during the Five Dynasties*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Wang, Ping. *Aching for Beauty: Footbinding in China*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Wang Qingyu. *Liaodai fushi (Garments and Adornments of the Liao Dynasty)*. Shenyang: Liaoning huabao chubanshe, 2002.

Wang Shanjun. *Songdai zongzu he zongzu zhidu yanjiu (Research on the Clan and Clan System of the Song Dynasty)*. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, 1999.

Wang Weiping. "Tang Song shiqi cishan shiye gaishuo" ("A Brief Discussion on the Philanthropy during the Tang and Song Dynasties"). *Shixue yuekan* 2000.3: 95–102.

Wang Wencheng. *Songdai baiyin huobihua yanjiu (The Proliferation of the Silver Currency in Song Times)*. Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 2001.

Wei Tian'an. "Songdai bubo shengchan gaiguan" ("A Survey of Cloth Production in the Song Period"). In *Song shi yanjiu lun wenji*, ed. Deng Guangming, pp. 96–111. Henan renmin chubanshe, 1982.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the Tang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Weng, Wan-go, and Po-ta Yang. *Palastmuseum Peking*. Munich: Prestel, 1982.

West, Stephen H. "Chilly Seas and East-flowing Rivers: Yüan Hao-wen's Poems of Death and Disorder, 1233–1235." In *China under Jurchen Rule*, ed. Hoyt Cleveland Tillman and Stephen H. West, pp. 281–304. Albany: State University of New York Press, 1995.

——— "Crossing Over: Huizong in the Afterglow, or the Deaths of a Troubling Emperor." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, pp. 595–610. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

Wilhelm, Hellmut. "From Myth to Myth: The Case of Yue Fei's Biography." In *Confucian Personalities*, ed. D. C. Twitchett and A. F. Wright, pp. 146–161. Stanford: Stanford University Press, 1962.

Williamson, H. R. *Wang An Shih: A Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty*. London: Probsthain, 1935.

Wilson, Thomas A. "Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past." *Modern China* 20.1 (1994): 3–33.

Wittfogel, Karl A., and Chia-shêng Fêng. *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1949.

Wixted, John Timothy. "The Poetry of Li Ch'ing-chao: A Woman Author and Women's Authority." In *Voices of the Song Lyric in China,* ed. Pauline Yu, pp. 145–168. Berkeley: University of California Press, 1994.

——— "Yuan Haowen." In *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature,* Vol. 1, pp. 953–955.

Worthy, Edmund Henry, Jr. "The Founding of Sung China, 950–1000: Integrative Changes in Military and Political Institutions." Ph.D. diss., Princeton University, 1975.

Wu, K. T. "Chinese Printing under Four Alien Dynasties (916–1368)." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 13 (1950): 447–523.

Wu, Pei-yi. "Childhood Remembered: Parents and Children in China, 800 to 1700." In *Chinese Views of Childhood,* ed. Anne Behnke Kinney, pp. 129–156. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Wu Songdi. *Zhongguo renkou shi, di san juan: Liao Song Jin Yuan shiqi* (*History of China's Population.* Vol. 3: *Liao, Song, Jin, and Yuan Periods*). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2000.

Wu Tianzhi. *Xi Xia shigao* (*Draft of the History of the Xi Xia*). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1983.

Wu Xiaoping. *Songdai waijiao zhidu yanjiu* (*Research on the Foreign Affairs System of the Song*). Hefei: Anhui renmin chubanshe, 2006.

Wyatt, Don J. "The Invention of the Northern Song." In *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History,* ed. Nicola Di Cosmo and Don J. Wyatt, pp. 220–244. London: RoutledgeCurzon, 2003.

——— *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

Xiao Qing. *Zhongguo gudai huobi shi* (*A History of Ancient Currency in China*). Beijing: Renmin chubanshe, 1984.

Xing Tie. *Zhongguo jiating shi. Di san juan. Song Liao Jin Yuan shiqi* (*A General History of the Chinese Family.* Vol. 3: *Song, Liao, Jin, and Yuan Dynasties*), ed. Zhang Guogang. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 2007.

Xu Dongsheng. "Bei Song chuqian zhu wenti kaobian" ("Study on the Money Casting in the Northern Song Dynasty"). *Zhongguoshi yanjiu* 2006.4: 91–100.

Xu Gui, and Fang Rujin. "Ping Song Taizu 'xian nan hou bei' de tongyi zhanlue" ("Commentary on the Unification Strategy 'The South First, The North Later' of the First Emperor of the Song"). In *Song shi yanjiu lunwen ji,* ed. Deng Guangming et al., pp. 517–534. Henan renmin chubanshe, 1984.

Xu, Yinong. *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

Yan Jingping. "Baoji diqu faxian de Bei Song tieqian jiaocang" ("Northern Song Hoards of Iron Coins Discovered in the Baoji Area"). *Zhongguo qianbi* 1988.1: 32–42.

Yanagida Setsuko. "Sōdai no katōko ni tsuite" ("Song Households of the Low Category"). *Tōyō gakuhō* 40:2 (1957): 131.

Yang Dequan. "Tang Song hanghui zhidu zhi yanjiu" ("Studies of the Guild System in Tang and Song Times"). In *Song shi yanjiu lunwen ji* (*Essays on Song Dynasty History*), ed. Deng Guangming, pp. 204–240. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1982.

Yang, Lien-sheng. *Money and Credit in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Yang Shufan. "Songdai zaixiang zhidu" ("The System of Chief Councilors of the Song Dynasty"). *Songdai yanjiu* 15 (1984): 1–34.

Yang Weisheng. "Lun Zhao Song zhi tongyi yu zhengzhi" ("Unification and Consolidation of the Song Dynasty"). *Hangzhou daxue xuebao* 1994.3: 54–65.

Yao Hanyuan. *Zhongguo shuili shi gangyao* (*An Historical Outline of Hydraulic Engineering in China*). Beijing: Shuili dianli chubanshe, 1987.

Yao, Tao-chung. "Buddhism and Taoism under the Chin." In *China under Jurchen Rule*, ed. Hoyt Cleveland Tillman and Stephen H. West, pp. 145–182. Albany: State University of New York Press, 1995.

Yao, Xinzhong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Yates, Robin D. S. *Washing Silk: The Life and Selected Poems of Wei Chuang (834?–910)*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.

Ye Tan. "Songdai zhibi lilun kaocha" ("Investigation on Paper Money Theory in Song Times"). *Zhongguo jingjishi yanjiu* 1990.4: 133–145.

Yi Yongwen. *Songdai shimin shenghuo* (*Daily Life of Song Urbanites*). Beijing: Zhongguo shehui chubanshe, 1999.

Yoshikawa, Kōjirō. *Five Hundred Years of Chinese Poetry, 1150–1650*, trans. John Timothy Wixted. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Yoshioka, Yoshinobu. *Sōdai Kōga-shi kenkyū (Studies on the History of the Yellow River)*. Tokyo: Ochanomizu shobō, 1983.

Yü, Chün-fang. "Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara." In *Latter Day of the Law: Images of Chinese Buddhism, 859–1850*, ed. Marsha Weidner, pp. 151–181. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Yu Yingshi. *Zhu Xi de lishi shijie: Songdai shidafu zhengzhi wenhua de yanjiu* (*Zhu Xi's Historical World: Researches on the Political Culture of the Song Shidafu*). Taipei: Yunchen wenhua gongsi, 2003.

Yu Yunguo. *Xishuo Songchao* (*Circumstantial Details: The Song Dynasty*). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2002.

Yuan Yitang. "Bei Song qianhuang: cong bizhi dao liutong tizhi de cha" ("Shortage of Coins in Northern Song Times: Investigation of Money Circulation on the Basis of the Money System"). *Lishi yanjiu* 1991.4: 129–140.

Zhang Bozhong. "Qidan zaoqi wenhua tansuo" ("On the Early Culture of the Khitan"). *Kaogu* 1984.2: 183–186.

Zhang, Cong. "The Culture of Travel in Song China (960–1276)." Ph.D. diss., University of Washington, Seattle, 2003.

Zhang Jiaju. *Liang Song jingji zhongxin de nanyi* (*The Shift of the Economic Centres to the South in the Northern and Southern Song*). Wuhan: Hebei renmin chubanshe, 1957.

Zhang Jin. "Kaifeng lidai huanggong yange yu Bei Song Dongjing huangcheng fanwei xinkao" ("Evolution of Kaifeng Palace through the Ages and New Analytic Research of Confines of the Northern Song Dynasty Dongjing Palace City"). *Shixue yuekan* 2002.7: 87–94.

Zhang Qifan. "'Huangdi yu shidafu gong zhi tianxia' shixi—Bei Song zhengzhi jiagou tanwei" ("Analysis of 'The Emperor Running the State Together with Scholar-Bureaucrats': Preliminary Study of the Political Framework of the Northern Song"). *Jinan xuebao: zheshe ban* (Guangzhou) 2001.6: 114–123.

Zhang Quanming. "Lun Bei Song Kaifeng diqu de qihou bianqian ji qi tedien" ("On the Vicissitudes and Features of Climate in Kaifeng District in the Northern Song Dynasty"). *Shixue yuekan* 2007.1: 98–108.

Zhao Pingchun, and Zhao Xianji. *Jindai sizhi yishu* (*The Silk Art in the Jin Dynasty*). Beijing: Kexue chubanshe, 2001.

Zhongguo chuantong gongyi quanji: Sichou zhiran (*Complete Works of Chinese Traditional Crafts: Silk Weaving and Dyeing*), ed. Lu Yongxiang. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2005.

Zhongguo gudai daolu jiaotong shi (*History of the Road Communication System of Chinese Ancient Times*), ed. Li Lianxiang. Beijing: Renmin jiaotong chubanshe, 1994.

Zhongguo lidai hukou tiandi tianfu tongji (*China's Historical Population, Land, and Land-tax Statistics*), ed. Liang Fangzhong. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1980.

Zhongguo lishi. Song shi (*Chinese History: Song History*), ed. Zhou Baozhu and Chen Zhen. Beijing: Renmin chubanshe, 2006.

Zhongguo lishi. Sui Tang Liao Song Jin juan (*Chinese History: Sui, Tang, Liao, Song, Jin volume*), ed. Zhang Guogang and Yang Shusen. Beijing: Gaodeng jiaoyu chubanshe, 2001.

Zhonghua guwen mingda tuji, Vol. 4, ed. Liu Changle. Beijing: Renmin ribao chubanshe, 1992.

Zhou Baozhu. "Bei Song shiqi de Xijing Luoyang" ("Luoyang City in the Northern Song Dynasty"). *Shixue yuekan* 2001.4: 109–116.

——— *Songdai Dongjing yanjiu* (*Research on Dongjing of the Song Dynasty*). Kaifeng: Henan daxue chubanshe, 1992.

Zhou Xun, and Gao Chunming. *Zhongguo chuantong fushi xingzhi shi* (*History of Shape and Structure of Traditional Chinese Garment and Adornment*). Taipei: Nantian shuju, 1998.

Zhu Tianshu. *Liaodai jinyin qi* (*Gold and Silver Articles of the Liao Dynasty*). Beijing: Wenwu chubanshe, 1998.

Zhu Xie. *Zhongguo yunhe shiliao xuanji* (*Collection of Historical Materials on Chinese Canals*). Beijing: Zhonghua shuju, 1962.

Zhu Zhongsheng. *Bei Song cha zhi shengchan yu jingying* (*Tea Production and Management in the Northern Song Dynasty*). Taipei: Xuesheng shuju, 1985.

图书在版编目（**CIP**）数据

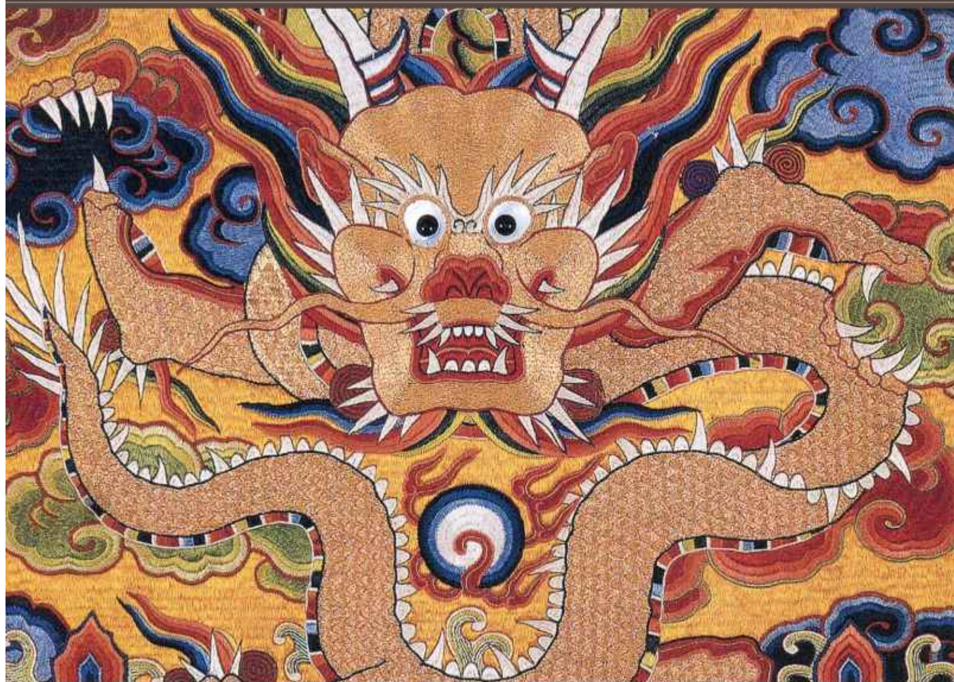
儒家统治的时代：宋的转型 /（德）库恩著；李文锋译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China
ISBN 978–7–5086–6500–9
I . ①儒… II . ①库… ②李… III . ①中国历史 - 宋代 IV . ① K244
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第172509号

儒家统治的时代：宋的转型
著者：[德] 迪特·库恩
译者：李文锋
校译：邵君安
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
（CITIC Publishing Group）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



挣扎的帝国

元与明

The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties

[加] 卜正民 – 主编 [加] 卜正民 – 著 潘玮琳 – 译



中信出版集团 CHINACITICPRESS

哈佛中国史5

挣扎的帝国：元与明

[加] 卜正民 著
潘玮琳 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 龙见

第2章 幅员

第3章 元明“九渊”

第4章 可汗与皇帝

第5章 经济与生态

第6章 家族

第7章 信仰

第8章 物华

第9章 南海

第10章 崩溃

结语

致谢

极端气温和降雨量的时期（1260—1644年）

元明“九渊”

元明帝王世系年表

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“一片石头，敲过小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人’‘齐人’‘楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E．A．Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L.Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题："你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。"

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的"文革一代"同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

13世纪中期到17世纪中期，中国曾出现过两个王朝。第一个是元朝，始建于1271年，不过她的缔造者并非汉人，而是一个蒙古人——忽必烈，他的祖父就是曾经征服世界的成吉思汗；第二个是明朝，始建于1368年，明朝开国皇帝朱元璋是一个睿智而铁血的人，这个王朝在1644年被来自北方草原的满族人征服。这本书要讲述的就是这两个王朝的历史。

对于大多数中国人而言，1368年是这400年历史中的一个重要时刻。因为就在这一年，朱元璋率领的本土反元势力，驱逐了备受汉人憎恶的蒙古人，重建起他们奉为“祖国”的中国。而中国之外的历史学家也同样重视1368年，不过，理由则是因为这一年标志着帝国晚期的开端，以及中国走向现代世界的漫漫之路的起点。1368年在本书中则具有别样的意味：我没有把它当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱确实中止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体；将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观。

本书原本并不打算完整地呈现13—17世纪中国的转型。我在动笔之初曾以为，蒙古人统治的近一个世纪（1271—1368）是一个独立的时间段，它截断了中国历史的奔流，而明代的建立又恢复了它故有的河道，延绵至今。外来的变成了本土的，蒙古人换成了汉人，我想两者的差别大概犹如黑白两个极端。把元明两朝看作同一个时期的组成部分的想法，来自一个我完全未曾想到过的方向。在我阅读有关这两个朝代的四种基本史料（正史、实录、地方志、文集）期间，我开始注意到其中不断提到的自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病，甚至龙袭。我一点一点收集并排列这些记载，发现这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）。

一个温暖、湿润的世界变得寒冷、干燥将是怎样一番景象呢？欧洲和中国的确随着气候的改变而发生了许多变化。国家和社会变得更为强大，也彼此分离。各个经济体彼此连接，商贸活动日趋重要。人们不得不想出新的办法，去解释自己本身和周遭发生的变化，使种种新的生存格局合法化，也使自己能理直气壮地采取新的行为方式来顺乎世事的变迁。整个世界在朝全球化的方向发展，中国亦复如是。

身处元明两朝的人不会如此理解这些变化，因为个体只能经历其中的一些

片段，且往往是灾难性的事件，从而难以看见全局图景。为了找出这些片段的规律，我在本书第三章中用了“九渊”的说法，来概括我在元明时期找到的九次持续时间长达3—7年的天灾人祸。这些灭顶的“深渊”并没有左右元明两代的历史，但是它们对当时人们生活、记忆的影响却和其他任何历史因素一样深刻。

反常气候的侵袭不断，近海又有外来商人频仍闯入的身影，使得一些人感到无所适从，只能牢牢抱守祖训。另一些人则不愿拘泥，用新的思想重构世界的秩序，并在其中找到自己安身立命的所在。于是乎，元明是一个迷惘不安的时代，也是聚讼纷纭的时代。

为了把握这个时代的充沛活力和多端变化，我尽可能地用当时的故事、绘画和语言来描述它的历史。这其实并非难事，因为这个时代与中国以往的帝制时代所不同的一点，就是它为后人留下了极其丰富的记述。绝大部分的材料是时人有意识的记录，也有的是无心插柳。纵然亲历者很少能洞彻历史的大局，他们描绘的细节也足以让千百年后的我们触摸到那段历史的脉搏。他们的观念未必能与我们的相契合，但他们的欢乐和恐惧，我们仍能感同身受。

我的叙述就从恐惧开始吧。让我们回到龙开始闯入他们生活世界的那些时刻……

第1章
龙见

元代首次出现龙是在至元二十九年（1292）。这是元朝建立后的第22个年头，距离开国皇帝忽必烈汗（1215—1294）驾崩尚有两年。这条龙出现在太湖边。太湖是位于长江三角洲中心地带的一大水系，它像一颗心脏，通过纵横交错的自然与人工河流的密网为这片淤积地带输送水分，上至明朝的第一个首都南京，下至沿海港口上海，皆仰赖它的润泽。随着蛟龙腾空，洪水便从龙口倾泻而下，淹没了沿湖的庄稼地，[1]良田变成了泽国。

仅隔一年，元人便再次目击到龙。这次，它出现在陈山，这是位于太湖东南75公里处的一座小山丘。陈山上有一座修于宋代的龙王庙。这座庙被称为龙王行宫，行宫是皇宫的专称之一，因为龙王就像皇帝一样，在全国各处巡视，故有此说。因庙宇年久失修，地方官觉得应该重新修葺，以期取悦龙王，为全县普降甘霖。至元三十年七月十五日（1293年8月25日），临近正午时分，画工正在作业，突然雷鸣电闪，狂风大作，两条龙驭风而至——龙王和他的幼子驾到了。双龙俯瞰战战兢兢的画工，随即摆尾，没入云中。说时迟那时快，一阵雨从天而降，为该地长达两年的干旱画上了句号。

翌年，忽必烈汗薨。三年后，龙王携子二度在陈山呼风唤雨，竟被群龙乘暴雨大闹鄱阳湖（即长江自太湖溯游而上的第二个主要湖泊）的声势所压倒。它们在空中纵横翻腾，兴风作雨，让周围的州府都遭了洪涝之灾。

此后42年内，龙再未现身。直到元顺帝至元五年六月十五日（1339年7月29日），一条恶龙猛扑向滨海省份福建的腹地山谷。恶龙带来的疾风暴雨横扫了800户民宅，冲毁了1300公顷农田。10年后，五龙再次驾云莅临江南，吸卷海水于天空喷洒。此后的17年内（1351—1367），有关龙见的记载有七次。至正二十七年（1367），也就是元朝的最后一年，共有两次。第一次在六月四日（7月9日），北京。只见一道电光闪过，便有一条龙从废太子府的一口井中一飞冲天。那天早晨稍晚些的时候，有人看见这条龙栖息在附近一间寺院的洋槐树上，事后人们发现树干上有抓痕和灼烧的痕迹。第二次在一个月后，山东省的龙山，这里是一处祈雨胜地。在七月的暴雨中，一条龙曾现身山顶。[2]待龙飞升后，一块大石自峰顶滚落，留在了该地的民间传说中。八个月后，忽必烈的众多子孙之一被迫放弃元朝皇位，避入蒙古草原。元朝的军事统治遂告终结。

龙主

蒙古人统治下的汉人毫不费力地解释了这些奇怪的事件。他们在帝国境内叛乱四起的背景下，看着元朝最后17年逐步增加的龙见事件，于是知道这是元朝即将衰亡的天兆。至正十五年六月二十四日（1355年8月10日），飓风袭击了江南，一条白龙自旋风中冲出，一位小品文作家记录了这一事件，他回忆道："凡龙所过处，荆棘寒烟，衰草野邻。"当次年内战打到江南时便是这番景象。他哀叹道："视昔时之繁华，如一梦也。"[3]12年后，即1368年，朱元璋（1328—1398）自华中的叛乱里脱颖而出。用描述称帝的标准语汇来说，便是朱元璋"飞龙在天"，而明朝草创。

朱元璋把忽必烈汗当作一位伟大的征服者来崇拜，他渴望像后者那样，让天下以一己之意志为转移。正是这两个人，在很大程度上决定了中国在元明两朝长达四个世纪的时间里的形态，也左右了中国其后的走向。在他们之后，中国历史上再没有出现过具有如此影响力的人物，直到20世纪毛泽东的崛起。忽必烈的野心是征服东亚，而朱元璋在开疆拓土方面的胃口则没有那么大。对他来说，更重要的是如何把他从蒙古人手中夺来的满目疮痍的国土变成一个道家的乌托邦（Daoist utopia），尽管它很快就走了样，沦为一个法家的古拉格（Legalist gulag）。今天的中国人都知道他是"太祖"，这是他的庙号，即"伟大的祖先"的意思，这是对开国皇帝的尊称。但这并非当时人们对他的称呼，因此，我遵照一般的指称习惯，或直称其名讳——朱元璋，或以其年号称之——洪武（取"武运洪大"之意）。每个皇帝都要择取一个年号，或标榜自己过往的功绩，或表达对未来的期许，"洪武"即是要明朝子民牢记朱元璋的赫赫军功。

朱元璋在成为洪武皇帝之前，就十分留心元朝境内的龙见事件。驭龙是他的象征性职责（metaphorical task），他可不是不在乎象征意义（metaphors）的人。朱元璋很早就得到了第一次机会——至正十四年（1354）秋，距离他建立自己的王朝尚有14年。当时，他正在南京以西的长江流域作战，该地区遭遇大旱。当地父老告诉他，附近的泥沼地里时不时有龙出现。他们请他向龙祈祷，以避免灾害全面爆发。许多年后，朱元璋记道："时信而往祷之，期日以三。后果答我所求。"雨来了。在谢龙的仪式上，朱元璋赞颂神龙："不伤而不溢，功天地，泽下民，效灵于我。"——这正是他所希望的有朝一日自己的子民称颂自己的话，"今也，龙听天命，神鬼既知。"——既然朱元璋提到"天命"这一王朝兴亡的法则，那么自己要当皇帝的意思已昭然若揭。他以一阕赞歌为整场仪式画上句点，他赞颂的是龙，可又像是在说自己：

> 威则塞宇，潜则无形。

神龙治水，寰宇清宁。[4]

既然有一位龙主登上了宝座，群龙就要俯首听命：它们从人间撤离。除了朱元璋即位的第一年夏天，鄱阳湖因暴雨引发洪灾外，洪武年间再无龙见的祸患。他确乎是一位龙主了。

明代的龙

1404年，第一次有龙闯入明王朝的疆域，这是永乐帝（1403—1424年在位）登基的次年。整个永乐年间尚有数次龙见，最后一次还带来一场疫疠。永乐从自己的侄儿建文手中篡夺了帝位，建文在一场神秘的宫廷大火中丧生，人们有理由猜测永乐是遭到了天谴。并非人人敢于说出这样的话，因为暗示皇帝不配做皇帝是一件大逆不道的事。每个人都保持沉默，永乐驾崩后，直至15世纪80年代，整个王朝内基本没有龙见。

弘治年间（1488—1505），经常有龙见的记载。其中五次见载于地方史料，不过，仅有两次入载18世纪编纂发行的官修史书《明史》。首次官方记载是弘治九年五月二十五日（1496年7月14日），在北京附近的长城某墩，突降雷暴雨，有龙自一士兵的刀鞘内腾起。第二次是在九年后，弘治十八年四月二十六日（1505年6月8日）正午时分，紫禁城宫殿内忽旋风大起，中有幻影，后驭风升空而去，据史家所记："若有人骑龙入云者。"[5]

弘治年间的这些龙见记载引起了时人的注意。山水画大家（同时以酗酒而闻名）汪肇也许是受到这些记载的启发，进而创作了《起蛟图》（图1），在我看来，这幅画堪称明代描绘蛟龙与风暴的顶峰之作。这些龙见的记载，困扰着弘治皇帝（图2）。明王朝在长达半个多世纪的时间内，控制在庸碌无能之辈手中，到了弘治年间，人们终于迎来了一位能够运筹帷幄的君主，他革除烦苛弊蠹，锐意兴革，明习机务。[6]上天岂会对这样一位皇帝不满意呢？抑或上天要警示的是人民而非皇帝？也许是弘治九年（1496）长城的那次龙见，促使弘治皇帝遣中官至内阁询问有关龙的事情。内阁无人能对，又急往各部找寻知悉情况者。[7]（我们在下一章会讲到他们发现的专家罗。）弘治年间的最后一次龙见是弘治十八年六月二十七日（1505年7月8日）——被描述为"有人骑龙入云"于紫禁之巅，这解释起来并不难，因为这正是皇帝驾崩之际。这是上天遣使召回自己的爱子。

龙是上天的造物，也是皇帝个人的象征。只有皇帝及其直系子孙居住的宫殿才能得到九龙壁的庇佑而远离恶灵的骚扰。只有皇室能穿着绣着龙的袍服，使用绘着龙的食器——尽管如此，官民效仿皇家用度的风气甚炽，因

此绣匠、窑工往往去掉一只龙爪，使其不能被算作龙，借此方法绕过官民限用龙纹的禁例。事实上，亲王们也必须遵守这种降一级的待遇：现今仅存的一座明代九龙壁，于洪武二十五年（1392）建于大同代王府内，壁上飞龙都少了第五只爪子。[8]

统治者与龙的联系可追溯到传说时代的中华文明创始者，他们制服了住在华北大片沼泽地里的龙，将泥沼变为耕地，驯化野兽。有些皇帝甚至以龙为宠物。[9]这种联系是模糊的，但它的影响力却是双向的。龙可以是皇帝权威的表现，也可以是上天不满皇帝统治的征兆。这就是龙被记载，甚至写入史书的原因。作为来自自然的征兆，它们是一个大模式上的小片断，如果这个模式被释读出来，则将揭示国家事务的未来走向。

朝代循环为人们提供了这样一种模式：上天授命通过夺取或守住皇位来证明自己拥有天命的人。这种逻辑是同义反复，但并未因此而减少一分说服力。开国皇帝自然是奉天承运，没有理由发生龙见，有谁宣称见到该现象不啻邀祸。[10]王朝的气数开始动摇的时候，龙才会来访，开国者家族暨其王朝丧失天命的前景开始浮现。弘治驭龙宾天——可能是史官编造的故事——表明他为上天喜爱，因此在弘治的案例中，龙是在告诫人民拥戴自己的皇帝，而非对皇帝本人的示警。



图1 汪肇（活跃期为1500年左右）《起蛟图》。汪肇传神地描绘出时人想象中蛟龙现身时的奇特气象景观（北京故宫博物院藏）

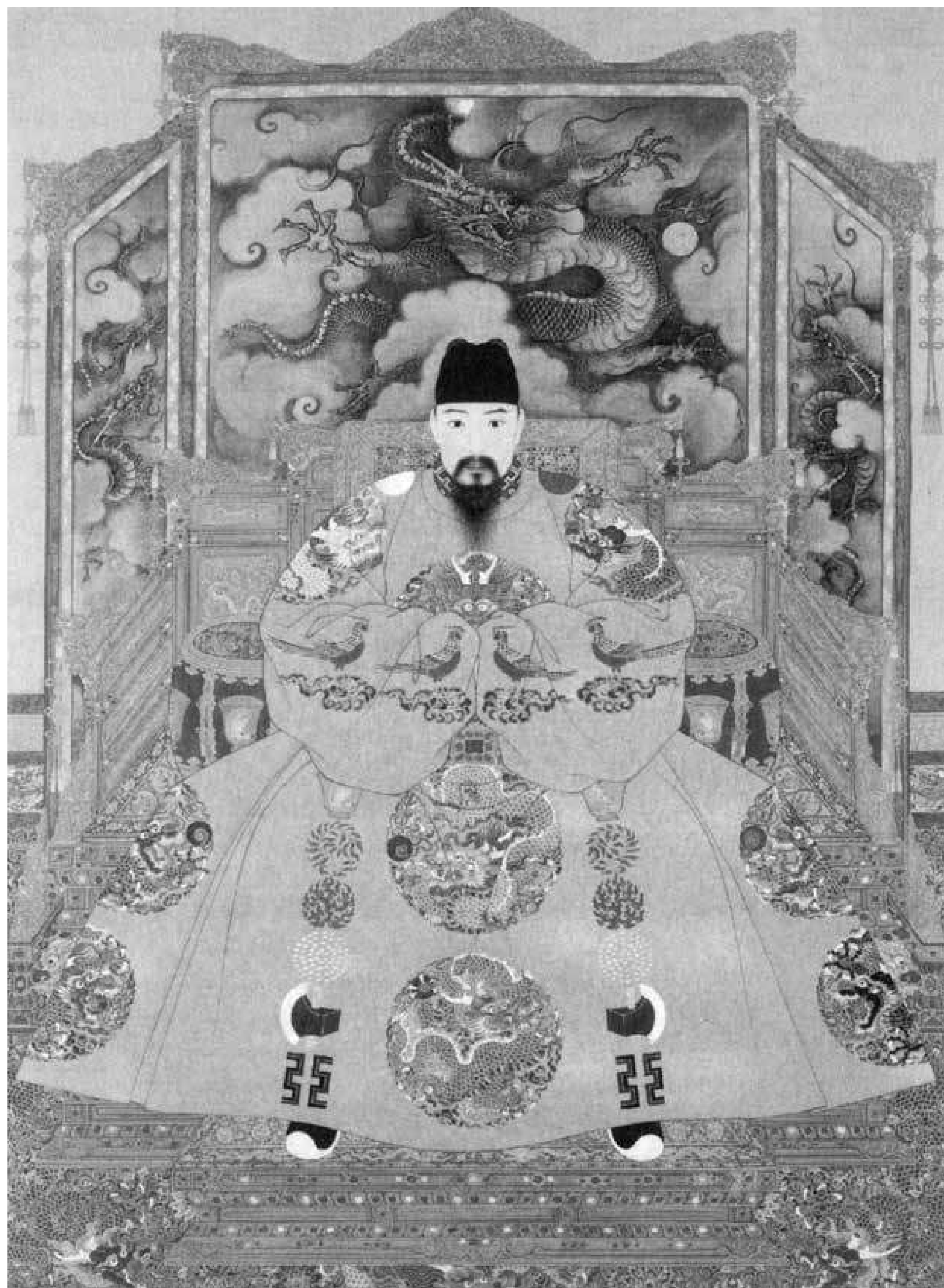


图2 弘治皇帝（**1488—1505**年在位）像。请读者注意龙袍的肩部刺绣。左肩的红色图案是太阳，右肩的白色图案是月亮。左日右月，合为“光明”的“明”字，即王朝的名字（台北“故宫博物院”藏）

龙见在继任的正德皇帝在位期间（1506—1521）变得频繁，故事发生了变化。在正德朝的头六年里，龙并未出现。直到正德七年六月十五日（1512年8月6日）晚，山东龙山东北160公里处，有赤龙腾空，光如火。它自西北到东南盘旋不已，之后飞入云霄，引来滚滚天雷。不过，赤龙并未造成什么破坏。五年之后，正德十二年六月九日（1517年7月7日），九条黑龙惊现淮运交界处，伤及行人。黑龙自河中吸水，一只小船被水龙卷吸上空中。船家的女儿正在船上，龙只吸去小船，将此女轻轻抛回地面，毫发无伤。一年后，这种奇怪的景象复现，后果愈发严重。三条口中吐火的龙驾云而下，来到江南，吸二十余舟于空中。许多在船上的人坠亡，而更多的人是被吓死的。300余座民居被毁，遍地瓦砾，此后红雨如注，五日乃止。[11]这些景象都比不上11个月之后的鄱阳湖蛟龙斗。几十条龙同时出现，规模超过了元大德元年（1297）和明洪武元年（1368）的龙见。许多在暴雨中被淹没的岛屿再未露出水面。

所有人都赞同正德朝的龙见并非上天欢喜的征兆。在人们的记忆中，正德是有明一代最荒唐的皇帝。[12]沈德符（1578—1642）在《万历野获编》中有《正德龙异》一篇，是为明证。这些龙不仅是坏皇帝当政的普遍征兆，而且是对他的臧否和可悲下场的明白预告。沈德符成功地把每一次龙见与皇帝多舛生涯中的每一个特定时刻联系起来，包括他的死亡。正德在长江流域垂钓时，醉酒坠水得疾，三周后薨逝。水是龙的标志性元素，沈德符大胆地暗示，正德之死是龙所为。[13]

自此而后，龙就成了明朝皇帝的常客，伴随他们经历一次次政治危机和自然灾害。正德的继任者嘉靖皇帝（1522—1566年在位），深受龙见困扰，其中犹以嘉靖二十九年至三十八年的10年（16世纪50年代）为甚。在这期间，有18次龙见的记载有准确的时间，还有更多的记载则时间不详。一位江南文人曾收集过嘉靖朝关于龙的故事，第一条龙出现在杭州一位兽医家中；第二条在过杭州方山时将巨松连根拔起；第三、第四条则喷着如火的热气，在苏州城郊连毁民舍数十间；第五条在杭州名胜西湖兴风作雨，推倒了一座铁塔，掀翻了数艘湖船，还对一座寺庙里的千佛阁痛下狠手，将其碎为齑粉。[14]

万历朝（1573—1620）与嘉靖朝一样龙见频仍。尤其是第二次龙见，万历十四年七月十五日（1586年8月29日），有158条龙惊现南京西郊空中，山崩地陷，溺死者无数。直至明朝末代皇帝崇祯在位期间（1628—1644），关于龙见的记载不断。崇祯十六年（1643）秋，二龙现。此时的明朝已是强弩之末，政治、经济、军事危机和自然灾害此起彼伏，统治者再也无力回天。次年春，明朝覆亡。

全球的龙

中国人并不是这一时期唯一目击龙的民族。欧洲也有关于龙的记载。伦敦的科普作家爱德华·托普赛尔（Edward Topsell）在《大蛇的历史》（*The Historie of Serpents*，1608）一书中以两章的篇幅写龙。托普赛尔从汗牛充栋的文献中寻找材料，其中包括康拉德·盖斯纳（Konrad Gesner）那本被多次再版的《动物的历史》（*Historia Animalium*）。他把所有可以找到的有关龙的记载勉强拼凑成一段连贯的叙述。他告诉读者，有关龙的记载有着纷繁芜杂的来源："有的以国别区分，有的以数量和体积区分，有的则以其肢体的不同形态区分。"他的叙述通篇以历史上的记载为主，末了才将话题引到自己的国家："即便是在我们的国家，许多龙已被发现并杀死。"不过，他掌握的最可靠的近代事例却来自欧洲大陆：法国（"得到许多博学之士和可靠人士的见证"）；1499年5月26日，卢塞恩（"据各种渠道反馈，许多人都目睹了同样的事情"）；1543年，德国（"确实咬伤多人，终身难愈"）；比利牛斯山脉（"一种凶残的大蛇"）。他向读者保证，巴黎的学者有可供研究的龙的标本，"据说是从印度带回的"。

托普赛尔知道，有的读者会质疑他的故事，因此他转引了一个德国人为盖斯纳写作自然史所提供的信息。他坚称，在盖斯纳看来，自己"绝不会写捏造的事情，只会写下像这样的真事，因为他是从诚实守信的人那里听来的，而后者确实目击了龙和火灾引起的不幸"。托普赛尔依样画瓢地为自己辩护道："我所记述的事情经得起任何通情达理者的检验，那就是世界上确实存在生有羽翼的大蛇和龙。"他竭力证明它们的存在，却只能强作声辩道：他宁可劝告读者相信自己的话，而不愿让他们等到有龙出现在英格兰的一天，"免得随后要大难临头"。[15]

托普赛尔的言之凿凿，恰恰说明到1608年为止，并非每一个欧洲人都相信龙的存在。20世纪的学者已经为之聚讼纷纭。托普赛尔宣称自己关于龙的叙述没有"杂糅传说和真相"，从侧面反映出他所竭力抵抗的怀疑思潮正日趋高涨。另一方面，他的书又很畅销，说明许多人仍对龙的存在坚信不疑。

与托普赛尔同时代的明朝人也出现了同样的分歧。陈耀文，嘉靖二十九年（1550）中进士，此后不久他编纂了一部名为《天中记》的类书，在这部书中，他毫不怀疑远古时代对龙的记述。这位著作等身的学者从浩如烟海的早期典籍中挖掘资料，为读者奉上了一本通晓万物的大百科全书，其中的第56卷就是关于龙的。我们从这部书中读到，"人火得水而灭，龙火得水而炽；龙之目可见百里（约58公里）"。和其他所有生物一样，它们显然也有自己看不见的东西，"人不见风，鱼不见水，鬼不见地，羊不见雨，狗不见雪"——而"龙不见石"。我们还知道了，龙角可长达六米，这正是北魏太和十一年（487）献给皇帝的红纹龙角的长度。[16]陈耀文的素材几乎全部来自尘封千年的故纸堆。他的同代人对这类知识并非没有怀疑，

一些人开始在“笔记”——一种常见的文人书写形式——中记录自己对龙的质疑。这些笔记约略等同于同时期英语世界的“摘抄簿”（commonplace books），所以我应该用这个词来指称这种汉语文体。宋代以来的文人以此记录稗史野谈，我们正是在其中找到了明代学者对龙的困惑。

龙性

多数明代学者认为确定龙的本质是一个分类的问题。他们追问最多的是龙可以被归入的属类，而非龙究竟是什么。龙在空中飞行，会喷火，会发光，因此是对阴阳二元谱系（黑暗/光明，女性/男性）中“阳”的最强有力的表现。阴阳是长久以来中国人对物理世界之想象的基本结构。事实上，龙潜伏在水井或其他阴暗潮湿的地方，一摆尾就能招来降雨和洪水，似乎又表明它与“阴”的亲缘性。中国人宇宙观的核心原则——物极必反——并不能从根本上解决这个问题，因为龙显然同时包含了这两个极端。

较真儿的学者便被难住了。陆容（1436—1494）的《菽园杂记》是明中期一本以搜奇志异为主的笔记，本书将会多次引述到其中的见解。陆容在说到龙的时候，一反常态地不置可否：据说“神龙或飞或潜，能大能小”。但因为没有判断这些说法的根据，他只能下结论说，“其变化不测。信矣哉！”[17]半个世纪后，郎瑛（1487——约1566）作《七修类稿》，这是一部更偏重考史的笔记。他在其中试图以明代士人最擅长的方式来解决这个阴阳难题，即逐一筛查文献，找出最早的记载。这也是爱德华·托普赛尔的方法，他曾经兴致勃勃地写道：“（龙）在历史上提供并制造了如此丰富的题材，足以让我们从中发现它的本质。”[18]如果考虑到生育必将解开龙的真实本质的秘密，郎瑛应该会赞同关注龙诞的问题。不过，事实上，人们在这一点上有重大分歧。一些人认为龙是胎生，另一些则支持卵生说。接受卵生说的人更多，如陈耀文《天中记》即采此说。[19]郎瑛问道，如果是这样，那么一个从卵里孵出的东西——上至飞鸟，下至爬虫——是如何获得属于龙的魔力的？他语焉不详，认为“愚意龙为神物，变化不测”，这说明他不会像陆容那样相信有关龙的奇谈。不过，最终郎瑛还是认输了。在引述了有关龙的诸家论说（属阳还是属阴？胎生还是卵生？温血还是冷血？）后，他诚惶诚恐地总结道，真相究竟如何，只能“录俟博物君子”给出一个较为肯定的说法。[20]

龙见通常发生在风雨如晦的时候，因此目击者总是力图从这一论据出发。可是，一旦人们开始发问，这些关于暴雨的报告就变得可疑起来。郎瑛提到暴雨使人视线不清的说法就很有道理。他指出，“世人见龙，或挂或斗，或经过，或取水，则必风雨交至，雷电晦暝”，因此要辨认清楚是很困难的。同时，龙也总是刻意远离人群，“甚之败屋拔木，不过闪闪于云烟中，见其盘旋之势耳，欲睹全体不得也”。[21]结果，人们往往靠发挥自

己的想象来填补经验的空白。为了强调自己的观点，郎瑛仔细分析了正德年间（16世纪10年代早期）一次可疑的龙见，并指出，目击者只是瞥到一眼便武断地认定是龙了。

接着，郎瑛又说起广东的一次龙见。当时他正客居于彼，但并未言明他是否亲眼所见。他写道："一日早潮方平，一龙自空坠于沙场。"人们的第一反应是抵御动物对人类领地的侵犯，因此"渔人各以所担之木棰之至死，官民群往观之"。郎瑛描写道：该生物"其高可人，其长数十丈，头足鳞角宛然如画"——生活模仿艺术——"但腹惟多红色"。郎瑛对这次龙见十分满意，于是他最后写道："此可谓见之明也。"这条龙并没有帮助他解决如何分析龙的问题，但至少证明了龙的存在。当然，从逻辑上讲，在一个生物身上发现中国画家赋予的龙的特征，并不能证明那个生物就是龙，遑论证明龙的存在，但这并不是郎瑛的思路。对于他来说，龙是否存在从来就不构成一个问题，他的问题是何为龙的特征。他必须剔除可疑的龙见案例，以防止错误的信息干扰了他对龙进行的动物学分类的分析。

陆容比郎瑛早生一代，他对于海龙的证据还有些将信将疑。他复述了景泰年间（15世纪50年代早期）在温州湾被海浪推到岸边的某海洋生物的故事。一个世纪以前，这里曾出现过二龙相斗的场景（元代第二次官方记载的龙见）。人民争相围观，还欲割取其肉。但该生物忽然转动，把伏在身上的百余个业余屠夫卷入海中。当时的目击者无法确定这种今天会被认作鲸的生物是不是龙，但他们判断它应该属于龙之类。陆容对这次龙见有所保留，但并未质疑将龙单列一类的做法。[22]

16世纪后半期的文人似乎失去了探讨龙的本质的兴趣。他们仍然转述龙见的故事，特别是那些可作政治解释的故事，但他们对15世纪作者所求索的问题已提不起兴致。我在晚明笔记中发现的唯一关于龙的详细研究是谢肇淛的《五杂俎》。这是一部汇集自然世界知识的百科全书，物部占了五分之一的篇幅，而其中前13条是关于龙的。第一条将最具灵性的龙与最凶猛的虎对比，认为龙可被人豢养，虎只能关在笼中。在第二条中，他批评相士所谓样貌像龙者必定具备龙的威力的说法。尽管谢肇淛反对相士人以似物为贵的说法，却并未进一步怀疑关于龙的其他学说。在第三条中，他解释说龙是最淫荡的生物。龙与其他生物交配，生下具有双方特征的杂种，在此后的六条笔记中，他不断重复这一观点，他认为"盖龙性淫，无所不交，故种独多耳"。龙甚至与人交媾。谢肇淛转述说，岭南有善致雨者正是利用了龙的这种性情。他们把少女架在空中作饵，当龙围着少女徊翔欲与之媾和时，他们设法阻止，龙因不得近身而洒下雨露。

尽管如此，谢肇淛也和陆容一样抱有怀疑，龙见对他来说是有问题的。龙现身时，总是在云雨的裹挟之中，得见龙的全形几乎是不可能的，最多能看清它的部分而已。他也提到人火和龙火的区别，不过又评论说："此亦

不知其信否也。”他对所谓凤凰喜食龙脑的古话也半信半疑。“夫凤非竹实不食，而亦嗜龙脑耶？”[23]然而，对任何一种关于龙的传说的怀疑，都未一举粉碎对其真实性的确信。龙自古就位居万物之首，元明时期亦复如是。即便如此，我觉得，正如在欧洲受过教育的人不再相信托普赛尔的说法，晚明士人也不能全然接受时人所谓的龙的知识。

《五杂俎》中关于龙真实存在的最确凿证据，是在北京以西黄土高原的河滩上发现的龙骨。崇祯九年（1636），山西省东南的曲底村发生山崩，露出了一具完整的龙骨。龙牙宽3厘米多，龙头有五斗大，脚爪长1.2米。这是一条可以触摸的龙。不过它在被发现后被迅速肢解了。[24]曲底人不是猎奇者，亦非业余古生物学家。和我们不同，他们对利用化石建构地球的历史没有丝毫兴趣。他们考虑的东西要实际得多，且与同时代的欧洲人相同，那就是以龙入药。根据欧洲药学知识，龙身上具有药用价值的部分存在于它的软组织中（托普赛尔曾提到过龙的脂肪、眼睛、舌头和胆囊），尤其是龙血。[25]然而，根据中医的理论，龙的精力集中在龙骨内。[26]这就是民间争相发掘龙骨的原因。3年前，山西大旱，而在此后的10年中饥荒愈演愈烈。饥荒引发了严重的疾疫，当时的情景用该省一位史学家的话说就是“饿殍载道”。[27]当龙骨露出地表之时，恰逢曲底村村民四处搜罗药材救命的紧急关头。

以龙为史

龙是中国历史的一部分，但它们是元明这段历史的一部分吗？答案是肯定的，理由很简单，因为那个时代的正统历史学家是这样认为的。如果我们翻开元明正史的《五行志》就会发现，史官把龙见与蝗灾、六月飞雪等异象放在一起。当我初次阅读这些章节的时候，我的注意力完全集中在蝗螨与霜雪上，而忽略了龙。蝗螨导致饥荒，非季节性降雪也许是气候变冷的证据。那么龙见呢？

既然当时的史家认为龙是值得记录的，我们或许能够从揣摩龙对他们的意义中获得一些启示，进而体会出龙对我们的意义。[28]元明时代的人是否相信龙的存在是无关紧要的。他们只是在观察对他们来说重要的现象，如果这些现象对他们来说是重要的，那么它们对我们来说也是重要的。最简单的处理方法是把龙见归为集体癔症（mass hysteria），但这并不能增进我们的认识。更有趣的做法可能是把它们当作隐喻，即描述极端气候的符号（descriptors）。海岸上的龙在海洋上掀起海啸；飞掠狭长江河流域的龙留下的是暴涨的洪水；黑龙劈裂房屋，抛撒瓦砾，遂变身旋风；把舟女和江水一同吸上天空的龙，再读之下就令人想到了水龙卷。如此等等，不一而足。

但是仅仅把龙解读为气象，即便是正确的，也可能会忽略了见龙的心理状态和政治影响。元明时代的人对恶劣天气的判别能力与我们一样好，但当他们看到龙的时候，他们看到的不仅仅是恶劣的天气——他们还看到被扰乱的宇宙秩序。我们无法把龙看作是龙，这是我们现代人的特征，但并不是那些能看到龙的人的特征。生活在21世纪的我们果真能像我们自以为的那样豁免于过度诠释吗？我们自己不也认为坏天气不仅是坏天气，而是全球气候变化的表征吗？这何尝不是我们关于宇宙乱序的认知？

当然，龙不仅仅是动物，它们还是可怖的生物。古生物学家斯蒂芬·杰·古尔德（Stephen Jay Gould）曾说过，恐龙刺激了我们的想象，因为它们“个大、凶猛，而且已经绝种了”。[29]龙对我们来说也是如此，不过在元明时代的人眼中，它们仍然是活跃着的生物。中国境内最后一次龙见的时间是光绪三十一年十月（1905年11月），地点在海边，距离最后一个中华帝国——清——的覆亡仅仅数年。[30]见龙是与力量远胜于自己的生物遭遇，人们不仅看到龙，也为之深深吸引。此外，隐形的生物现形，是上天在影响人间。

现代西方人就会有所不同吗？近年来，有威尔士农民宣称在自己的农田附近看到黑豹。威尔士的生态环境并不适宜黑豹生存，因此当局否认了这种猫科动物的存在。然而，威尔士境内外的许多人都相信那里确实有黑豹。人类学家萨曼莎·何恩（Samantha Hurn）已经指出，对“动物的象征性力量”的兴趣反映出“人类把动物当作定义工具或人类活动之象征的普遍倾向”。[31]大型猫科动物为那些宣称看到它们的人提供了一个揭露看不到或说不出来的东西的机会。在威尔士的案例中，黑豹成为那些憎恨禁止猎狐的英格兰法规的贫苦农民的“代言者”，因为这种法规使狐狸尽情繁殖并捕食家禽、家畜。在官方法规面前感到无力的农民，把黑豹当作一种自然力量，用以对抗难以捉摸的国家权力。

这或许能够帮助我们理解何以皇帝必须声称自己控制得住龙。龙使普通民众想到了自己在面对不可预测的上天和时而冷酷无情的国家时的脆弱性。那些看见龙的人可以宣称，这些偏离常态的现象是皇帝未能留意民生的征兆。洪武皇帝声称自己能控制龙。即便是悲情的明朝末代皇帝崇祯也在当太子时梦到过一条黑龙缠绕在宫殿柱子上的情景——这是他在竭力争取权力并证明自己继承大统的资格。[32]

大多数的皇帝不是龙主，也没有见过龙。元明两代的龙只在普通人面前现形，后者则决定了龙的意义。

如果在威尔士真的存在黑豹的话，真正的黑豹也不会在意狩猎法规，它们走出自己的安身之处是为了觅食，而非表达政治上的愤恨。即便根本没有黑豹存在，人们还是会不断发现黑豹，并把它看作对现状的警示以及如何

使其趋于合理的灵光乍现。如果元明两代真的有龙，我们就不得不重新思考如何将其纳入一个我们能够理解的历史中去。不过，即便龙根本不存在，它们所化身而成的暴风雨已经足够真实——这一证据足以使人们相信，龙就潜伏在他们的视界边缘，随时会引来滔天洪水将他们冲走；同样，它们也时刻准备着严惩那些只会以暴政、苛政扰民的昏君。如果我们也生活在那个时代，那么我们也会看到龙。（如果我们生在那个时代的英国，那么我们也会知道威尔士龙是最危险的物种。）

即便我们仅仅把龙见解读为恶劣的气候，也将有助于使我们想象中的中国历史更加贴近古人的真实经历。本书第三章要论述的是，气候的确是影响元明两朝的重要因素。元明两朝（1271—1644）共有28位皇帝，他们艰难地挺过了一个又一个合法性危机，如果说他们的性格和热情是塑造这四个世纪的历史轨迹的主要力量，那么气候在其中所发挥的作用也丝毫不容小觑。所幸龙并不要求人们区分坏的预兆和坏的气候。两者是一而二，二而一的。

龙令人生畏的异常举动向当时的人们证实了，他们正经历一个政治动荡、气候恶劣的艰难时世。对此，他们在制度设计和生存策略上想方设法，为的是躲避灾祸，惨淡经营。当他们在努力作为时，世界也被大大改变了。我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制（autocracy）和商品化（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化。社会规范变得多样化，文化产品有了新的形式和用途，理学家开始怀疑儒家思想根植的基本假设。宋代的天下主义被抛弃了。宋朝在明朝只是一个文化隐喻，当人们需要一个（道德、制度、习俗上的）榜样之时，宋朝就是他们标举的榜样。但实际上，她已不再具有任何示范性力量，没有人会认真将其付诸实践。过去有抚慰人心的力量，但她只是一个传说。现实要求用新的观念来解释私人财富的增加、个人情感的形成，以及因两者的不断发展而导致的与国家职能部门的日渐疏离。尤其是在明王朝的最后百年间，最优秀、最聪明的人都在热烈地争辩：哪些信仰是重要的，哪些是不重要的？他们身处的这个繁荣、开放的时代是一个更好的人世间，还是一个人欲横流的泥沼，最终将走向道德与政治的毁灭？这种状态究竟是历史的前进还是倒退？

中华帝国以内的世界变了，帝国之外的世界也发生着变化。商人和水手把明王朝织进了一个联通南中国海、印度洋与大西洋的贸易网络。一个全球经济体正在形成，明王朝被逐步推向核心参与者的位置。然而，环境、政治、军事上的灾难将要形成一股强大的合力，阻碍明朝前进的步伐。1644年，明朝的终结者来了，但不是自海上来，仍是从蒙古草原来的。不过，明王朝结束了，帝制和支撑她的文化并没有结束。这段故事——亦有龙翩然出没的身影——要一直说到20世纪。

第2章
幅员

14世纪，欧洲人对元朝的了解，远甚于他们对中国悠久历史上其他任何一个朝代的了解。他们有关元朝的知识来自当时的一本畅销书《寰宇记》（*The Description of the World*）。书上说，这个国度的幅员、人口和繁荣程度胜过欧洲的任何地方，她的统治者，“无论是从臣民、领土还是财富的角度衡量，都堪称当今世界乃至从人类初祖亚当以降，最强大的人”。[1]这本书的作者当然就是马可·波罗（Marco Polo, 1254—1324），而他所奉承的那位统治者就是忽必烈汗。[2]

波罗家族来自亚得里亚海边的科尔丘拉岛（今属克罗地亚），当马可出生时已成为威尼斯人。1260年，马可·波罗的父亲尼哥罗（Ni c co lò）和叔父玛菲（Ma f feo）挣脱了地中海贸易圈的强大引力，一路向东而去。是年，忽必烈成为统率全体蒙古部落的蒙古大汗。经过五年的长途跋涉和买卖，波罗兄弟抵达了忽必烈汗的首都——位于蒙古草原上的哈拉和林（Karakorum）。随后，他们返回欧洲，于1271年再度东游。是年，忽必烈建立元朝。这次，他们带上了尼哥罗17岁的儿子马可。他们一去就是24年。这次旅行的最大遗产就是马可·波罗的《寰宇记》。对于欧洲人来说，一个人在元朝的经历成为他们认识亚洲的一扇窗户，在此后的数百年间，书里的中国就是他们头脑中的中国。[3]

如果说《寰宇记》有一位主角的话，那就是忽必烈。马可在核心章节的一开始写道：“每个人都应知晓，这位大汗是最强大的人。”与这位统治者有关的一切事物都被夸得天上有地上无。他的宫殿是“我所见过最大的”；宫殿所在城市的人口如此稠密，简直是“数不胜数”；“世界上再也找不出第二个城市”像这里一般物阜民丰。[4]难怪马可·波罗得到了“百万先生”（Il Milione, the Man of a Million Tales）的诨名。这就是欧洲人所相信的元朝的样子——美好得像尘世间的一个梦，后世作家如柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）者则期待通过置身于马可·波罗笔下的这片仙境，以激起自己想象的闪光。[5]

已经有人指出马可·波罗的失误在于，遗漏了我们认为最能反映中华帝国幅员辽阔、国力强盛的标志——长城。吴芳思（Frances Wood）甚至大胆地怀疑，马可·波罗是否到过中国。“无论是阅读当代中国地图，乘飞机俯瞰华北，还是坐火车穿越西伯利亚，除非是有严重视力问题，否则没有人会忽略长城；而看到长城后，没有人能轻易忘怀。”[6]我们望着这个伟大的

人工奇迹，看到的是一个在地理和政治规模上令欧洲人望尘莫及的国家。马可·波罗在至元十一年（1274）来到忽必烈的王国时没有提到长城，这使一些读者怀疑其整个故事的真实性。这种质疑看似有理，但是如果我们自己回到13世纪，就会发现，他遗漏某些重要事物并非那么显而易见的失误。马可·波罗说，他沿着丝绸之路上的河西走廊，进入沙州境内［“所有拜偶像者（穆斯林），除了一些信景教的突厥人”］，又南下甘州（“一座辉煌的大城市……三座建筑精美的教堂……许多修道院和大教堂”），接着“往东南行，去大秦人（Cathay）的国家”。[7]他在河西走廊一带没有注意到长城，原因很简单，因为长城不在那里。直到明朝后半期，可以被称作“长城”的东西才在这一地区出现。[8]

并没有一道城墙可以为马可·波罗抵挡对其捏造游记的指责。有趣的是，当时的长城尚未如后世那般成为中华权力的象征。忽必烈的帝国横跨于中原扎根土地的世界和蒙古草原逐草而居的世界，他对这些城墙必然毫不在意。明初的皇帝大概亦复如是，因为他们还在想象，有朝一日能收复忽必烈曾经统治的大草原。后来的皇帝放弃了这个念头，于是开始在北方边境修筑一段段城墙，在游牧与农耕、蒙古与明朝、“中华”（Chinese）与“异族”（foreign）间划下防线。明末时，原本数百公里的城墙已绵延至数千公里。但是，事与愿违，城墙没有挡住游牧者（1644年，他们变身为满族人再次逐鹿中原）的铁骑，事情也并非大家传说的那样，长城没有长到在外太空也能看到的地步。

一统

蒙古人的生活方式是游牧，征服是其生活习惯的逻辑。如果一个部落停留在一个地方，一直在同一个脆弱的生态系统中狩猎，那么将逐渐衰落，最终臣服在别的部落脚下。生存的唯一方法是不断迁徙。因此，头领如果能够带领自己的族人不断寻找更好的居所，就具备了特殊的人格魅力。直到1227年逝世为止，成吉思汗遵循的一直是这一逻辑。因此，他南进华北平原。一个世纪前，属于通古斯人种一支的女真人征服了那里并建立金朝。七年后，蒙古人踏平金朝，开始盘算南征宋朝。

蒙古人在长江流域的西北门户襄阳和樊城陷入五年的苦战，元世祖至元十年（1273，即南宋咸淳九年），襄阳陷落。这次蒙古人是得益于回人攻城技术的大力协助。[9]两年后，杭州的南宋朝廷被攻克。不过蒙古人又花了四年时间，才将进一步南逃的南宋小朝廷完全击溃。

忽必烈在攻陷襄阳后，将注意力转向援宋的日本。至元五年（1268，即咸淳四年），他初次遣使日本，劝说后者终止与宋朝的结盟，但未被理会。他派出的第二、三次使团也同样无功而返。蒙古人先礼后兵。于是，至元

十一年七月（1274年10月，即咸淳十年七月），一支由水师6700人、步兵23 000人组成的蒙古——高丽联军驾900艘军舰穿越朝鲜海峡向日本而去。蒙古人可谓心狠手辣，他们将赤裸的日本妇女的尸体钉在船舷上，作为示威的手段。日本人亦顽强抵抗，终于等到一场台风，使三分之一的敌舰和半数敌军葬身大海。蒙古人只能收拾残部撤离。

忽必烈尚未降服日本，就将大宋江山收入囊中。至元十八年（1281），他又纠集了一支更强大的军队，二度伐日。漏船、断粮、仓促成军、再遇风暴，导致了又一次的失败。于是，自19世纪起，便出现了这样一种神话——日本是被“神风”（kamikaze）所救。“神风”一词在1945年又复现于历史舞台，这次是被用来形容“二战”末对美国海军实施自杀性空袭的日本神风特攻队队员。[10]

在征服宋朝以后，忽必烈急需寻找一种理念来支持蒙古统治的合法性。他找到了这样一种论调，即蒙古人有权统治这块次大陆，因为他们结束了长达数百年的宋、辽、金鼎立的分裂局面。把四分五裂的领土一统于一个名为大元王朝的政治体之下，很可能是出自忽必烈最信任的汉人幕僚子聪的谏言。子聪原为僧人，蒙古乃马真后元年（1242，即南宋淳祐二年）曾为大汗延揽，海迷失后元年（1249年，即淳祐九年）又再度入幕，成为忽必烈的主要谋臣。[11]子聪明白，如果忽必烈不设法归依汉族传统，就无法成为令汉人心悦诚服的皇帝。一种方法是使这个政权具备华夏王朝的身份，将其置于自公元前221年秦国统一北方算起的漫长的王朝系列。忽必烈自称为大元的创立者，将自己打扮为辽、金、宋朝的合法继承者。为了完全奠立自己的正统地位，他召集了一批学者，并任命脱脱（Toghtō）为都总裁官，为前三个朝代修官史。这一举措抹杀了长久以来汉人对“华”（文明的——也是“中华”的“华”）和“胡”（草原上的游牧民族）的区分。如果汉人把蒙古人视为“胡”，那蒙古人就不可能使臣民相信他们能自称为“华”。因此，最好是找一个更具包容性的概念，也就是“一统”。忽必烈把许多民族聚集在自己的统治之下，使他们融为一体，因此，他当得起天子之名。

辽、金、宋三代的历史是把元朝嵌入中国朝代序列的参照坐标。又是在汉人智士的谏言下，忽必烈如法炮制，下令编撰全国性方志——即一部囊括各省地理、行政区划、人物传记的志书。这是史无前例的。以往各朝方志都是地方性的，到了元朝发生了变化。至元二十八年（1291），《大元一统志》修成，12年后重修扩版。这部全国性的出版物为以后的朝代树立了典范。洪武三年（1370），明朝的创立者也下令编纂本朝的一统志，但是在数十年后才正式启动。永乐十六年（1418）和景泰五年（1454），又先后两次申令修志，后一次更是催迫甚严。七年后，《大明一统志》终于问世。

朱元璋治下的疆域并不等同于忽必烈“统一”的疆域。朱元璋被迫放弃了元代统治下的蒙古和西伯利亚，即传统上所说的胡人区。然而，既然元朝声称统一了天下，则明朝必不能稍逊于彼。自朱元璋以后，明代的国家话语中始终充斥着“天下一统”“国朝一统”和“一统万方”这样的说法。[12]洪武三年，朱元璋命人创作了一首比打油诗好不了多少的《大一统颂》，从中可以看出他有多么在乎这一点。

大明天子驾飞龙，

开疆宇定，王封江汉远朝宗。

庆四海车书会同，

东夷、西旅、北戎、南越都入地图中。

遐迩畅皇风，

亿万载时和岁丰。[13]

明朝疆域辽阔，但东西南北四面都不及元朝版图大，甚至与唐帝国也无法相比。[14]永乐皇帝（1403—1424年在位）意图恢复至元朝边界，故北进草原，南征安南（现越南），但明朝的武威在两面都未能维持太久。成书于万历三十五年（1607）的类书《三才图会》中有关朝代赓续的条目中竟然宣称“元氏以夷狄入主华夏”，而疆域却较以往的汉人王朝缩小了，“其地西北锥过于前”暗指有另一支蒙古部落控制着中亚，“而东南岛夷则未尽附”指的是日本两次击退蒙古人的进攻。按照该书编者的说法，这些局面随着明朝的建立而改观。“唯我天命统一华夷。幅员之广，东尽辽左，西极流沙，南越海表，北抵沙漠。”[15]

这只是反元的修辞策略。到明代中期为止，疆域已较元代大幅缩减。根据地理学家王士性的说法，北面回缩了500公里，东北面回缩了250公里，西北面回缩了1000公里，而西南面也回缩了1000公里。[16]在这些区域中，最易被明朝侵蚀的是西南。有明一代，乃至入清以后，通过不断移民开垦和设立行政机构，汉族势力有条不紊地侵入西南——这是一个在大范围内“吸收、取代和消灭”的进程，用人类学家詹姆斯·斯科特（James Scott）的说法就是“内部的殖民主义”。[17]最易拓边的区域是北方边境，明朝最终在那里建起了一个缓冲地带，史称“九边”，并在其最外围筑起了长城，以区隔中外。[18]而且如王士性所言：“若元人兼有沙漠……其广狭又不在此内。”[19]

通衢

一个幅员广袤的帝国必须面对的潜在问题是如何不变成一盘散沙，因为过于星散的人口分布往往阻隔了有效的通信。对于自秦以降的中华帝国而言，如何建筑起一个纵横境内的水陆交通网络，既能便于驿卒、官员、军队、邮差经济又迅速地移动，又能方便平民百姓的出行，是个不小的挑战。

在元朝建立之前，蒙古帝国就已发展出了令人震惊的通信网络，更不用说那之后了。这种网络是必要的，因为如果没有长距离通信的手段，蒙古人就无法控制边疆地区。马可·波罗就曾为元代的陆路通信系统而深深折服。他写道："当大汗的信使沿着任何一条驿道出发，每40公里就有一个驿站。你要知道，在通往各个行省的每条驿道上，每隔40或50公里就有一个这样的驿站。"传送紧急公文的马递，一日之内可行400公里。马可·波罗向读者保证说："无论是对国王、皇帝还是你能想到的任何人来说，这是他们活在世上能够享受到的最伟大的资源。"作为一个来自中世纪欧洲小城邦的人，马可·波罗从未见过这样的东西，他说："这套制度实在太了不起了，但是耗费的代价也太高，因此它反而妨碍了谈话和书写的传递。"

在这套驿传制度中，与之并行的是兵部用以传递日常公文的独立系统。这套系统依靠的是"急脚递"而非马递。马可·波罗是这样描述这些"急脚递"的装扮的："（他们）身缠宽大的腰带，腰带上悬数个小铃，一跑起来，在很远的地方就能听到他们的铃声。他们总是全力奔跑，且最多跑5公里路。在5公里外的下一个递送铺，听到他们铃声由远及近的下一个役夫便早早地做好了准备。"通过接力的方式，这些"急脚递"可在一日之内跑完普通旅行者10日的脚程。[20]马可·波罗当然会对此印象深刻。16世纪末，从伦敦送信去400公里外的巴黎要10天时间。而在13世纪，信能不能送到还成问题呢。

明朝沿用了元朝的通信体系，尽管裁减了部分消耗马匹过巨的陆上线路。[21]根据晚明某笔记的记载，明代驿道系统，东西长10900里（约合5450公里，3386英里），南北长11750里（约合6768公里，3650英里）。[22]据某位现代学者的估算，明代水陆驿道的总长度达到了143700里（约合71850公里，44645英里）。[23]各地驿道的修筑质量天差地别，而养路的责任自然落到地方官和地方财政的头上。明初，皇帝为尽量减少重修南京驿道的成本，曾下旨用元代碑石为铺路的材料。[24]佛寺中镌刻供养纪录的石碑数不胜数，因此需要闯入城市周围的寺庙把石碑搬运出来，许多地方官员发现，这项严苛的政策执行起来政治阻力不小。然而，如果不能做好辖区内驿道的养护工作，则会招来降级甚至革职的处分，在这种威慑下，一些地方官员不得不兢兢业业地修护驿道。时间是至关重要的。按规

定，“急脚递”一日需行300里（约合150公里，93英里），如公文递送延迟，每延迟三刻，则笞二十。[25]驿使跑的距离更长，速度也要更快。因此对于他们稽程的处罚是按日计算的，每耽搁一日则笞二十。[26]

官员出公差时允许乘驿。驿递系统虽然是免费使用的，但对于驿使的行程以及在递运所和驿馆的待遇等级都有相当严格的规定。譬如，在元代，诸驿使日行不过三驿，以免马疲致死。这些规定被写入元代法规大全——《元典章》，载明官员乘驿的各项限制。至元二十四年（1287）的一个律例规定，官员投驿止宿时，需将驿马交由驿卒饲以草料后才可自去饮酒，而不是下马后就任由驿马在驿馆外自生自灭。还有一项律例告诫驿使，不得向驿官索要妓女。起因是至元二十一年（1284），有人状告一名小官员贿赂驿馆，为其差拨三名妓女赴驿馆内伴宿，次夜又复提出同样要求。[27]

明代驿制，隶属兵部，用军士代民役。为了方便驿使，还编制了一本参考手册，名为《寰宇通衢》。这本印制粗劣的手册，首印于洪武二十七年（1394），其中罗列了全国所有驿道里程及1706个驿站。发驿遣使，必须持有注明时日和出行方式的牌符。如果是准给驿马的话，牌符上会印上马匹的图样。如果使臣逾制索要驿马，则会受到笞八十的刑罚。与“急脚递”一样，身负公差的官员也有行程的限制。每条线路都按照所需时日计算了里程。[28]

譬如，一个官员坐船从北京去南京需40日，到扬州则少一日，多一日则可抵苏州。从北京到陕西省北部的延安、河南省西南部的南阳，也都是40天的路程。到边疆地区的城市的路程则要长得多。从北京到四川省首府成都需145天，到广西省首府南宁需147天，里程数之最要数到广东省沿海城市潮州，需149天。首先从北京出发，行走113天后抵达省会广州，此后还要往东进入丘陵地带，经过36天的跋涉，穿越1155里（约578公里）的崎岖山路。[29]如果使臣走海路的话，行程可大大缩短，不过朝廷不允许这样。

南北

宋朝时的一场全国性危机导致了南北分裂的局面。随着北方女真人的入侵，宋朝被逐出中原，被迫接受与金朝分立的局面。双方以淮河为界。淮河是位于黄河与长江之间的一条东西向河流。元朝统一南北后，就消灭了这一内部屏障。不过从地文学的角度来说，南北界线依然存在。南北方不仅存在气候、地貌、饮食、建筑和文化上的差异，人们甚至相信，南人与北人的思想与性格也有所不同。北方以干燥、贫穷、文化落后为特征，南方则完全相反。当时的人就已知道，淮河流域是农业上的生态过渡区。淮

河以南地区降雨充沛，适宜水稻生长（年平均降雨量不少于80厘米），淮河以北只能种植小麦、高粱和其他旱地粮食作物。早在14世纪，元人王祯在《王祯农书》中就已阐明这一点，他宣称淮河是水稻和小米种植区的分界线。两个世纪后的一本笔记中提到，淮河流域的部分地区适宜种植水稻，“谷价亦廉”，而其他地区则不产水稻，因此推断“此南北之交也”。[30]降水充沛和气候温暖是南方独有的资产，因此，这里的农业产量更高，基础设施建设投入更大，教育和文化产业也更发达，而这一切便铸造了南方的领先优势。

不过，在一般人的眼中，南北的分界线是长江，而非淮河。所谓“江北”指的是长江以北，而“江南”指的是长江以南，这是两个截然不同的世界。甄别江南、江北，是明代文人笔记乐此不疲的话题。福建谢肇淛的《五杂俎》中是这样区分南北的：

> 江南无闸，江北无桥；江南无茅屋，江北无溷圊。南人有无墙之室，北人不能为也；北人有无柱之室，南人不能为也。北人不信南人有架空之楼，行于木杪；南人不信北人有万斛之窖，藏于地中。[31]

地理学家王士性则详述南北自然环境的差异，论述更见细致入微：

> 东南饶鱼盐、粳稻之利，中州、楚地饶渔，西南[32]金银矿、宝石、文贝、琥珀、砂、水银，南饶犀、象、椒、苏、外国诸币帛，北饶牛、羊、马、骡、绒毡，西南川、贵、黔、粤饶楩楠大木。江南饶薪，取火于木，江北饶煤，取火于土。西北山高，陆行而无舟楫，东南泽广，舟行而鲜车马。海南人食鱼虾，北人厌其腥，塞北人食乳酪，南人恶其膻，河北人食胡葱、蒜、薤，江南畏其辛辣。[33]

发达的南方的核心区域是长江下游的冲积平原，它的西北面是明代的第一个首都南京，东面以海港上海为限，西南面则是南宋首都杭州（地图1）。这个区域亦称江南，我在书中将称其为长江三角洲。元代在江南设行省，但明代开国皇帝朱元璋则将其分为南直隶和浙江两个省。朱元璋出于自己的政治直觉和社会保守主义（social conservatism），[34]对这一地区并不信任。他更倾向于分化、征服的做法。他崛起于淮河流域的凤阳府，那里正是南北的分界线，因此他始终与江南精英圈格格不入。尽管如此，与以往朝代的开创者相比，朱元璋还算不上是个北方人，当时与后世的观察家都注意到了这一点。如明代颇负文名的汪道昆（1525—1593）就曾说过：“畴昔圣帝明王，率由北产。帝臣王佐，亦以类从。……迄我

太祖，中天而兴，挺生南国，向明而治，此其向方。”[35]



地图1

在寻找中国文化的源头时，人们也许还会引颈北望，但宋代以后，随着南方的兴起，经济增长的动力和文化潮流的风向标已经南移。从长时段的观点来看，这是一种新的变化。正如地理学家王士性乐于指出的那样，“江南佳丽不及千年”，到王士性所处的16世纪，这个地区才“正当全盛之日”，他进而猜想：“未知何日转而黔、粤也。”[36]

元代的统治范围尽管跨越了南北的分界线，但元代统治者尽可能重用北人而提防曾经反元的南人的做法，却使南北隔阂的观念常驻人心。元朝统治下的宋金遗民发现自己并未如朝廷曾许诺的那样重新联合起来，而是要在偏见的隔阂下交涉。这种差异反映在北人与南人之间在政治、文化上的紧

张关系，前者被派遣南下，治理南宋的旧江山，后者则无缘服务于新政权，还不得不与新来的领主谈判。南人指责北人没教养、没文化，而北人则认为南人心胸狭隘、自以为是。在这样的情况下，很难达成政治上的调和。

蒙古人采用举荐而非考试的方式来选拔官员，在被元廷严重排挤的南人心中播下了怨恨的种子。元朝覆灭后，他们为了扭转这种不平衡的态势，便寄希望于恢复科举制度。科举制度，通过每三年一轮的考试，在全国的青年中选拔人才，为政府效力。第一关是县一级的童试，第二关是省一级的乡试，第三关是在首都举行的会试。通过县一级考试者，被授予“生员”的头衔；通过乡试者，称为“举人”；通过全国性的、在京城举行的考试者，则是“进士”。[37]因为科考范围是通行的教材，所以这种制度有助于在士绅中培养一种统一的国家文化。不过，人们也普遍认为科举制度更有利于南人，因为历来南人通过科举的人数要比北人多。王士性曾试图用地理的原因来解释这一现象：长江以北，地方广大而缺少变化，人们可以甘于千篇一律而不求在文化上独树一帜；长江以南，地形更为复杂，人们被迫聚居在一起，相互间的竞争自然增多。不过，王士性坦承，并非所有文人学士都出自江南，但他也不得不指出，嘉靖（1522—1566）以后，“则江南彬彬乎盛矣”。[38]

不唯嘉靖之后，南北间的这种不平衡，实在由来已久。洪武三年（1370），朱元璋恢复科举，就是意识到了元朝南人无由晋升之苦，但他本人更欣赏北人的坦率，因此也不愿过多地矫正重北轻南的局面。南方在文化上具有优势——教育资源更多，文学更典雅，赞助和繁荣学术的社会网络更发达，因此，洪武四年（1371），明代首次科举产生的进士中，有3/4是南人。朱元璋对这一结果很不高兴，一度暂停了科举。洪武十八年（1385），他重开科举，南人与北人的中试比例还是如此。

在洪武三十年（1397）的殿试中，这一问题终于酿成了一场危机。这一次，52名进士全部是南人。朱元璋叫主考官刘三吾重新审阅落榜的试卷，希望重新发现被埋没的优秀北方举子。但令皇帝失望的是，刘三吾再次呈上的排名仍复如是。他向皇帝解释说：“礼闱取士，向无南北之分，大江以南本多佳士，北士自不及南。”朱元璋大为震怒，处决了两名考官（刘被豁免），并重新举行殿试。这一次，61名进士自然都来自北方。

洪熙元年（1425），终于在制度安排上解决了这一问题：35%的进士席位留给北人，55%留给南人，余下的10%则留给来自南北交界的淮河流域的人。不过，这一配额方案并不适用于进士的排名，而进士排名决定了官职的安排，因此，这项关于官僚职业生涯的改革并不彻底。洪武三年到崇祯十六年（1643），殿试第一名者（被称为“状元”或“魁元”），有80%来自南直隶、浙江、江西、福建等四个南方省份。从统计结果上看，省籍是一

个重要因素。如果你来自以上这些省份，那你晋升的机会将比来自诸如山西等北方省份，或广西、云南、贵州等西南省份的人要大得多（上述三个西南省份，在明代没有出过一个状元）。[39]出身地是一个重要的文化因素，也决定了士子所能获得资源的多寡。

为了增加北人科举成功的机会，北京的国子监只录取北人。而南京的国子监则面向所有非北方人，这就意味着更为激烈的竞争。就学于北方的国子监还有一个额外的好处，就是方便走吏部的门路，而吏部是决定官员任命的部门。罗（？——1519）——上一章提到过，弘治皇帝曾向数位臣子询问有关龙的事情，他便是其中之一——是个南人。罗玘出身于江西与福建交界处的某县，为人好标新立异，也许是因为他对经典之外事物的浓厚兴趣，所以屡次在乡试中落榜。罗在39岁时，放弃科举，为自己捐了一个监生的头衔，即在北监中谋得了一席之地。当时的国子监祭酒是长于经世之学的著名学者丘（1420—1495），他反对南人留在北监。罗玘固请不已，终于惹得丘怒骂："若识几字，倔强乃尔！"罗玘则回答："唯中秘书未读耳。"

本来这就足以把罗玘打发回老家了，但丘壑却因为他的不羁言论而另眼相看，特地留他下来考试，并惊异于他的才华。成化二十二年（1486），罗玘被准许参加京闱乡试，从而跳过了在南京参加考试的一长串南人，取得了第一名。[40]有些讽刺意味的是，北监祭酒本人来自海南，也就是说，他出身自大明帝国里南到不能再南的地方。

政区

蒙古人将原来金、宋两朝的领土分为九个行政单位，另外还有三个涵盖了大草原及同纬度的北方地区。[41]元朝统治的核心区域是北京及其周边，称为中书省。这沿袭了前朝的称法，同时也是中央政府的主要行政机构的名称。其余的领土被分为八个区域，由八个行中书省管辖，它们分别是中部的河南江北，西部的四川，东南的江浙，西南的云南，西北的陕西、甘肃，还有南部的江西、湖广。

明初沿用元制，近10年后才有所改变。洪武九年（1376），废除行省制度，将地方权力一分为三，即承宣布政使司、提刑按察使司、都指挥使司。其管辖范围一般比行中书省要小一些。有三个省（陕西、四川和云南）仍维持元朝时的边界。甘肃省消失了，因为它的大部分地区已不是汉人的领土，而处于蒙古人的控制之下。明代仍控制着甘肃的西南走廊，并将之并入陕西。其余各省都被划分为更小的单位。中书省被分割为山东、山西和北平（后改称北直隶，今为河北），江西行省被分成江西和广东，江浙行省被分成浙江和福建，湖广行省被分成广西和贵州。此外，在合并

不同行省的基础上成立了两个新的行政区域：南直隶（今天的江苏和安徽），即原江浙行省的北部和原河南江北行省的东部；新的湖广，即原河南江北行省的西部与原湖广行省的北部。这些新的行政区域仍称为“省”（secretariats），今天在英语中用“province”一词表示。[42]

将行省分为三使司，是一种预防省一级的官员形成地方割据势力的分权策略（a divide-and-rule tactic）。然而，从另一个角度来说，这一新制度实际上加强了省一级的行政能力，因为它把三个反馈系统汇总到一个结点上。与元代行省制度相比，明代增加省的数量，削弱了政府进行跨区域协调的能力。为了解决这个问题，明代增设了巡抚和总督。这两个职官初设于宣德五年（1430），原本是临时性的，为的是应付诸如洪水等由环境恶化引起的、需要跨省协力解决的突发问题。因此，巡抚和总督是明朝“排除环境问题的专家”（environmental trouble shooters）。[43]

省下面一级的行政单位（在元代是路和府，明代是府和州）再划分为县，就是国家行政体系中的最基本单位。元代一度有过1127个县，明代1173个，当然这些数字会随着疆域变化而浮动。县是中央政府任命官员的最基层单位。每个县有一个县官，根据省籍回避制度，必须由非本省出身者担任，这是为了防止地方势力坐大从而削弱中央的权力。县官要负责辖区内的治安和财政，小的县有5万人，大的县有50万人。如果县官感到职责不堪负荷，可将该县进一步划分，从而成立新的县。

新县似乎是分批设立的：15世纪70年代有14个，16世纪10年代有9个，60年代有8个。许多新设县是在管理松懈的边远地区，往往是为了应对当地的盗匪问题。[44]在发达地区，设县则是因应经济增长的需要。例如，太湖南岸的桐乡在宣德五年（1430）被提升为县，就是为了改进这一人口稠密地区的赋税而进行重大调整的结果。桐乡周边市镇的纺织贸易量增长惊人，因此在16世纪30年代，当地的士绅领袖奏请分立县治。当时的一个青镇人提出的理由是，作为一个商业市镇，青镇地处水陆要道，就其规模和繁荣程度而言，分立县治乃势所必然。他说道：“本镇……居民不下四五千家。丛塔宫观周布森列（佛寺道观仰赖民间捐助，因此是衡量地方贫富的晴雨表），桥梁，不烦改拓。”由此可见，立县尚不足以符合青镇的实际地位，难怪他要暗示说，“已宛然府城气象”。[45]但是他的上疏未被批准。

福建沿海的海澄县，则是为了应对以上两种需求而设。月港位于海澄县，是漳州地区中国与东南亚海上贸易的主要港口。第一次要求置县是在16世纪20年代初期，但因为嘉靖四年（1525）的海禁，遂无疾而终。嘉靖二十八年（1549），二度议立县治，又因为朝廷围绕中央对沿海赋税控制权的复杂斗争而未果。嘉靖四十四年（1565），三度附议立县的问题，次年又有邑人正式上疏。在嘉靖四十五年（1566）的上疏中，把立县称为救生

灵而弭寇乱的根本办法。立县意味着能够加强应对倭寇的军事投入，从而促进海澄的进出口贸易。上疏中批评该地民众顽劣奸猾，目无法纪，又有私通倭寇之便，因此设立县治能加强地方控制。“市贾船舶往往有税皆归于捕盗牙家”，而非地方政府，“当即布告，令其输税于官”。如此一来，设立新县的费用就绰绰有余了。[46]

该项建议被朝廷采纳了。嘉靖四十五年十一月二十八日（1567年1月17日），福建设立了两个新县，其中一个就是海澄。是年，弛禁开海，贩私的转为合法贸易，倭寇变身商贾，而月港则成了海澄县。

人口

元明统治时期究竟有多少人口？这两个王朝都遵循着户籍统计的传统，以此掌握可服徭役的人丁数量。今天，这些档案资料为我们提供了了解这一时期经济与社会状况的信息。因此，我们有厚厚一沓人口统计数字，但是这些数字常常是不准确的。

12世纪的宋代人口超过了1亿。而据至元二十七年（1290）元朝第一次人口统计显示，仅有58834711人。统计者知道，实际的总人口数应该更高，因为“山泽溪洞之民不与焉”。[47]天历三年（1330）调整后的数字有所上升，但也仅为59746433人。难道宋元易代的过程中竟损失了4000万生命？元人入主中国是否引起人口锐减？历史学家对此莫衷一是。有人提出，应该把至元二十六年的统计数字提高20%——50%，从而得到的假设数字在7000万——9000万人。这组数字似乎比较符合人们对元朝统治规模和疆域的认识，但是元代发生的诸多灾祸应该也造成了某些地区人口的下降。我们还知道，在一些地区，作为蒙古人家奴的人口是不入籍的，这也是造成这部分人口从统计数字中消失的原因。

明太祖急于知道自己统治着多少臣民。洪武三年十一月十七日（1370年12月14日），他下旨户部：“如今天下太平了也，止是户口不明白俚。”他要求重籍天下户口，写明各户性别、年龄（为了区分中青年人和老幼，因为只有中青年人要负担徭役），以及房屋、田产数量。这些信息被编制成户帖，一份给民，另一份令有司造册，藏于县衙（即县官的府署和公堂所在地）。[48]这些统计材料称为“黄册”。曾有人说，这是得名于书册的封面颜色。但实际上，封面并非黄色。3岁是孩童，15岁是少年，20岁起为丁，59岁步入老年。3岁以下尚未断奶的小孩儿称为“黄口”。[49]早期的官方户籍统计并不涉及幼童，因为考虑到儿童的自然死亡率颇高，许多孩子无法长大成人，进入赋税体系。统计儿童人口被认为是徒劳之举。明代则不然，故而户籍名册才有此名。因此，“黄册”之“黄”的确切意思是“亦自男女之始生登籍而名之耳”。也就是说，婴儿也不能逃脱户籍编审。[50]

明代的第一次人口普查是洪武四年（1371），不过当时有些地区并不在普查之列。天下并非皇帝说的那样都太平了，至少有些地方不是。10年后，朝廷下令进行了第二次普查——此后，每10年造册一次，除少数几次中断外，该制度与明朝相始终。根据洪武十四年（1381）上呈的数据，明代共有1064362户，总人口为59873305人。10年后，总户数增加约1万户，但是总人口却减少了300万人。一定是哪里出了问题。统计结果被重新核算，洪武二十六年（1393）给出的修正人口数量为60545812人。经过调整后，这些数据已与至元二十六年和天历三年的数据非常接近了。

明朝规定，户口每年勘核一次，人口普查则每10年进行一次。每10年一次的统计称为“大造”，地方官往往嫌麻烦，或是填报10年前的数字，或是调整几个数据，敷衍了事。结果，明代的人口统计数字几乎与元代一致，有明一代的官方人口数字始终在6000万上下浮动。

对于明代的官员来说，“夫户口之增损，国势之强弱，于是乎在”是不言而喻的。[51]人口增加意味着地方繁荣，地方繁荣意味着治理有方，这是任何一个朝代都希望实现的图景。这一信念也许会诱使县官们多报人口数字，但这样做也势必导致本县赋税的提升，这又是县官们所不乐见的，因此，他们又有把数字报得越低越好的动机。对于纳税人来说，为了减轻自己的负担，他们会尽量把大户分成更多的小户，以逃避徭役。因此，通过拆分户口的手法，表面上，户口的数字增加，并造成人口增长的假象；同时，实际负担徭役的人丁数量却减少了。黄河流域曾流传着一首绝句，讽刺的正是上述这种情形：

瘠地濒河岁未登，新来赋役重难胜。

各分版籍求规避，谁解翻为户口增！[52]

如果地方上的百姓能够哄骗官员的话，我们又该如何看待这些数据？怀疑派学者都认为，洪武二十六年（1393）以后的统计数字皆属地方官员虚报，掩盖了人口增长的真实情况，但对于实际人口增长的多寡，他们却莫衷一是。首先，他们假设这些统计数据最多不到实际人口数量的90%，因此倾向于将起始数字提高10%。其次，他们假设每年的人口增长率为3‰，由此得出，万历二十八年（1600）的人口数量为1.5亿人，几乎是万历三十年（1602）“大造”所呈报的5600万人的3倍。极端怀疑派设定的起始数字和年均增长率（5‰——6‰）更高，因此，他们推算出的1600年的人口数量高达2.3亿人。[53]这些假说，引起了我们称之为“统计基要派”（statistical fundamentalists）学者的反弹。他们质疑这种抛弃已有数据而采信自己所需数据的做法。他们尽可能严格地采用这两百年间的官方

人口统计数据，并按照一个远低于怀疑派的年均增长率（0.4‰）进行推算，最终得出1600年的人口数量接近6600万人。

由此，怀疑派、极端怀疑派和基要派为我们提供了3个1600年的人口数字——6600万、1.5亿和2.3亿。这些数字造成的结果十分有趣，因为每种推算都暗示了一种不同的历史发展。根据清代的记录，乾隆五十九年（1794）的人口数量为3.13亿人，道光二十年（1840）为4.3亿人。我们所认定的1600年的人口数量，影响到我们对后来这些数据的解读。如果我们采取基要派推算的人口数6600万，则会发现18世纪的人口增长惊人，其年均增长率将接近8‰；而按照极端怀疑派推算的2.3亿，则在统计上，所谓18世纪人口暴增就变成了一种假象；采取折中的数据1.5亿，则得出一条平滑的长期增长曲线，即明清两代的年均人口增长率约3‰，这个数字较为合理。我个人倾向于采纳折中的推算。

移民

在元明两代，许多人并不待在自己的原籍。一些人因为做生意或别的原因，总是居无定所。有些人则是迫于国家政令而不得不迁移。朱元璋抄没江南巨室田地时，就把部分富户迁到首都南京，置于自己的监视之下，一些迁到他在淮河流域的老家凤阳府，另一些则迁到人口减少的华北平原。永乐皇帝迁都北京，又带起了数波向华北平原的强制移民，有些达到数万户之多。整个15世纪，畿辅省份北直隶所占全国人口的比率，从3%升至7%。

一些移民是迫于政令，而大多数则是出于经济原因，移民渠道多通过私人网络而非政府计划。有一批北方移民就聚集到了山西洪洞县的老槐树下。该地是这个（基本未受元明易代影响的）人口大省内为寻找土地而漂泊的人们的一个集合点。洪洞，横跨于晋中地震带上的汾河走廊，是迁徙路途上一个理想的集合点，因为它是出省的必经之地。许多人专程到此，加入出省的移民团体。一位热心的乡土历史学家考证出，全国40%的县有移民家庭，一些来自洪洞本地，更多的来自山陕地区的其他地方。五分之四的移民往东进入华北平原，其余则分散在全国其他省份。[54]

这些移民一直保留着他们来自山西洪洞的记忆。菏泽王氏的家谱就记载着，先祖名王伯圣，王氏乃迁徙至菏泽：

> 始祖原籍山西洪洞县老鹳窝木查村，同胞四人，长字伯圣……每觉生于斯长于斯而终于斯也，不意洪武三年三月（1370年4月）间上示迁民东土，同胞四人怀始祖安居故土守业养老，而始长祖与始三祖遵示

> 东迁，过关山河海，跋涉之劳更甚，披星戴月，风霜之苦莫述。我始长祖行至大名府东明县东南至城六五里，爰居此处，度地安宅，选宅造室，安其身家。[55]

王氏“爰居”[56]之地名叫粪堆村，也就意味着他们从此变成了“粪堆王氏”。后来，他们选取了一个更为文雅的“郡望”——菏泽，意为荷花之泽，因此，到清光绪十三年（1887）他们编纂家谱的时候，他们就自称为“菏泽王氏”了。

就全国范围而言，明代迁出人口最多的是江南。洪武二十六年（1393），江南三大省——南直隶、浙江、江西拥有全国半数人口；而到了明中叶，已不足三分之一。[57]这一大规模的人口分布调整，固然与各省人口的实际增长有关，也得力于始及江西，次至湖广，直追四川、云南的西进移民潮的推助。早在15世纪20年代，就有大量来自东部省份、因经济压力迁移的人口（economic refugees）[58]涌入湖广南部，他们中的一些人私自削发，伪装成游方僧人。[59]正德四年（1509）湖广饥荒，[60]前来署理救荒的钦差惊讶地发现，该省聚集了大量“外省、外府、外州、外县流来寄住游食种田度荒人民”，其中绝大多数是来自东部省份、迫于经济压力迁移的人口。[61]自宋代起，江南已成为人口最密集的地区，并且塑造了整个宋代的社会规范、经济运作模式和文化潮流。然而，随着时间的推移，江南的人口不断迁移到全国各地：有时他们为了糊口而不得不在丘陵山地上开垦梯田，他们每迁移到一处，往往能发挥江南人的巧思和才智，从而成为地方社会中的显赫角色。

经野

人口统计和赋税定额，编户和移民，族群聚合和分离，这些都显示出，国家通过设计各种程序和机制来登记和控制国境内的每一个臣民。这种控制之所以可能，是因为有一套自上而下、各行政单位彼此勾连的体系，其触角一直延伸到乡村，深入每一户家庭，最底层单位的官员亦由中央任命。没有哪个人的生活能超然于国家单位之外——至少这是该体系的目的。

元代承继了宋代的一整套地方政区单位，明代又进一步简化并固定下来。明代县以下分6个以上的乡，乡以下分为约12个都，都以下再分为数十个图（北方称社、屯），另外，根据不同地区人口密度大小，在这些层级间还会设立其他的区划单位，从而形成了一个更为精细的体系。[62]图已是一个足够小的单位了——元代50户为1图，明代百户为1图——基本相当于一个自然村的规模，至少在理想情况上如此。在这一空间结构的基础上，洪武十四年（1381），明代政府推行了一套名为“里甲”的户口登记制度。

10户为1甲，10甲为1里。在1里之内，选出10户最殷实的人家，负责主持各种活动、收缴赋税，这10户便是所谓的图，至少在理论上如此。这一由国家主持的体系遍及帝国上下。没有一户人家可以豁免于这一体系之外，并且在明初时确实如此。

国家将每户家庭、每个有劳动能力的成年男子、每一块可以征税的田地都登记在册。登记户口的是黄册，登记田地的是流水簿——顾名思义，没有一寸田地能逃脱登记。[63]

正如明代政府希望将每个人都落实在自己的行政体系中，它也同样希望丈量清楚每一块可耕种的土地。如陆容在自己的笔记中所言，丈量出准确的田地数据，“最是善政”。一个国家能否实现公正，端看赋税是否合理；而赋税是否合理，端看赋税标准是否一视同仁。“若委托得人，奉公丈量，见顷亩实数，使多余亏欠各得明白，则余者不至暗损贫寒，欠者不至虚赔粮税。”[64]实际上，丈量田地并非易事。以刚正不阿闻名于世的官员海瑞（1514—1587）曾据自己在嘉靖三十七年到三十九年（1558—1560）任县官时的经历写成一部官箴书，在其中明白开列出丈田则例。第一，在测绘丈田地图时，应首先依据日升日落的方位，在纸上标定东西南北坐标，切不可采用旧时图画；第二，丈量务求精确，在阴天方向不明时测量的数据，一定要在日出之日再行勘合；第三，测量的方法必须前后一致。海瑞还提供了许多其他方面的实用建议，比如，量山时要如何从不同视角画清山界。均平丈量是十分重要的，因为“如此则经界正、苦乐均，而争讼息矣”。[65]

但是人们在现实中常常有意回避海瑞所树立的典范，出现有田者无税，无田者反当重差的现象，尤其是在负责量田的官吏可以被收买的时候。万历八年（1580），兢兢业业的内阁首辅张居正（1525—1582）决心彻底整顿这一弊政。他下令各县重新丈量田地。此举恐怕并非出于正义感，而是为了增加岁赋，但两者的效果是相同的。他下令“天下清丈田粮，寸土不遗”。[66]在下一个大造之年——万历十年（1582），张居正还没来得及亲眼看到自己所求的信息就溘然辞世，他梦寐以求的覆盖明朝全舆、寸土不遗漏的行政网络也未能完成。

幅员仍然是个问题。国家是这样大，不可能将每个地方置于中央的直接监管之下。然而，中央集权又势在必行，断不会容许皇权旁落或地方政府便宜行事。但实际上，恐怕不唯如此，且绝非特例。[67]饶是如此，明代官员还是在重重矛盾中理出了一个折中的办法，设计出了一个前工业化国家所能获得的最彻底的行政控制系统。

第3章
元明“九渊”

明天顺二年（1458）夏日的一个午后，海南琼州府治所在地琼山县的居民亲眼看着它们慢慢迫近。那是空中乘五彩云霞而来的九条龙。海南是南方海岸线上一大亚热带岛屿，是广东也是中国的最南端。直至明代，这里仍是荒外之地，来自大陆的汉人与世居深山老林的土著始终势同水火。海南岛位于台风登陆的前锋线上，尤其是每年夏季风夹带着降雨来袭的时候。

九龙从云端俯冲而下，袭向县衙，致使仪门尽毁。这是在警示县官，抑或其真正的目标是天顺皇帝（1457—1464年在位）？——这位从自己同父异母的兄弟手中篡得大位的皇帝，在一年前因贸然北伐而沦为蒙古的阶下囚。[1]在震慑了一下这个国家后，群龙又扑向一个妇人，将她绞死，尸肉横飞的惨烈之状叫人想起这个国家对付罪大恶极者的极刑——凌迟（或称“杀千刀”）。我们不禁想问，她的罪过又是什么？群龙随即向东北腾空而去，捣毁民房，留下家具凌乱的景象。顷刻间有百万只蜻蜓随之飞舞。是年夏，飓风登陆岛上，倒屋拔木。[2]

那个夏天，海南岛上天翻地覆。尽管这样的极端天气并非家常便饭，从万历四十六年（1618）府志上的逐年记录来看，海南还是遭遇过不少自然灾害。龙袭只是元明时期光临该岛的种种匪夷所思的灾害之一。考诸府志自元大德九年到明万历四十六年（1305—1618）的相关记载，海南岛民经历的灾异包括了淫雨（1305、1520、1585）、饥荒（1324、1434、1469、1528、1572、1595、1597、1608）、干旱（1403、1555、1618）、蝗灾（1404、1409）、五色云（1412）、台风（1431、1458、1542、1616）、地震（1465、1469、1523、1524、1595、1605）、食物短缺（1469、1572、1596）、火灾（1479、1588）、异兽（1482年有物如飞虎，比猫大，肉翅如蝙蝠，飞宿文庙；1496年家猪生象）、疾疫（1489、1506、1597）、星陨（1498、1610）、雨雪（1507）、多胞胎（1509年一乳产三子）、水沙变化（1511）、大风（1515）、洪水（1520）、海啸（1524）、大雨雹（1525、1540、1618）、星陨化为石（1539）、雷击（1582）、冬大寒致六畜冻死（1606）。修志者除了不厌其烦地叙述这些自然异象外，还记录了这些灾异的社会影响，诸如盗匪（1305）、饥民流离（1595、1608）、黎族作乱（1612）等。[3]

海南岛一直被看作境外之地——不仅因为它位处广东南部海岸之外，从文

化上说也是如此。15世纪一位出身江南的琼州府知府曾告诉自己的一位朋友，他有两个仆人是双胞胎兄弟，一个叫白龙仔，另一个叫黑龙仔。他们身上并未特别标记，但可以在水下潜泳很长时间，并且喜食生鱼胜过熟食。之所以如此，是因为他们的母亲是与龙交而得子，至少人们是这样告诉他的。[4]海南岛民的处世方式与众不同，而各种自然灾异似乎只是印证了这一点。

方志编纂者列出各种灾异，并非为了说明该岛的特殊之处，而是为了借此察看地方官的表现。每当岛上的多事之秋，他们是否关心人民疾苦，又是否尽到了父母官的职责？灾异志对我们来说还有别的用处，它不仅是该岛发生治理危机的年表，也可被看作元明时期环境恶化和气候变化的证据。气象是生存最基本的物质条件，也是一种潜在的变数，它可以令一种普通的作物获得巨大的丰收，然而，一旦它延误了作物成熟和播收的关键期，也会引发最致命的灾难。

气象异常和灾害的各种记录收录在正史的《五行志》中。《元史》所记灾害包括洪水、六月飞霜、冰雹、雷击、火灾、雪荒、冰风暴、豪雨、干旱、蝗灾、饥荒、疾疫、大风、虫害、山崩地裂，当然还有龙见。《明史》的相关记录倒不至于如此频密，这也许是因为，相较而言，反元士人在编纂明初历史时，刻意把灾害尽量与不受爱戴的前朝帝王联系在一起。[5]无论如何，这些史书中的数据，使我们得以按时序勾画出这四个世纪所发生的自然和社会灾害的面貌。元明两代也并非无岁无灾的水深火热，正如我们将看到的，岁丰人和的时候也是有的。但水旱相仍时偶然发生的波动或许就是致命的。

在这些数据之外，或许还可以加上散见于时人笔记、日记的材料。以解决明初以降江南重赋而闻名的周忱（1381—1453）有一册气象日志，可惜已经亡佚。周忱详记每日的阴晴风雨，为的是在决狱时判断证词的真伪。当他审问证人时，会问当天的天气如何，然后翻看自己的日记进行核对，再判断证词是否属实。因此，陆容在《菽园杂记》中记录了周忱的这一计谋，并评论道：“公之风雨必记，盖亦公事，非漫书也。”[6]

一些人记录天气变化，则是希望从中发现规律，找到推断未来灾害发生的方法。因此，崇祯三年（1630）的一位方志编纂者，在回顾正统九年（1445年1月）那场用3.5米厚的积雪掩埋上海县的暴风雪时，可以宣称这是预示倭寇迫近的天兆。他也可以把嘉靖三十四年（1555）一只公鸡开口说话看成是同年另一波倭寇来袭的示警。[7]《琼州府志》的编纂者没有如此这般顿悟各种灾异的深意。不过，他还是认为“心正气和而天地如之”。[8]因此，罪不在天而在治理失当。然而，正如我们将要看到的，即使是最兢兢业业的官员，有时也会在极端恶劣的异常天象面前感到无力，忍看大部分民众受灾失救。

大寒

元明两代正值气候异常时期，历史学家称之为小冰河期。大约自1270年起，地球与之前的四分之一世纪（即所谓的小适宜气候期，亦称中世纪暖期）相比变冷了。1370年左右，是第一个降温阶段的最低点，此后的一个世纪内气温略有回升。1470年左右，全球变冷的进程再次开始，气温进一步下降，一些从不下雪的地方也开始降雪。1494年，佛罗伦萨的积雪厚得惊人，当时的执政家族竟委托雕塑家米开朗琪罗堆一个巨型雪人。16世纪，气温变得更低，尽管这一变冷趋势偶尔会被短暂的回暖期打破。1630年左右，气温再次下降，终于在1645年达到了千年以来的最低点，这一极寒温度一直持续到1715年。[9]

小冰河期的气温变化，主要是依据亚洲之外地区的史料重构出来的。那么中国有什么相关证据吗？我们可以从树木年轮的宽度变化中发现气候异常出现的时期，但元明时期森林的大量损耗，使我们无法获得长时段的树轮资料。冰川运动速度的变化，是另一个常用的指标，这个在中国倒是有的。根据对四川以西的青藏高原冰川中碳同位素的测试发现，13世纪后半期冰川开始推进，也就是说，亚洲的小冰河期与欧洲的大致相同。[10]气象学家张家诚和托马斯·克洛雷（Thomas Crowley）通过使用诸如此类的物理数据判断出，1450年以后是中国小冰河期的最后阶段，格外寒冷，极端最低气温出现在17世纪中期。[11]

正史和方志中对极端天气的记载，大大证实了这一描述，也使之更为精确。这些刊行的记录说明，在整个元代，只有一年，即延祐三年（1316），气候比往年暖和。除此而外的记录都表明，气候正常或异常的冷。我们只知道诗人张玉娘是至元年间的人，但我倾向于认为她的《忆秦娥·咏雪》作于至元二十一到三十一年（1284—1294）之间，即忽必烈在位的最后时期，也是最冷的时期：

天幂幂，

彤云黯淡寒威作。

寒威作，

琼瑶碎剪，

乘风飘泊。

佳人应自嫌轻薄，

乱将素影投帘幕。

投帘幕，

不禁清冷，

向谁言着？[12]

明代气温更为多变，但总体上气候是寒冷的。明朝气候寒冷，到洪武二十七年至正统三年（1394—1438）之间逐步恢复正常，之后的15年间又再度转寒。景泰四年（1453）的冬天尤其寒冷，从东北部的山东到中部的江西竟普降大雪。是年四月，户部奏报，长江下游“冻死人民无算”，长江南岸的常熟县冻死1800人，而长江以北死伤更重。[13]次年春，大雪，竹木多冻死，海水结冰。明年冬，长江三角洲普降大雪，积雪深达一米。太湖沿岸港口结冰，船只全部停航。大批禽畜冻死。[14][15]

这段严寒时期到景泰七年（1456）结束，之后的3年气温回暖。接下来的66年内，气温大幅波动，乍寒还暖，周而复始，有时隔年便寒暖交替，不过总体上以寒时居多。成化十三年（1477）冬，大寒，运河结冰，厚达数尺，使江南交通中断达数月之久。此后40年间，一波波寒潮不断来袭。这种反常的情况到嘉靖十五年（1536）终于停止，此后35年间，明王朝经历了唯一一次较长的暖期。但万历五年（1577）寒潮再次来袭，次年冬天，长江三角洲地区的湖都冻结，寒风将湖面的冰碴儿卷起，一直送上10米高的山丘。

除了万历十七、十八年（1589、1590）较暖和外，整个晚明时期都很寒冷。万历二十五与二十六年（1597、1598）之交的冬天，耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）在首次进京后沿大运河南归时发现，“一旦到了冬天，华北的河流就全部结冰，无法通航，有时冰面上还能跑马车。”[16]（现在已非如此。）如此低的气温一直持续到明王朝结束，其中崇祯二年到十六年（1629—1643）的气温之低是史无前例的。

我不由得想到应该把元明两朝的政治运势与其气候变化对照看看：忽必烈汗迁都北京正值小冰河期的开始；1368年，元朝衰亡，处于小冰河期第一阶段的极寒期；1644年，明朝灭亡，正值这400年历史上记载的最漫长的严寒期的尾声。气温当然不是解释这些重大历史事件的唯一因素，但任何解释肯定绕不过它。

这段历史的特征确实有案可据，只是中国史家未把这类资料看作气象指标

而已——我所说的就是绘画。我们对老伯鲁盖尔（Pieter Brueghel the Elder, 约1525—1569）、亨德里克·阿维坎普（Hendrick Avercamp，1585—1634）和托马斯·赫尔曼斯（Thomas Heeremanns，约1640—1697）等画家描绘的小冰河期欧洲雪景并不陌生。但是当16、17世纪荷兰和比利时的运河结冰，并且艺术家把它们当作新的绘画题材进行创作时，中国北方的运河也结冰了。与同时期的欧洲艺术家相比，中国画家不太习惯记录他们周遭的事物，尽管如此，我们还是应该查找当时的雪景图，看看我们能发现什么。我们一般不会把中国看作一个多雪的国家，但是明代有些时期流行雪景图（传世的元代画作太少，无法进行比较），正说明艺术家是在写实而非描绘他们脑海中的雪。

明代最喜欢描绘雪景的画家，也是现存最早雪景图的作者，就是在中国美术史上产生过重大影响的宫廷画师戴进（1388—1462）。我们把他标注有年份的画作与当时的气象情况进行对比后发现，这些雪景图创作于正统四年到景泰六年（1439—1455），正是明代的第一次降温期（图3）。[17]



图3 戴进（1388—1462）《冒雪返家图》。[18]这幅意韵生动的冬景图作于1455年左右，即始于1439年的明代第一波持续时间较长的寒冷期的最后一年（纽约大都会博物馆藏）

第二批雪景图出现在16世纪早期，与此同时，唐寅（1470—1524）、周臣（1535年后逝世）等画家开始突破以往的宫廷画风格，表现出一种新气象。这些画作恰好诞生于弘治十七年到正德四年（1504—1509）的寒冷期。[19]下一批雪景图集中出现在嘉靖七年到十一年间（1528—1532），当时执画坛牛耳的是16世纪最具影响力的画家文徵明（1470—1559）。文徵明是当时创作雪景图最多的画家，正是因为他的带动，雪景图才开始流行起来。尽管当时并非典型的寒冷期，但仍然有一些年份是寒冷的（1518、1519、1523和1529）。文徵明的《关山积雪图》作于嘉靖十一年（图4），是整个明代美术史上集大成的雪景山水图之一。[20]

下一批雪景图出现在万历朝（1573—1620）后期，其中最具代表性的画家是董其昌（1555—1636），他的绘画作品和理论改写了中国艺术格调的评价标准。董其昌的《燕吴八景图》，恰作于万历二十三年到二十六年（1595—1598）寒冷期的中期。董其昌曾表示不屑于画雪，据说他扬言“吾素不写雪，只以冬景代之”。记下这番话的画家对董画无雪颇有微词，声称无雪的冬景与秋景无异，因而讽刺这种冬景是“干冬景”。[21]董其昌的画友在画雪这件事上的态度则比较开放。比如，他的密友赵左，在万历四十四年到四十八年间（1616—1620，即明代的倒数第二个寒期），至少画了两幅雪景图。[22]

赵左的《寒崖积雪图》，作于万历四十四年（1616），有关这一年的情况，我们恰好可以翻阅艺术品收藏、鉴赏家李日华（1565—1635）的日记（这本日记是第八章的研究对象）。这一年入冬较晚，却是江南少有的严冬。正月初三，西风始壮。九日后，降温。李日华正月十二的日记中写着：“寒甚。”正月二十九，初雪。此后，稍有回暖。二月初四，再次降雪。二月十八日的日记写道：“暮有微雪。”次日，“雪甚。”第三日，“仍雪，积四五寸，乃六七年来所罕者。”[23]李日华计划于三月十九去杭州，却因大雪受阻。也许我们应当感谢这个冬天的雪带给赵左创作的灵感。



图4 文徵明《关山积雪图》。文徵明钟情于雪景。这幅画作于**1528—1532**年间。**1529**年的冬天尤为寒冷（台北“故宫博物院”藏）

最后一批雪景涌现于明代的最后八年，即崇祯九年到十六年（1636—1643）。正如前文所叙，这是明代的极寒期。这一时期创作雪景图最多的是极富原创性的画家张宏（1577——？），他的画风受到欧洲艺术的影响。[24]与他同代的画家包括王时敏（1592—1680）和蓝孟（1614——？），他们也画过雪景。

干旱

如果说元明两代的气候往往偏冷的话，根据正史的资料显示，干燥的天气也是常态。[25]元初的40年间，气候干燥。到了14世纪早期（1308—1325），气候开始变得湿润。此后，是徘徊在旱涝两极间的波动期。在元末明初（1352—1374）时，进入第二个干燥期。15世纪的前25年，气候湿润，紧接着在明宣德元年（1426）便遭遇大旱。除了在15世纪50年代、70年代有过短暂的湿润期外，整个15世纪的后75年，不断出现干旱。明弘治十七年（1504），降雨量恢复正常，之后出现过短暂的湿润期。嘉靖二十三年（1544），干旱频仍的现象再次出现。到崇祯十七年（1644）为止，明代的最后100年，天气异常干燥，其中尤以嘉靖二十三到二十五年（1544—1546）、万历十三到十七年（1585—1589）、万历四十二到四十七年（1614—1619）三个时段最为严重。由于连年干旱，良田都变成了焦土，故而《明史》形容1615年的景象是“赤地千里”。[26]明王朝在经历了七年的致命干旱后，终于走到了尽头。[27]

干旱发生时，官员们会向龙祈雨。嘉靖四十二年（1563），大旱，杭州知府派一名道士往山中取龙，以便在杭州城内设坛向其祈雨。当道士来到山中的龙潭时，他只抓到四只青蛙和一只牛蛙。[28]他把牛蛙放在瓮中，带回府城。由于路途艰辛，道士向同行者抱怨说：“以一蛙而费钱粮人役若此，倘祷不应，归当烹食之。”道士刚说完便雷雨交作，将他淋得浑身湿透。等他再看向瓮中时，发现牛蛙早已踪影不见。于是，他赶紧折返龙潭拜祷，为自己的失言而忏悔。他又抓到一只牛蛙，将它小心送回杭州城，并在它面前拜祷，果然下雨了。他随后再用瓮将牛蛙送回山中龙潭。当他打开盖子要放出牛蛙时，却发现那只牛蛙也消失了。[29]人们相信牛蛙是龙王的化身。

洪水

洪水是件复杂的事。干旱后的正常降雨也会像持续暴雨那样引发洪水。河水是否会泛滥，除了与降雨量有关外，还取决于政府在修筑堤坝和疏浚河道方面投入的多寡。

《元史》的编纂者尤其关注洪灾。元代这100年内的洪水记录，超过了《明史》对此后300年内洪水记录的总和。元代的洪灾固然可能比明代多，但元史显然对洪水有异乎寻常的关注。从13世纪80年代起，就有关于洪水的记录，但直到忽必烈汗驾崩后的第二年，洪水才开始一发而不可收拾。元贞元年（1295）夏，长江泛滥，起初一些地方陆续受灾，最后演变为一场全国性灾难。次年夏，长江上游突发洪水，接着黄河沿岸数处决堤。当年冬直至次年夏，一个接一个的地方出现灾情，用正史里的话来概括，就是“漂没田庐”。[30]整个中国好像都被水淹没了。

大德五年（1301）起，有一波持续时间更久的洪水期，几乎年年都有洪水。无论是善政抑或苛政，忽必烈的子孙们都注定要统治一个洪水滔天的国度。延祐六年到至顺三年间（1319—1332），洪水尤其频仍。河决，湖溢，海啸，坏乡邑，损民田。整个中国东西走向河道周围的堤岸、城墙，冲决无数。致和元年戊辰（1328年4月），某处海堤崩坏，朝廷派遣西藏僧侣，造浮屠216座，并诵经祷祀，但并未奏效。次月，又有一波海潮淹没了浮屠所在的海岸。于是，朝廷又花费更多人力物力，派军民以石块填补长达16公里的决堤处。[31]元顺帝至正六年（1346），情况有所减缓，元代的最后20年仅发生过两次重大洪灾。不过，这短暂的喘息时间来得太晚，无法使元朝子民相信蒙古统治者还未失去天命。

明王朝在步入15世纪的第一个10年之时，才开始出现零星的洪灾。永乐九年到十四年（1411—1416）间的灾情格外严重，洪灾与大运河的重修几乎同时发生。到了15世纪40—50年代中期，洪水又两度来袭。但是到嘉靖十六年（1537），明朝才真正开始遭遇大规模的洪灾。隆庆三年（1569）和万历十四年（1586），发生过两次严重的洪灾，此后慢慢减少。所幸，明代的最后30年，除了崇祯十五年（1642）外，再没有出现过有关洪水的记载。

蝗灾

中国历来饱受蝗蝻伤稼之苦。元明两代从华北平原到整个长江流域的高度密集的农耕劳作，益发使人们受迫于虫害。《元史》上几乎每年都有关于蝗灾的记载，一点不少于洪水。而且，有许多年份往往是祸不单行，尤其是元贞元年到三年（1295—1297）的大水灾和致和元年到天历三年（1328—1330）的大蝗灾。天历三年，飞蝗大起，农作物损失惨重，此后百年内无过之者。此后20年，有过些太平日子；到了顺帝至正九年（1349），蝗虫又卷土重来；在元朝的最后五年内则间有发生。

明初，除了14世纪70年代每四年有一次蝗灾外，倒是极少受到蝗虫的饕虐。这种平静直至宣德九年到正统十三年（1434—1448）间才被打破。

1441年的蝗灾是毁灭性的。15世纪50年代中期（1456年尤为糟糕）到90年代初，蝗虫又卷土重来，不过造成的损失不如元代的那几次严重。16世纪只有三次严重的蝗灾（分别是1524、1569和1587）。17世纪上半期，这种昆虫才铺天盖地而来（1609、1615—1619、1625、1635、1637—1641）。在崇祯十年到十四年（1637—1641）的这五个夏天，蝗虫来势之凶猛，为元明两代所仅见。

蝗虫泛滥成灾，通常是在久旱逢雨之后。元代最严重的蝗灾发生在致和元年（1328），正是在一场持续三年之久的大旱之后。同样，明代第一次持续较长的蝗灾出现在15世纪40年代初，是在一场干旱的第五个年头。15世纪90年代初的蝗灾，恰好也是在此后的又一次持久干旱（1482—1503）的中期。持续干旱后的甘霖似乎也刺激了这些粮食作物天敌们的大量繁殖，从明代的情况来看，可以说确实如此。明代最后百年间的每次大蝗灾总是发生在旱灾之后。

地震

欧亚大陆东部是由数个微大陆拼合而成的，地震就是其地形最生动的说明。中国就是一个板块间彼此摩擦的地壳拼图。青藏高原以东三大地震区的断裂带基本是南北向的：陕西省境内自汾河河谷直至黄河河道东折之处一线；福建海岸一线；从云南北上四川盆地一线。这三个地震区在元明两代都很活跃。

至元二十七到二十八年（1290—1291），元朝发生了大量地震，不过这些地震的震级都比不上大德七年七月二十三日（1303年9月13日）发生在汾河河谷的那次。午夜时分，在位于汾河中段的高平县，人们被一阵来自西北的大风惊醒。也多亏了这阵扰人清梦的风，因为当数小时后发生地震时（约里氏5.5级），大部分人已经起身，及时逃离了坍塌的房屋。据说，当时的震感如荡舟河中。

四晚后，在沿汾河往北约50公里处的赵城发生了第二次地震，比高平的那次要厉害得多。赵城地震（里氏8级）波及高平，将那里所剩的房屋全部夷为平地，甚至是远在黄河边的建筑物也变成了一堆瓦砾，地震震感则传得更远。约有25万——50万人在第一次地震中被压死，伤者和倒塌的房屋成千上万。这次地震的余震长达两年之久，地震后发生的干旱则又持续了一年之久。[32]此后，元代时有地震发生，顺帝至元四年到至正十二年间（1338—1352）几乎是无年不有。

明代在开国之初，15世纪40年代及80年代，以及弘治十八年至嘉靖七年间（1505—1528），都发生过地震。在最后一波地震中，云南还发生了

一次诡异的龙见事件。陆粲（1494—1551）的《庚巳编》中有一则关于正德初年一条粉白的龙夜半现身民宅园圃的奇闻。这个园圃是当地举人汪城的产业。此地名叫龙卫，位于云南与缅甸交界处的土司领地内。这条龙的鳞甲锋利刺手，但懒洋洋地躺着并不离去。一连数日，有不少邻人来汪家参观，汪城担心惹出祸事来，便采用了一种古老的驱龙术——他在龙身上涂满狗血。这个方法果然奏效，龙很快便消失了。陆粲解释说，汪家人之所以会发现这条龙，是因为从半年前那次大地震后，他们为了防范余震，一直夜宿园圃中。[33]

明代首次震级与元大德七年（1303）赵城地震相近的地震发生在嘉靖三十四年十二月二日（1556年1月23日），两者都在同一地区，不过后者是在渭河而非汾河流域。这次里氏8级的地震所造成的破坏延及黄河河谷至汾河河谷，受灾范围长达250公里。其间，城垣、官衙、民庐倾颓摧圮者不在少数。位于极震区的渭河流域，仓储尽圮，人民死者十居其半，山川移易，平地涌泉。地震发生的一个月之内，陕西、山西两省余震不断，西北至甘肃、东至山东、南至长江，都有震感。官方统计的死亡人数达83万人。实际死亡人数可能超过100万人。[34]

明代最后一次大地震发生在万历三十二年十一月九日（1604年12月29日），这次不是在黄河流域的地震高发区，而是在东南沿海。尽管南中国位于菲律宾与太平洋板块对接处以西较远的地方，仍足以受到该处地壳活动的影响。根据福建士人谢肇淛（1567—1624）的记述，“闽、广地常动……说者谓滨海水多则地浮也。”谢肇淛本人对此不以为然，他指出山西干燥无水而时常地震，“动则裂开数十丈，不幸遇之者，尽室陷入其中，及其合也，浑无缝隙，掘之至深而不可得。”[35]

万历三十二年地震的极震区距福建沿海仅30公里。这次地震彻底破坏了西南海上贸易的两大中心——泉州和漳州。在月港（即漳州的海港），庐舍倾圮殆尽，所幸统计的死亡人数并不多，因为月港并不在地震活动带上。[36]此后，直至清顺治十一年（1654）的天水大地震前，并没有强度与之相当的地震。尽管如此，明朝疆域内的地壳活动不断，仍然在明末40年中引起了32次大地震。最剧烈的地壳活动发生在最后四年中，这是在提醒每个人——如果他们需要被提醒——一切都已腐朽没落。

和地震一样，火山喷发也是由于板块构造引起的。但是与地震不同的是，火山喷发只发生在板块边缘。中国不在板块与板块的交界处，不过这并不意味着元明两代就不受火山活动的影响。正如在大陆上能感受到菲律宾地震带上的地震，这个区域内的火山所喷发出的火山灰也会被吹到中国。在首次喷发后的数月内，火山云会阻挡部分射向地表的光和热，引起气候剧变，从而影响农作物的收成并引发饥荒。

如果元明时期日本、琉球（现属冲绳）、菲律宾群岛的火山有活动的话，恐怕人们很难相信，没有任何喷发物质给它们以西的地区造成影响。事实上也确实有蛛丝马迹可寻：1331年日本安作真火山喷发，1330—1332年中国进入寒期；1464年菲律宾巴丹群岛伊拉雅火山喷发，1464—1465年中国进入寒期；1597—1598年日本岩木、安作真火山喷发，1598—1601年中国大旱、饥荒；1628年菲律宾吕宋岛伊里佳火山喷发，随后就是1629—1643年的寒期。[37]是不是上述这些火山喷发挡住了本该普照明朝田禾、催其成熟的阳光呢？

疾疫

元明时期的人民饱受疾疫之苦，但最为严重的疫情集中在四个时期：元代最后15年（1344—1345、1356—1360、1362）、永乐五年至九年（1407—1411年，其中1411年的疾疫是整个15世纪中最严重的一次）、万历十五年至十六年（1587—1588，疫情蔓延甚广）、明代最后6年（1639—1641、1643—1644）。明正德元年到嘉靖二十五年（1506—1546）的40年间的疫情数量也超过了整个元明时期的平均数。明代的最后三波疾疫与明代最后百年内由干旱引起的、最严重的几次饥荒同时爆发，分别是嘉靖二十三年到二十五年（1544—1546）、万历十五到十六年（1587—1588）和崇祯十二年到十四年（1639—1641）。

要对这些群体性疾病进行科学的取证实属不易。我们得到的关于症状的描述，大部分出自非专业人士之手，即便是那些出自医者之手的记录，其中涉及的医学知识也与我们如今所掌握的大相径庭。痢疾、伤寒、天花、鼠疫，是最接近他们描述的病症种类。历史学家倾向于认为，元末和明末发生的大规模疾病是淋巴腺鼠疫，其致病源是藏在黑鼠身上的跳蚤所携带的一种病菌。史学家倾向于相信这种诊断，很大程度上与欧洲在14世纪鼠疫大爆发时的戏剧性经历有关，而不仅仅是因为这种传染病骇人的规模。毕竟是蒙古人最先把这种疾病传染给欧洲人——即在黑海北岸抵御蒙古人入侵的意大利人——后者在1347年把这种病带回了君士坦丁堡和意大利。最初的鼠疫病源携带者是钦察汗国（the Kipchak Khanate）的武士。钦察汗国，亦称金帐汗国（the Golden Horde），是忽必烈建立大元后分离出来的一支蒙古部族在成吉思汗时代蒙古版图西缘建立的独立王国。

1911年，满洲爆发肺鼠疫，新加坡籍传染病学家伍连德领导治疫工作，因而被称为“中国的鼠疫斗士”。他是第一个提出元末疾疫为鼠疫的医学专家，尽管他的论据十分有限。世界史家威廉·麦克尼尔（William McNeill）对这场鼠疫可能迅速在欧亚大陆蔓延开来的假说大感兴趣，他在1976年写下的关于传染病全球史的名著《瘟疫与人》（*Plagues and Peoples*）正是基于这一假说。在现代史上，蒙古大草原有一个巨大的鼠疫

病源库，蒙古沙鼠是亚洲鼠蚤的宿主，这一点益发增加了上述假说的分量。

人口史家奥尔·本尼迪克托（Ole Benedictow）开始质疑上述假说。他认为，“黑死病给研究它的学者留下的印象实在太深刻”，以至于“他们对奇特和异域事物的感觉”盖过了他们的批判力。他主张，要解决源头的问题，不应追求最夸张的假设，而应从“近似起源的原则”入手，即“距离越短，传播的阻力就越小”。[38]本尼迪克托令人信服地证明了，1344年，鼠疫如果从元帝国出发，于1346年到达黑海边，那么途中的障碍是根本无法克服的。长达两年时间，病菌是无法完成这样长距离的旅行的。钦察汗国的蒙古人使如此迅速的转移变得更加不可能，因为在1343年，即元代爆发疾疫的前一年，他们已经切断了中欧陆上贸易。

时间和空间都是阻碍。在14世纪，鼠疫如果由坐船旅行的老鼠或人携带的话，一天能前进40公里。由于淋巴腺鼠疫的潜伏期只有3—5天，一天之内就会传染，而80%的被传染者在3—5天内就会死亡，所以传染范围达两公里都是很困难的事，更别说靠这样的方式让病菌穿越整个丝绸之路了。乌兹别克斯坦等金帐汗国领土内的地区成为病源地的可能性倒是更大。最后，还有气候方面的证据。跳蚤的自然死亡率很高，因此只有通过不断繁殖才能维持群体的数量。寒冷的天气不利于它们的生殖。[39]1344—1353年属于元朝最冷的年份，对于鼠蚤的远距离迁移来说恐怕是最为不利的。

关于元末流行鼠疫的说法，也被用于解释明末的疾疫。人口史家曹树基提出，明万历十五年（1587）和崇祯十二年（1639）都曾爆发过鼠疫。他将前者与隆庆五年（1571）重开与蒙古人的边境贸易联系起来。同时，他也将鼠疫的爆发归因于中国农民迁居蒙古草原从而侵犯了（有可能携带鼠疫的）蒙古沙鼠的栖息地。曹树基认为，携带病菌的鼠蚤从老鼠身上跳到人身上的时间大约是在万历八年（1580），这一年在山西省爆发了疾疫。此后，明朝政府立即停止了马市交易，但一切已经太晚了。万历十年四月（1582年5月），疫情已波及北京。在潜伏数年后，于万历十五年五月（1587年6月）再次爆发，一年后三度爆发。[40]

17世纪与18世纪之交，旅居北京的一位福建士人曾将疾疫的爆发归咎于北京恶劣的生活条件。他抱怨道：“京师住宅既逼窄无余地，市上又多粪秽，五方之人繁嚣杂处，又多蝇蚋，每至炎暑几不聊生。”然而，消暑的阵雨却并非总是解决的办法。“稍霖雨即有浸灌之患，故疟痢、瘟疫相仍不绝。”[41]无论致病原因是否同一种细菌，此番景象竟与1349年大瘟疫时英王爱德华三世向伦敦市长描绘的情景惊人地相似：“人们必经的大街小巷到处是臭不可闻的粪便，城市里被污染的空气，对穿行其间的人们来说真是一大危害。”1361年，这位国王在给伦敦市长的另一封信中抱怨道：“街上留着腐臭的血迹，城里空气污染严重，因此，在令人避之不及

的、极度肮脏的恶臭飘荡之处，疾病和其他许多坏事就会盘桓不去——正如我说到的这座城市里的情形——或者说开始滋生；人们惶惶不可终日，恐怕巨大的危险早晚要落到自己的头上。”[42]

万历皇帝无法像英国国王那样走上自己首都的街头，但在万历十五年五月六日（1587年6月11日）北京爆发疾疫后，大学士申时行向他奏报了城内的情形：“天时亢阳，雨泽鲜少，沴气所感，疫病盛行。”他提醒皇帝，洪武、嘉靖时都设有免费施药、施诊的惠民药局，并奏请依此祖制行事。他建议万历皇帝“敕礼部札行太医院，多发药材，精选医官，分札于京城内外，给药病人，以广好生之德”。[43]皇帝采纳了申时行的建议，尽管他很快就发现，限制发放救济金的陈例有不妥之处，但明代的皇帝一般不会直接违抗祖制。万历的办法是援引其祖父在位时（嘉靖年间）“每家量给与银钱一次”的事例。类似的干预手段对死亡率的影响十分有限。根据人口史家曹树基略微偏高的估计，中国北方死亡率在40%——50%。也就是说，万历八年（1580），山西、北直隶和河南三个北方省份的总人口为2560万人，到了万历十六年（1588），应该减少到1280万人。

同年，江南地区也爆发了疫病，可能是经由大运河从北方传来的，因为有关发病的记录都出现在大运河沿线。然而，我们也可以认为，这场疫病是因为万历十五年到十六年（1587—1588）饥荒后，人们体质虚弱，伤寒和痢疾等通过水传播的疾病乘虚而入所造成的。[44]

孩子特别容易被传染（图5）。万历十六年（1588），江南大疫，我们在一位陈姓寡妇的一首诗中找到了一点有关当时情况的珍贵记录：

年来水旱作灾屯，疾疫家家尽掩门。

儿女莫嫌全食粥，眼前不死亦天恩。[45]

如陈氏这首《遣荒诗》所述，当时的人很清楚地意识到接触传染的危险性，因此通过自我隔离的方法来保护自己。不过令我们好奇的是诗中关于孤儿的部分，因为她暗示了，父母因病致死，而他们的子女却存活下来。这在一场疾疫中是很不寻常的，因为老幼通常是传染病首当其冲的受害者。如果疾病而非营养不良是主要死因，那么说明某些儿童自身产生了针对其父母病菌的抗体。

饥荒

元明时期饥荒并非年年有之，但也经常发生，元代尤其如此。在元代的第

一次（1268—1272）和最后一次（1357—1359）饥荒之间，人们几乎每两年会经历一次大饥荒。14世纪20年代尤为严重。这10年间，政治动荡不断，有五位皇帝先后登基，一个比一个年幼、弱小，这是造成国家救灾不力的原因之一。不过，如果换一个角度看问题，我们也可以问，是不是接二连三的饥荒带给人们这种不安定感。14世纪40年代，的确是宫廷倾轧不断，但最主要的问题还是来自灾害的困扰。



图5 观音，是佛教的救苦救难神**Avalokitesvara**[46]的汉化形象，此

刻她从瘟疫之魔的手中救下了一个孩子。这幅画作于17世纪40年代初疾疫泛滥之后（加拿大多伦多皇家安大略博物馆藏）

元代最严重的那次饥荒，令数百年后的人们仍然心有余悸。明嘉靖十八年（1539），海盐县遭遇大饥荒（第二章所述1293年龙王携子现身陈山从而纾解旱情，即发生于该地）。海盐的年长者有感于当时的惨状，不禁说起元大德九年（1305）该县最严重的那次饥荒。据一位老人回忆："盐邑极荒，人相食。到今200余年来，未尝遇此等岁也。"[47]200年还不足以让人们忘却。

明初50年曾出现过一段粮食歉收的短暂时期，不过第一次真正严重的饥荒发生在宣德九年到十年间（1434—1435）。从15世纪30年代到16世纪30年代的100年间，明朝每隔数年就会遭遇粮食供应不足的危机。15世纪50年代是糟糕的10年，因为接二连三地发生了饥荒等各种自然灾害。此外，还有数次旷日持久的大饥荒（1465—1473、1477—1487、1501—1519，除1515年略有好转外）。这几次饥荒给灾民和中央官僚都带来了极大的苦恼。1492年，兵部尚书在上奏时称"恐饥民乘此为变"。因此，地方镇巡官员应加以赈给，而军队也要时时操练，"以戒不虞"。皇帝采纳了他的建议。[48]直到正德十四年（1519）后，灾情才渐渐平息。

嘉靖二十三年（1544），即厄尔尼诺现象发生的那一年，大旱。次年，大饥。浙江省内，"湖尽涸为赤地"。粮价腾贵，有乡人携粮一升夜归，即被劫杀于道中。大批乞丐饿死。地方政府开仓散谷赈饥，无奈缓不济急。有在赶往便民仓的途中饿死的，有在仓前等待过久饿死的。[49]

下一次大饥发生在万历十五年到十六年（1587—1588）。[50]万历十五年七月九日（1587年8月12日），户部右侍郎奏，黄河以北的饥民只能以野菜、草木为食；而陕西西南部的饥民，竟到了食石的地步。[51]万历十六年春夏的持续干旱，使刚刚避过前一年饥荒的地区也陷入困境。四月六日（4月30日），巡按广西御史奏报，西南地方也显露出饥馑之苦。他认为，应随事加恤，遏制事态恶化。三个星期后，从一位省级官员的再度奏报中可知，饥荒已造成了灾难性的影响："人民相食，枕籍死亡，满城满野，有郑侠不能绘者，露根之余，可谓寒心。"与此同时，一位在南京的京官上奏，江北人民"饥相食"，江浙"米价腾贵"。在他看来，赈济的责任理当落在官员的身上。他发问道："救之当议籴而委之无银无谷，则设官谓何？"[52]

明代的最后一次大饥荒始于崇祯五年（1632），到了崇祯十二年（1639），已造成大范围的影响，此后又持续了两年多。此次饥荒的规模之巨为元明两代所仅见。本书最后一章将对其进行专门论述。

九渊

元明两代的灾害总是一波一波地来袭。多数灾害不会超过一季，但有时可持续两三年之久。一季的灾害，人们尚能熬得过去，持续数年的灾害，则完全是另外一回事了。为了给这些较长的灾害期一个统一的说法，我用了一个词“slough”（与“plow”[耕耘]押韵）。“Slough”指的是充满污泥的沟渠或洼地，它是让旅行者泥足深陷的地方。自从1678年，约翰·班扬（John Bunyan）在《天路历程》（*The Pilgrim's Progress*）中用了“绝望的深渊”（the Slough of Despond）的说法后，这个词就被用来形容陷入困境的状况。对于班扬来说，“深渊”是一个比喻；对我来说，它却是对那些最糟糕年代里的生存状态的真实写照。

在本章所用数据的基础上，我找出了元明时期的“九重深渊”，即九次持续较长的灾年，其中元代有三次，明代有六次，并以它们发生时的年号来命名（见附录）。

忽必烈汗刚刚避过了元朝的第一次重大灾害。“元贞之渊”（1295—1297）始于忽必烈继任者继位的第一年。铁穆耳（Timür）也许在治国方面没有祖父高明，但他最大的不幸还是在继位之初就遇上了气候转恶。1297年，即铁穆耳继位的第三年，他在万般无奈之下，将年号从元贞改为大德，希望能止住帝国衰落的厄运。

“泰定之渊”（1324—1330）发生在元代第6个皇帝在位时期，此时是元朝建立的第30个年头。环境的恶化加剧了王朝政局的动荡，反之亦使蒙古统治者无法有效地应对灾害。我把“泰定之渊”结束的时间定在天历三年（1330），[53]但是实际上灾害的很多影响仍未消除。这轮灾害只平息了两年，至顺四年（1333），新一轮的大饥荒又再度袭来。

“至正之渊”（1342—1345）在大范围的旱涝灾害中拉开了序幕，紧接着就是至正四年到五年（1344—1345）的洪水和疾疫。在这一背景下，未来明朝的创立者登上了历史舞台。《明史·太祖本纪》中承认了“至正之渊”在朱元璋早年崛起时所扮演的角色，它的开头写道：“至正四年，旱蝗，大饥疫。”[54]朱元璋当时16岁，[55]他所处的环境把他送上了反叛的道路。元朝的统治在此20年后才告终结，王朝挑战者们的内部斗争延缓了她的崩溃。洪武元年（1368），朱元璋称帝，这已不是战胜蒙古人的结果了。

直到宣德八年（1433）以前，明朝只是间或遇到灾年。此后两年内，气候变冷，饥荒、疾疫、蝗灾接踵而来。正统二年（1437），气候再度变冷，直至正统十三年（1448）为止，一直洪水不断，从正统三年到十年

（1438—1445），并爆发数次大饥荒。到景泰元年（1450），这些间或出现的灾害终于演变为一场长达五年之久的严重环境危机，并在景泰六年（1455）到达顶点，成为百年来最糟糕的灾年之一。[56]“景泰之渊”（1450—1455）持续的时间恰好等于景泰皇帝在位的时间。他的同父异母的兄长被蒙古人俘虏，才由他继位。景泰八年（1457），其兄释归，重登帝位。是时，“景泰之渊”正要结束。景泰皇帝所处的环境实在是悲惨之极。

我们在“龙见”一章中已了解到，正德（1506—1521）也是多事的年份。“正德之渊”（1516—1519）使明武宗无能、荒唐的千古骂名难以平反。

下一轮集中的灾害发生在25年之后。“嘉靖之渊”（1544—1546）与当时的政治危机并无明显的关联。它只是一场在全国范围内长达3年之久的饥疫。

万历是明代皇帝中在位时间最长的一位，他统治明朝达48年之久。然而，在他绵长的政治生命中，却遭遇了两重“深渊”。我们已经提到过第一次“万历之渊”（1586—1588）中发生的严重饥疫。第二次“万历之渊”（1615—1617）相对缓和一些，至少没有发生疾疫，但灾情仍然很重。

明朝的最后一次衰落期是波澜壮阔的“崇祯之渊”（1637—1643），也是本书最后一章的主题。我把从崇祯十年（1637）开始，历时七年的大旱定为其开端。当然我也曾经把起始的时间前推到崇祯帝即位的第二年（1629），因为这一年，气温开始下降，使他疲于应付的灾害开始接二连三地出现，最终拖垮了整个帝国。“崇祯之渊”在明朝覆亡前的几个月才开始平息，可惜已经太迟了。

避凶

人们相信，世界的良好秩序仰赖于天、地、人三者力量的平衡。上至皇帝下至黎庶都知道，灾异的意涵远胜于灾异本身。它预示了天、地、人之间关系的失谐。对于这种失谐有两种解释。一种解释认为，人在与天地的关系中扮演着积极的角色；另一种则认为，人的角色是被动的。

主动论认为，天地间的灾异是由人的不当行为导致的，只要改正错误，自然失调就会停止。这种“道德气象学”（moral meteorology）把皇帝摆在一个十分微妙的位置上，因为，作为天子，他是与天关系最密切的人，被赋予最大的权力，因此也能对天产生最大的影响，无论这种影响是好是坏。[57]这种逻辑意味着，每当灾异出现时，就可以臧否皇帝的统治。因

此，“深渊”对于皇帝来说是个沉重的负担。一个诤臣要警告皇帝，只要列举有关灾异的奏报即可，譬如正德时期，就有人上书皇帝，言辞颇为激烈。他上言道，帝国上下正饱受灾害困扰，“黄风黑雾，春旱冬雷，地震泉竭，扬沙雨土”，这意味着“天变于上，地变于下，人物变于中”。对此皇帝应该有所作为。[58]

弘治皇帝则十分幸运，在位期间并没有遭遇“深渊”。然而，弘治朝的灾害也并不少，尤其糟糕的是经常有莫名的龙见事件。干旱是最主要的问题。成化十八年（1482），即弘治皇帝登基的六年前，明朝的大部分地区都发生了干旱。此后20年间几乎年年有之。此时也是一个寒期。弘治五年（1492），一开始便遭遇了严峻的环境问题。除了全国大范围内的干旱外，华北的大小流域还爆发了严重洪灾。是年的头几个月，北方各省有关洪水、横寒将影响秋收的奏报如雪片般飞来。弘治皇帝意识到，他将不得不豁免弘治四年（1491）欠缴的税收。向各省各县催缴欠税的做法，只能使当年的税收愈发艰难。他前后三次赦免税粮，共计350万升。

对于皇帝来说，比起灾害造成的有形的财政损失来说，无形的道德损失更棘手。正月，钦天监奏报天象有异，始觉灾害已造成道德上的损失：有青白色流星经中天南行，后三小星随之；月冲犯其他星座；木星犯灵台星；西北地震有声。这些都是天示恶兆。

弘治皇帝本可以向天祈求宽恕，但他没有这样做，而是向他的官员咨询。作为天子，他应该如何使天地满意？正月三十日（3月7日），一位派去察看洪涝灾情的御史上奏四点建议，重新分配来自南方的贡米。第二天，又有一位御史请求削减本年节庆的不菲经费。一位礼科给事中建议皇帝提醒庶官各修其政，内外刑官约法省刑。用这些官员们的话来说，这些措施应该能感召上天，“变灾为祥，转祸为福”。通过皇帝自己的检身修德，天、地、人三极间的权势关系会潜移默化。但这并不是一件容易的事。当晚，月亮再次冲犯其他星座的运行轨道。第二晚，流星再度出现。可知力挽狂澜并非朝夕之间的事情。[59]

像皇帝那样的天人交感，是大多数人不敢妄想的事。他们更愿意接受一种被动的解释，即天、地、人三极的失谐是周期性的。天与地时不时会脱离他们的轴心。人能做的只是挨过这段动荡的时期。对于普通人来说，真的只有一种手段能应对周期性出现的乱世，那就是占卜。

晚明迅速发展的刻书业也响应了这种对占验手段的需求，出现了一批标明吉凶的日历和助人预知未来的卜书。湖广《慈利县志》（1574）中就收入这样一份地方日历的残本。慈利县的“杂占”，始于阴历正月的头八天，这八天分别主管鸡、犬、猪、羊、牛、马、人、谷的运势。如果第一天是晴天，则鸡会生长发育良好；如果是阴天，则会有病灾。同样的法则适用于

二犬、三猪，以此类推。显然，最关键的两天是第七、八日，因为这两天的天气决定了来年人与庄稼的好坏。

慈利县的占候之术中还标出了一年之中的特殊日子，往往还附有地方谚语。比如，三月三日听蛙声，午前鸣，高田熟；午后鸣，低田熟。一年中的最后两个特殊日子是十二月的小寒、大寒，也是阴阳合历中二十四个节气中的最后两个。大寒最常出现在阴历十二月，一般是公历1月11、12日或21日。小寒常在阴历十一月，一般是公历的12月26、27日或1月5、6日。无论是在十二月进入大寒还是小寒，当日如果多风雪，就会伤及六畜。方志编纂者在最后评论道，占候之术都是经验之谈。虽然这些信息并非明代政府每年向臣民颁布的授时“正法”，但是他强调，“然其谈水旱灾祥时，或奇中”，这一点十分重要，因为可“以为农事资焉”。[60]

万历年间盛行的百科全书式日用类书，也为预测灾难提供了一些方法。明代大出版家余象斗在万历二十七年（1599）出版的《万用正宗》一书中，向读者介绍了一种计算自然灾害发生时间的方法。这种方法要与日历配合使用。中国人纪日是以两个汉字表示，第一个字取自“十天干”，第二个字取自“十二地支”。两者结合便形成了六十日一轮回的纪历符号。[61]这种占卜吉凶的方法需要弄清楚立春日的天干。立春，也属于中国阴阳合历的二十四节气，一般是公历的1月26、27日或2月5、6日。如果立春日的天干是丙或丁，当年就会遭逢大旱；如果是壬或癸，则会水盈于川；如果是戊或己，就会令田园受损；庚或辛预示着太平和富庶；甲或乙，则是丰年的保证。[62]

如果我们以这些预测来看《万用正宗》出版后的头20年（1600—1619），便会发现它们并不可信。[63]以立春日判断荒熟的口诀来看，万历二十八年（1600）应该是大旱之年，然而，是年福建雨势磅礴，甚至冲垮了城墙和桥梁。对于万历三十一年（1603），余象斗倒是猜得不错。根据他的方法可知当年应有洪水，结果福建南部沿海果然发生海啸，淹死了一万多人。[64]除此以外的预测全都落空了。

我做这项检验，并不是为了嘲笑明人的迷信心理，我的目的只是要说明他们要遭遇多少自然世界的不可预见性。元明时代的人们常常生活在无常气候和饥馑的威胁之下，他们会寻求一切手段，帮助自己做最坏的打算，也给予自己——哪怕是在明知无力回天的时候——犹有可为的希望。

丰年

除了那几段气候极端恶劣、寒冷的时期外，元明400年也并没有到荒乱不断的程度。恶劣的气候带来了洪水和饥荒，难免使人心生朝不保夕的惶

恐。但实际上也有风调雨顺的年景。人口增长了（尤其是在整个明代），在最后四分之一世纪的边境战事使国库消耗殆尽之前，国家的状况远在惨淡经营之上。私人财富不断积累，往往到了惊人的程度，哪怕是小小的繁荣也会使大多数人的生活有所改善。荒年有时，丰年亦有时。

要找出那些丰年，我们只需把前述的灾异志反过来解读即可。这种对比是有益的。元初确实处于全球气候变冷的阶段之中，然而我们可以看到忽必烈统治时期（直至1294年去世前）的大多数年份都是丰年，直到“元贞之渊”（1295—1297），但它也是“九渊”中灾情最轻的一个。元朝前半期的自然环境应该说是不错的，这给了蒙古人比较繁荣的半个世纪。后世论者的看法也是如此。一个世纪后，叶子奇在自己的笔记《草木子》中说：“元朝自世祖混一之后，天下治平者六七十年。……生者有养，死者有葬。”那个时代“诚所谓盛也夫”！[65]叶子奇之后又两个世纪，焦竑在《玉堂丛语》中记录了对元初几乎如出一辙的评价：“胡元受命九世，世祖最贤，其一代之治，有足称者。”[66]这一切随着“泰定之渊”（1324—1330）的到来而发生了转变。14世纪30年代，以及“至正之渊”（1342—1345）后的50年代，基本上还算是年丰物阜，尽管饥荒和洪水也不时令人头疼。庄稼丰收的自然条件每况愈下，元初的繁荣局面也渐渐消逝，民怨日深，最终揭竿而起，元朝覆亡。

皇天祚明，明初丰年持续的时间比元朝上半期要长得多。永乐九年和宣德九年（1411、1434）才分别出现大疫和大饥，而且灾后恢复的速度都算迅速。王朝建立后的第九个十年的“景泰之渊”（1450—1455）才使明王朝第一次遭到了灾害的沉重打击。可以毫不夸张地说，中国历史上还没有哪个王朝像明朝一样在国初享有如此太平的年景。

“景泰之渊”后的10年，自然条件迟迟未有改观。到了15世纪70年代，渐有起色，此后的年成都还不错。直到90年代，弘治朝开始遭遇龙见等灾异的困扰。不过，环境真正恶化要到“正德之渊”（1516—1519）。这段时期的经济开始疲软，但还未到脱轨的地步。此后直至16世纪80年代，明代进入了暖期，虽然间或出现波动——最严重的一次是“嘉靖之渊”（1544—1546）。如果我们不计入那段天灾，嘉靖、隆庆两朝（1522—1572）可谓是太平盛世了。正如我们将要看到的，明代经济在这两段时期内蓬勃发展，全球各地的经济体都被纳入到它的运行轨道中。

首次“万历之渊”（1586—1588）造成的破坏使丰年成为过去。这场危机几乎席卷了帝国上下的每个角落。灾后虽然渐次恢复，但自然条件仍然时好时坏。到了16世纪90年代末，形势再度急转直下，此后稍事恢复，又陷入了第二次“万历之渊”（1615—1617）。17世纪20年代，风调雨顺的日子又回来了，可是，如我们将要看到的，党争和边患耗尽了原本休养生息可能带来的积极影响。到了20年代末，天祚转薄，“崇祯之渊”（1637—

1643）的出现宣告了它的完全消失。

“九渊”是元明时期生死存亡的危急关头，不过在长达四个世纪的历史文本中，它们更像是一些标点符号，丰年以远胜于灾荒的数量成为故事的主干。除了元明史上的第二个百年没有出现持续的灾情外，其他时候丰年与灾荒的出现比例大约是7：1。在一个世纪的时间里，13年是荒年，其余则是丰年。因此，在元明时期，人的一生总免不了遭遇许多阴影，但每一次又能守得云开见月明——不过，明末是个例外，那是一段暗无天日的岁月。

第4章
可汗与皇帝

元明两代是皇权政治发生重大变化的时期。数个世纪以来，皇帝一向被视为上天的儿子。根据汉人宗族的规矩，他是唯一有权祀天并转达人间需求与愿望的人。他作为上天的代理人统治人间，但毕竟天道远，人道迩，他不能指望获得多少天助，反而有赖于一套精密的人事架构来辅佐自己：人才铨选，有的要看学问（科举选拔文官）、有的要看武功（武将与士兵）、有的则要去势（获准侍奉内廷的宦官，因其绝人道而无秽乱宫闱、影响皇族血统之虑）。每个团体所代表的利益各不相同，而且各团体内部还会出现势同水火的派系纷争。这些派系的力量十分强大，没有多少皇帝的权力能够完全凌驾其上。此外，皇帝还受限于数个世纪以来传承的礼制，比如谁可以继统（前代皇帝的嫡长子），如何当皇帝等。即便是最强势的皇帝也是在我们可能会视之为立宪的制度安排中行事，这套规矩很难被改变或逾越。

蒙古的汗与中国的皇帝不是一回事。他在自己的政体中居于一个非常不同的地位，他与被统治者的关系也与后者有着很大的差异。他亲自指挥士兵，并通过各种手段召集自己在军事上的支持者和盟友。但是，他却没有可以仰赖的官僚班底，也没有可以守内的宦官。他的血统和排行固然重要，但重要程度不如对于皇帝那般。身为长子可能成为继承汗位的决定性条件，但其他因素也不可或缺。汗（忽必烈是可汗，即万汗之汗）必须打败自己的对手，并由宗亲盟会（即忽里台，the *khuriltai*）以选举的形式认可其领导权。[1]通常情况下，当一个汗死后，他的儿子，往往还有他兄弟的儿子，会为了继承权而争斗。兄弟间围绕汗位的竞争被称为“塔尼斯特里”（tanistry），蒙古人认可这种继承方式，就像汉族认可嫡长子继承制一样。它经常会演变为手足相残，故而有人称其为“血腥的塔尼斯特里”（bloody tanistry）。[2]

嫡长子继承制是为了维持稳定，这是帝制中最核心的理念，也是安土重迁的农业社会所偏好的条件。塔尼斯特里的目标并非复制已有政体，而是谋求振兴。对于游牧民族而言，振兴是在生态脆弱的草原上生存的关键。谁可以继承汗位，通常是可以预见的，但很少出现论资排辈的情况。皇位继承制是为了在每一个世代中复制相同的权力安排，而塔尼斯特里的诉求是权力的重组，但这样做的代价也许是政治上的分崩离析。

忽必烈的祖父铁木真，即赫赫有名的成吉思汗，深知塔尼斯特里的威力足

以分裂自己一手建立的帝国。为此，蒙古太祖二十二年（1227），他在弥留之际，将自己的儿子们召集起来，对他们讲了一个寓言。他说，有两条蛇，一条是千头一尾，另一条是一头千尾。一辆马车驶来，前者被碾为齑粉，因为所有的头都想奔着不同的方向逃窜，而后者则轻而易举地躲过了飞驰的车轮。[3]他的儿子们听从了父亲的教诲，一致同意由长子窝阔台（Ögödei）继承大汗之位，[4]从而没有发生继承之争。这次汗位更替只是一个例外。蒙古宪宗元年（1251），窝阔台的继承人并非自己的儿子，而是他的侄子——在继位战中胜出的蒙哥（Möngke）。[5]蒙哥之后继位的也不是他的儿子，而是他的弟弟忽必烈。忽必烈凭借政治、武力和运气，挫败了自己的两位兄弟，最终在中统元年（1260）被选举为整个蒙古的大汗。[6]

一个汉族皇帝不需要打败自己的兄弟才能即位，因此也不会做这样的准备。这种测试根本不可能发生，而且从他的角度来说，只有蛮夷才会用这种方式决定王位继承。这是明明白白地置他们于华夏文明未及的蛮陌之地。崇礼乐，而非尚征伐，是必须恪守的准则，至少在理论上是如此。现实中，这条准则并未一直被遵循，元以后更是如此。这是因为明朝皇帝已做不了唐宋时期那样纯粹的汉族皇帝了，他们也是蒙古军事部落领袖传统（the Mongol khanal tradition）继承者。后来的政治思想家，如明代遗民学者黄宗羲（1610—1695）等，喜欢把元朝看作公元前221年秦统一中国以来最为重大的历史决裂。黄宗羲宣传，经过秦、元两次大变故后，“古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具”。[7]这算不上是对汉族帝王之治的客观描述，但这并非黄宗羲立说的目的。他真正想讽刺的是令他排斥的来自亚洲内陆的霸主——满族人，因此，他只能咒骂前一波来自亚洲内陆的征服者。

抛开黄宗羲的政治观点不谈，他把蒙古人入侵视为中国历史上的一次大决裂倒是不错，与现代学者所见略同。[8]但所谓决裂并不是说元代建立便是与中国过去的历史一刀两断，闭门造车式地经营自己的王朝，又在元明易鼎后灰飞烟灭。蒙古人改变了帝国历史的走向，恰恰是因为打败他们的那些人使他们的某些规范永垂不朽。一度被视为与汉族传统背道而驰的某些行为（如塔尼斯特里），也变成了汉族心照不宣的规范。英才天纵的蒙古汗变成了中国史册中的一个帝王，这使后来的中国皇帝学会了主张自己如蒙古汗般天纵不羁，行事不必受到帝制（emperorship）本身中宪政色彩的约束。明朝的某些皇帝——尤其是第一任（洪武）和第三任（永乐）——确实如此。其他的则处境尴尬，他们虽贵为最高统治者，却并未享有为所欲为的无限权力，反而在名为庙堂的政治泥沼中苦苦挣扎。

元代国家

塔尼斯特里令元代皇位继承之争趋于白热化。1260年，忽必烈汗赢得了“蒙古大汗”的称号；1271年，他宣布建立一个中原王朝规格的国家——元，并按“汉法”用“至元”年号；[9]至元三十一年（1294），他逝世后也被赋予了一个中原帝王的庙号——世祖。他的长寿意味着皇位的继承跳过了一个世代。承袭皇位的是他的孙子铁穆耳（1265—1307）。铁穆耳并非长孙，却在忽邻勒台选举中打败了自己的兄长甘麻剌（Kammala，1263—1302）和答剌麻八剌（Darmabala，1264—1292）。铁穆耳死后，皇位旁落至答剌麻八剌一系，由其子海山（Khaishan，1281—1311）即位。海山死后，其弟爱育黎拔力八达（Ayurbarwada，1285—1320）嗣位，其后又传位其子硕德八剌（Shidebala，1303—1323）。至治三年（1323），硕德八剌被刺，帝系上推一代，回到铁穆耳的长兄、硕德八剌的叔祖甘麻剌一系。于是，甘麻剌之子也孙铁木儿（Yesün Temür，1293—1328）当了五年的皇帝。致和元年（1328）秋，也孙铁木儿年幼的儿子阿速吉八（Aragibag）被扶上王座，但他只当了两个月的皇帝，皇位就被答剌麻八剌的后裔抢了去。此后五年中，皇位争夺战在答剌麻八剌的两代后裔中展开。至顺四年（1333），妥懽帖睦尔（Toghön Temür）终于成了元朝最后一个，也是在位时间最久的皇帝（见附录）。从大德十一年（1307），即铁穆耳在位的最后一年，到至顺四年（1333）妥懽帖睦尔即位，短短27年间，共有10位汗坐过元朝的王座——要是算上图贴睦尔（Tugh Temür）的两次即位，就是11位了。

在皇位继承之争的旋涡下屹立着元政权的华厦，它是由忽必烈及其以汉人为主的近臣们根据中原王朝制度建立起来的。早在元朝建立以前，忽必烈的伯父窝阔台就已开始逐步摆脱由父亲成吉思汗开创的依靠贸易和纳贡获取岁入的国家经营模式。窝阔台看到直接统治和直接征税可以获得更多的利益，忽必烈则更为坚决地沿着这一方向前进。忽必烈逐鹿中原并非心血来潮之举，而是政权成形初级阶段之后的自然发展。巨大的行政成本以及一班只有用赏赐才能换取其支持的永不餍足的蒙古贵族，也迫使其建立一个类似中原王朝的政权。他需要征服宋朝，才能使自己的政权存续下去。

忽必烈的第一步行动就是将蒙古国都城从旧址哈拉和林（Karakorum）南迁。蒙古宪宗六年（1256），他派自己的幕僚僧子聪筹建新都，这座新都城后来在汉语中被称为“上都”，在英语中的罗马拼音是“Xanadu”。九年后，他将自己的对手各个击破，随即派给子聪第二件差事，在辽、金两朝南都旧址以南300公里处的北京，修建自己的新都城。[10]自此，除明初50年外，北京成了明朝和清朝的首都。忽必烈请来回族建筑师亦黑迭儿丁（Yeheitie’er）为他设计这座新都城，其规模之宏伟是前所未有的，并结合了蒙古的军事部署要素与中国传统的建筑形式。其结果是蒙汉杂糅的，与宋代建筑风格迥异，却在后世被逐渐认作典型的“中国式”。迁都之举使忽必烈坚定了既做汗又做皇帝的决心。每年夏天，他回到“夏都”上都，避

暑、狩猎。狩猎不仅能获取食物，训练军队，也是一展忽必烈驰骋草原的骑射技术的良机。至元十七年（1280）刘贯道所作《元世祖出猎图》正好捕捉到了忽必烈狩猎时的场景（图6）。

迁都北京，意味着忽必烈创建的这个国家，必须像都城的建筑那样，将蒙古元素织入中国图案中。中书省负责全国的行政管理，衙署就设在皇城南门外。中书令在政务上给予皇帝建议，起草法令文书，并监督依照传统设立的吏、户、礼、兵、刑、工六部。吏部负责官员的铨选、考课和处分议叙。户部职掌田地清丈、户籍登记和赋税征收。礼部职掌朝廷各项繁重的典礼，监察（恢复后的）科举考试，并处理藩属及外国往来事务。兵部是一个文职而非军事部门，它负责军籍管理、俸给发放、军队训练，以及乘载、邮传之制。刑部主管刑罚政令、审核刑名。工部管理从城垣、渠堰到陵寝的各种官用设施的营缮和全国土木、水利工程的兴修。此外，中央政府还包括职掌兵权的枢密院。忽必烈自信能够对首都发生的大小事情做到心知肚明，但是要保证各省官员不损及蒙古人的利益，就只能在各行省任命蒙古监临——达鲁花赤（*darughachi*）。



图6 刘贯道《元世祖出猎图》（1280）。该画绘制时，忽必烈正值64岁，他本人的身形至少像画中一样魁梧（台北“故宫博物院”藏）

忽必烈唯恐蒙古人掌握的权力落入汉人手中，这也是他在官员铨选时偏好举荐的原因之一，因为这样使臣子有知遇之感，而不像中原王朝惯行的科举制度那样毫无把握，只以优劣论人才。尽管如此，他仍然努力展现出谦和、仁爱的一面，以安抚被征服的臣民。据一份官方报告的孤证显示，他在中统四年到至元六年间（1263—1269），仅下令处死过91人。即便是根据当今的标准，这也称得上是轻刑宽禁之举。[11]这是令人难忘的做法。明初士人叶子奇在《草木子》中盛赞忽必烈当政时是“轻刑薄赋，兵革罕用”。[12]

在中原王朝制度中，人们本以为忽必烈会取消而他并未取消的一项是御史台（the Censorate）。御史的职责是监督官员和皇帝的言行。他们的目的是保证制度本身不被破坏或折损。有时这是一项危险的工作，有时又令人感到心有余而力不足。元朝皇帝拒绝给予御史台任何实质性的权力。御史台之设，仅仅是为了保证官员执行皇帝的要求。元朝的第五任皇帝硕德八剌是个例外。至治二年十二月（1323年2月），他为了启用更多的汉族官僚来制衡自己的蒙古劲敌，颁布了一系列新制度，敦促御史彻底查处官员贪渎案件。七个月后，他被刺身亡，而幕后主使正是对其拉拢汉人深恶痛绝的蒙古御史大夫。[13]

中亚史家狄宇宙（Nicola di Cosmo）认为：“忽必烈成功地吞并中原后建起的帝国华厦的地基是有裂缝的。他将种族区隔制度化的做法造成了民族关系上的不和谐。此外，中央政府被过于臃肿的机构设置而拖垮，其中大多数是为皇帝及其随从设立的服务机构。”（我们将会看到，马可·波罗等许多外来者都供职于元代朝廷。）狄宇宙还注意到，“蒙古人对治理的态度仍然是反复无常、漫不经心的，中亚政治传统中的某些特征，如继承的原则、种族或宗族的特权，中央政府部门与商人组织间的合作关系等，仍然处处有迹可循。”[14]要使大元王朝这座政治大厦长期屹立不倒，其一要依靠汉族官员的坚定支持——但蒙古人从来未能全心全意地信任他们；其二是保证权力建立和交接的规则的稳定性——但这一点也从来未能做到。于是，元朝终究要覆亡，不过那是它屹立了整整一个世纪后的事了。

明代独裁

朱元璋是因为推翻了蒙古人的统治，才当上了洪武皇帝，不过，在1368年以前，他的主要精力被用来对付自己在长江中下游的竞争者上面。他称自己的王朝为“明”（光明之意），从宇宙论的角度说，这是一个“火向”的字，正好可以接续“水向”的“元”（乾元之意；物质与人世一样，被认为是周而复始的，即金、木、土、水、火五行）。这个字也表明，他吸收了明教意识形态中关于光明与黑暗两股势力的斗争的宇宙论观点。他在早期揭竿而起的时候与该教派有着密切的关系。

朱元璋声称，他的使命是将蒙古势力赶出中华，并恢复宋制。这个传言让他的儒家幕僚十分受用，也可能迎合了民间的民族沙文主义（ethnic chauvinism），然而，他的新政权却更多地复制了他本人熟悉的元朝惯例。[15]结果便产生了一种杂糅了蒙古汗和宋朝皇帝两方面传统的新统治模式。半个世纪以前，20世纪杰出的明史专家牟复礼（Frederick Mote）称这种新模式为“专制统治”（despotism）。牟复礼相信，宋代是中国专制统治的滥觞期，但他也指出，他所谓的蒙古的“野蛮化”（brutalization）将帝制中“大部分对皇权的限制都摧毁了”，因此，为明代的专制统治开辟了道路。“元朝野蛮化的世界的重要性在于，她是明朝第一代统治者和臣民成长的世界，正是以这种方式，她参与了明王朝的基调和特征的形塑。”[16]

牟复礼提出中国专制统治形成于宋元时期的假说，是为了挑战盛行于20世纪50—60年代、由魏特夫（Karl Wittfogel）提出的冷战思维模式的汉学观点。魏特夫认为，从久远的过去直到现在，亚洲一直笼罩在一种亘古不变的专制统治之中。这是欧洲知识分子在17世纪发明的、用来描述西亚与南亚政权的概念。18世纪以后，这一概念才被逐步用以描述中国，最终还给中国扣上了专制统治最高阶段的大帽子。[17]这一命名是欧洲为了论证其帝国主义合法性而建构的帝国霸权意识形态的要素之一，结果却一直影响着我们对中国的看法和预期。

牟复礼之后一代的明史专家范德（Edward Farmer）将讨论明代政府的语汇由“专制统治”变为“独裁统治”（autocracy），即“帝制中权力的进一步集中”。[18]这一定义把独裁作为各种制度设计中内含的一种政治组织系统提炼了出来。问题的核心不再是忽必烈汗的蒙古习惯，抑或朱元璋的暴戾性格，中国社会的权威本质（the authoritarian nature），而是他们为了维持自己权力所引入的制度。这个词的好处是能让人立即抓住权力由朝堂上的程序和民众的期待对皇帝的限制转移到皇帝本人手中的变化。但是历史上几乎没有一个皇帝是真正独自统治国家的（“独裁”一词起源于希腊文的“独自统治”）。正如牟复礼所见，即便是明朝最有决断的皇帝，其权力也受到了“现实的限制”。[19]

有一种制度我们可能会把它当作是对独裁的限制，那就是法律。明朝创立者在国家成立之初就颁布了一部律法。其法条旨在约束官员和百姓的行为，对皇帝却不加限制。朱元璋并不认为他本人应受到自己所立律法的束缚。但是他失望地发现，《大明律》尚不足以达到锄奸惩恶，明刑弼教的目的，于是又亲手创制了“法上之法”。14世纪80年代中期，他将这些“法上之法”编成一部《大诰》（*Grand Pronouncements*），成了第二律法。朱元璋命令官员们谨遵其精神，但他又谨慎地强调，唯他一人可以《大诰》拟罪，而法司拟罪则要比照《大诰》减一等。[20]

朱元璋并非没有意识到，人民觉得新法有处置太过的地方，但他相信，用重典是开国之初惩处时弊的必要手段。朱元璋逝世前一年，有刑部官员请求将大明律的刑罚提高到《大诰》的水平，但朱元璋驳回了。[21]这本是一个可以让可汗的拟罪特权超越约束皇权的法律制度的时刻，但他就这样放过了。即便如此，作为儒家善政核心原则的君臣、君民间的互惠关系，却是朱元璋所强调的规范与制度所缺乏的。他的治国理念刨去了儒家道德传统，留下的只是维持政府健全的惩罚手段。次年，朱元璋去世，这个堪称中国史上最特殊时代之一、几乎实现了专制乃至独裁的时期也随之告终（图7）。尽管他留下遗训："我已成之法，一字不可改易"，但他的子孙并未持守他所致力推行的专制体制。[22]尽管朱元璋所建立的法制应该是金科玉律，他们却不得不篡改他的垂法之意。毕竟，当实际偏离了应然的轨迹，比如，皇帝昏庸无道，在战争中被俘，或无承嗣时，任何政治体制都要进行改弦易辙。此类危机只有通过某种程度的篡改（fudging）和类推（analogical reasoning）才能度过。然而，也正是因为规则的弹性，每一次危机都会变成继承的危机，而每一次危机的解决都要以体制本身应对未来威胁能力的下降为代价。我们与其通过跟踪常规情况下的政治运作来理解明代统治，不如以明王朝的五次重大危机为背景进行考察。明代的第一次重大危机便发生在王朝创立仅12年的时候。

胡惟庸案

第一次足以撼动新王朝根基的重大制度危机发生在明洪武十三年（1380）。朱元璋以宰相胡惟庸逆谋起事、私通外国（显然有倭人，可能还有安南甚至蒙古人）入罪。谋反罪名的真伪我们不得而知，因为所有与胡惟庸有关的记录或经过删改或被销毁了，但这仍是可能发生的事。胡惟庸事发的导火索是他未将占城（越南）来贡之事入奏，而接受贡使瞻觐属于皇权而非相权的范围。由细微过失与猜疑织罗起来的罪状，也可能是空穴来风，理有固然；而它也确实挑动了登基不久的帝王的疑心。《明史》的描述自然缺乏细节，也许这是因为所有细节在当时已被尘封而清代史学家已无从查找了。[23]



图7 朱元璋（1368—1398年在位）像。这幅作于16世纪的逼真白描肖像究竟是夸大了还是抓住了明太祖的不凡个性？（台北“故宫博物院”藏）

然而，在罪名之下潜藏的是相权在现实体制中的状况。宰相作为文官之首，有铨选之权，因而可以将要缺派给自己的亲信，实际上可在未经皇帝本人挑选的情况下，组织起一整个政府体系。既然这是胡惟庸的职责，我们假设对他的指控并非构陷，那么他唯一的僭越之处也只是接见贡使而已。朱元璋无法容忍的是被宰相架空统治权的可能性，于是，他铲除了胡惟庸及当时与他有关的所有人。据朱元璋自己估计，获罪者有1.5万人。此后，肃清逆党的余波持续了14年，其间，又有大小官员近4万人被诛杀。14世纪80年代的这次大规模肃清，是当时人类历史上最恐怖血腥的屠杀，它给士人造成的心理重创，远胜于蒙元统治时期的种种。

罢黜宰相，削弱了体制本身的力量。如此一来，政府运作的好坏，端视人君的智慧和能力。由宰相领导的中书省被撤销并永不恢复，也就再没有协调六部尚书处理庶政的统筹机构了。大都督府和都察院也被削分为较小的单位，而不再具有总体导向的职能。结果正如贺凯（Charles Hucker）概括的那样："自洪武十三年（1380）后，在明朝政府的结构中，没有任何一个官员能够在军政、庶政或监察方面大权独揽。皇帝一人权掌天下。"[24]

这是我们对胡案最粗疏恐怕也是最现实的解读了。胡案显然使明朝政府在数年之内陷于瘫痪，而官员人人自危的情形则持续了20年之久，然而我们也许能从另一个角度来认识它。与其说这是一个杯弓蛇影的皇帝对觊觎皇权者的反戈一击，倒不如把这一肃清之举视为与元代臭名昭著的"亲亲"（favoritism）铨选制度彻底划清界限？由于史料的缺失，我们也许无法进一步证实这一推论。但是，如果我们认为明朝确实在很大程度上延续了元制的话，那么，我们或许需要思考，如此规模的政治肃清是不是一种对元朝遗制的调整，而不仅仅是因为一个皇帝想要成为比可汗更像可汗的人。

事实证明，任凭朱元璋如何强势，将中央权力集于皇帝一身是他难以驾驭的。很快地，他便不得不重新引入统筹机构，尽管他采取的方式比较特别。洪武十五年（1382），即胡案发生后的第二年，他迈出了重要的一步，即从翰林院（起草上谕的机构）中选拔部分品级较低的官员，委任为辅政"大学士"，不过他们仅以个人的身份而非集体的名义为皇帝出谋划策。这些如今被我们称为"内阁大学士"的人，逐步形成了某种类似西方内阁的机构。内阁并没有被明确写入政府的组织结构，以代替原中书省的职能，但到了15世纪20年代，它实际上已成为明王朝的最高行政机构。因此，尽管内阁首辅的身份是皇帝的近臣、幕僚，但他掌管了国家的行政事务，可以说是实际上的宰相，只是在权力大小和自主性方面不如胡惟庸而已。

靖难之役

洪武三十一年（1398），励精图治的洪武皇帝薨逝。这并未使明王朝立刻陷入她的第一次继承危机，但危机也已是一触即发。朱元璋曾认定自己的长子为皇太子和继统人选。但太子在洪武二十五年（1392）便病逝，因此，根据嫡长子继承制，朱元璋又立其子嗣中最长者朱允炆为皇太孙。[25]洪武三十一年，朱允炆继位，史称建文帝。这引起了作为其叔辈的诸藩王的不满，他们中的不少人曾希望能兄终弟及。他们无疑担心朱允炆的近臣会将他引向儒家的治国之道，而偏离了宗室尚武的传统。

诸藩王中最有力的竞争者是朱元璋的四子朱棣（1360—1424）。洪武元年（1368），朱元璋迁都南京，即新王朝的经济中心，但他同时需要巩固北方的防御力量。他认为，自己的四子足以抵御蒙古人的侵犯，便将元大都，即今天的北京，赐作他的封地。建文帝登基未满一年，朱棣已集结北方军力，向自己的侄子发起了一场长达三年的内战。效忠建文帝的地方官员纷纷举兵勤王，双方在山东境内陷入鏖战，但终未拦住朱棣的雄师。[26]朱棣的军队逼近南京，都城不攻自破。宫中起火，传言建文帝葬身大火之中。然而，在此后的数十年间，关于他逃脱的谣言久久不息。

朱棣以“靖难”为名起兵，打的是南北牌。他声称，南方已堕入内朝奸恶之手，他要从当道奸臣手中拯救大明王朝。他称，建文帝不幸（而又所幸）身陨，并非弑君。宫中起火后的第四天，朱棣即位，为永乐帝——不是作为他侄子而是他父亲的继任者。他下令将建文的年号从纪年中去除，他即位的1402年，不以建文四年而以洪武三十五年为纪，尽管他的父亲在洪武三十一年便去世了。这种纪年方式意味着，从来没有发生过什么政变，而是自然而然地子承父业。直到明万历二十三年（1595），建文帝在位的四年才被重新归入官方纪年中。

朱棣误以为可使建文帝最倚重的廷臣方孝孺（1357—1402）归顺自己，但方孝孺是一个坚定的保守主义者，他坚信只有恢复三代之法而非迎合当世的做法才能救时弊。他自然不会同意替换自己所辅佐的承继大统的皇帝，更不用说支持叔继侄位的做法了。根据永乐帝之父所定之法，可以继承建文帝的只有他的儿子。永乐帝却要试一试方孝孺，于是命他起草自己登基的诏书。方孝孺拒绝了。他投笔于地，慨然道：“死即死耳，诏不可草。”永乐帝遂成全他，命人将其凌迟处死。[27]此后，永乐帝曾堂而皇之地宣称：“朕所用治天下者《五经》耳。”然而他在位之时，却看不到儒家伦理所倡导的君臣间的相互尊重。[28]当皇帝拥有绝对的权力时，臣道方面的谏君之节尽失，只剩下顺从君命而已。方孝孺只是众多誓死效忠王朝而不向一时握有强权者低头的廷臣中的一个。

方孝孺不是永乐帝所谓“靖难”之举的唯一受害者。政变后，有近万人惨遭屠戮，毫不亚于其父的那场肃清。明王朝迎来了第二个庙号为“祖”的皇帝。中国政治转向君主独裁，虽肇始于蒙元，但却是洪武与永乐二帝真正把儒家核心思想中强调义务和互重的君臣之道剔除出去，使明王朝失去了恢复帝制旧法的思想源泉。

永乐对明王朝的最后一项改造是将中央政府迁回元大都，即北京。永乐十四年（1416），开始建都。永乐十八年九月二十二日（1420年10月28日），正式下令改京师为北京，南京则降级为留都。

有鉴于僭位称帝的痕迹过于明显，永乐不得不动用一切手段来为自己粉饰。他做的第一件事是将首都由南京迁往北京，即他自己势力范围内的政治中心。此举也明确地将明朝纳入了尚武的金元传统而非尚文的宋代传统中，而永乐也以忽必烈汗为自己效法的对象。第二件事是效法忽必烈汗，向整个海洋世界宣布自己即位的消息。他向东南亚的朝贡国派出一批批使团，皆以自己信任的宦官为总兵官，统领使团。其中最著名的是六次出使的宦官郑和（1371—1433）。郑和第一次下西洋是在永乐三年至永乐五年（1405—1407），最远达到印度西南海岸。后五次是在紧接着的永乐五年至永乐七年（1407—1409）、永乐七年至永乐九年（1409—1411）、永乐十一年至永乐十三年（1413—1415）、永乐十五年至永乐十七年（1417—1419）和永乐十九年至永乐二十年（1421—1422），船队规模浩大，造成明代财政上的巨额支出。与此同时，北京建都的工程，也给财政造成了巨大负担。永乐帝本来打算派遣第七支使团，但永乐十九年的一场大火烧毁了新建的三座宫殿（传统上人们认为是天象示警），他只能将计划搁置，至其死后才付诸施行。在户部官员的建议下，后来的皇帝都赞同国家应停止斥巨资建造“星槎”和“宝舟”（即郑和舟师的各种名称），并将国家的资源用于更恰当的地方，而非派遣庞大的使团出洋，宣扬国威、搜罗奇珍。[29]

近来有一种奇怪的主张越来越盛行，即将郑和视为中国的克里斯托弗·哥伦布（Christopher Columbus）：郑和是一位英勇无畏的探险家，若不是因为国内官僚的吝啬，他本可以远在哥伦布之前就发现美洲。这种主张不免引得不少业余历史学者浮想联翩，但它的出发点恰恰建立在对郑和与哥伦布航海目的的根本误解上。哥伦布并不是一个探险家，他航海的目的是为投机性的商业投资找到与中国进行直接贸易的渠道。马可·波罗的游记启发了他的这一想法，而最终为他赢得了资助者。他之所以西行是因为他认为这是通往中国的航线。他的主要资助人是西班牙国王和女王。他们在1492年驱逐西班牙犹太人的过程中攫取了不少的财富，并从中抽取部分作为哥伦布航海的经费。他们想从中获得的主要是经济利益，而非出于外交、政治或思想文化交流的考虑。哥伦布跨越重洋为的是进行贸易，而非殖民，

尽管他确实留下了几批人员，为支持未来的航行建立立足点。

当我们从这个角度来看待哥伦布时（而不是把他视为“发现”美洲、改变世界的探险英雄），郑和作为哥伦布的反面而非前身的形象，便逐渐从误识的迷雾中显现出来。郑和航海的目的是外交，他的任务是向中国所有的朝贡国宣告永乐是现任的皇帝，他们应以纳贡的方式表示他们对这一事实的接受。他带领了一支庞大的军队，为的是确保那些番邦国主不会拒绝他的命令，但他的目的并不是征服他们。加强中国在亚洲海域内的商业联系符合中国的礼仪，而派遣船队出洋有助于中国商人扩大他们的商贸圈，但下西洋的目标并不是进行投资。他们也没想要像哥伦布曾许诺斐迪南和伊莎贝拉却没有做到的那样满载黄金而归。最后一点，郑和的船队到达了在他之前的中国官员未曾造访过的地方，尤其是非洲东海岸；但是他们在印度洋上的航线都是已知的，穆斯林商船早就在使用这些路线了。中国的航海家也许原本并不熟悉其中的一些地方，但这绝不能说是他们“发现”了它们。他们只是将这些名字添加到理应认可明朝宗主权的藩国花名册上而已。郑和不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人，只为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认。这是一场政治作秀，但我们并不能因此而轻忽其重要性。[30]

有一个流传甚广的传言认为，永乐帝相信建文帝可能并未丧生火海并已逃亡海外，因此郑和下西洋的任务是察访他的踪迹。尽管永乐帝确实一直在留意关于自己侄子的报告，并且那些年此类报道也不乏其数，如此，似乎这一传闻并非虚言，但它实际上成立的可能性并不大。最后一则关于建文帝出现的传闻出自明正统十二年（1447），一位年逾90岁的僧人从云南去广西，他告诉某位路人自己便是废帝。这番吹嘘之词一传入当地官员的耳朵，即刻便将该僧捉拿，遣送进京。这个可怜的人在刑讯之下供认，自己只是一介平民，洪武十七年（1384）便入了僧籍，并非建文帝。[31]沈德符将这段佚事记录在自己的笔记《万历野获编》中，并评论道官员在会审之前便应由该僧的年龄而推算出事有蹊跷。朱允炆生于洪武十年（1377），到正统十二年应为70岁，而该僧比真的建文帝大了足足20岁。因此沈德符一针见血地指出：“假托立见，不待鞫已明矣。”[32]事发后四个月，该僧卒于狱中。另有12名与此相关的僧人被革出教门，发配北疆戍边。北疆，正是下一场危机的发轫地。

土木之变

永乐将自己的皇位传给了长子（洪熙皇帝），但时隔不久长子又传给了他的长子（宣德皇帝），后者又传给了自己的长子（正统皇帝）。这第三位继位者——永乐的长曾孙朱祁镇，于宣德十年（1435）即位时年仅8岁，这就使皇帝制度的一个特有弱点浮出了水面：一旦皇帝早逝，按照继承顺

序的规则，就必须让孩童登基。这位冲龄践祚天子沿用了父皇当政时期的三位内阁大学士，他们都姓杨，为这位娃娃天子初政时期提供了稳固的保障。到正统皇帝年满15岁时，三杨失势，朝廷大权落到了司礼监手中，这是内廷特制宦官系统的最高管理机构。宦官更乐意纵容皇帝心血来潮的想法，其中最具毁灭性的莫过于在蒙古来犯时御驾亲征的念头。这一次突发奇想使整个明王朝陷入了一场始料未及的制度危机——当皇帝被外国拘为人质时该怎么办？

整件事情的起因是也先（Esen）统一了蒙古诸部，兵分三路，大举南侵。朱祁镇命皇弟郕王朱祁钰留守，随即率军亲征，这场战役的结果被后世学者称之为“明代最大的军事败绩”。[33]在短短几周的时间内，情势便急遽恶化。当也先在长城上的一个堡城——土木（Tumu）抓获仓皇撤退的王师，清算的时刻终于来临了。汉人的军队拒绝和谈，惨遭屠戮，所有高级将官皆战死。正统十四年八月十七日（1449年9月3日），正统皇帝被俘。

此时，远在北京的朝廷有两个制度上的选择：接受皇帝被质的事实，并展开和谈，遣使往迎；或者废除他的皇帝之位，另立新帝。在考虑后一种措施时，又出现了两种选择：其一是拥立被俘皇帝的1岁长子为帝；其二是任由皇权旁落留守京师的皇弟一脉。拥立幼帝，则帝制将危如累卵——这并非亟欲走出危机的明王朝所希望看到的。两相权衡之下，在正统皇帝被俘20天后，朱祁钰继位，是为景泰帝，而正统帝的幼子则被封为太子。1449年仍被冠以正统十四年的年号，但紧接着的1450年将成为景泰元年。

这一做法或可被解释为一场政变，正统帝本人显然是如此认为的。即便是北京街头的顽童也察觉了这种微妙的氛围，因为不久他们便开始传唱这样一首童谣：

雨滴，雨滴，

城隍，土地。

雨若再来，

谢了土地。[34]

这些听起来只是浅白的童稚之语。毕竟，明朝在这最近的12年中饱受干旱之苦，每个人都在期盼甘霖洒落。然而，字里行间其实充满了双关语。首行的“雨”读作“予”，而第三行的“雨”读作“御”（三字音同）；将“滴”换

作“弟”，再将最左边的“城隍”改成景泰帝的旧时封号“郕王”，则整首歌谣便成了对王位改易的辛辣讽刺：

予弟，予弟，

郕王，土地。

御若再来，

卸了土地。

景泰继位，使囚禁正统丧失了价值。一年后，也先便放归了这个再无一用的战利品，换取了中国人重开边境贸易的软弱承诺。景泰帝要朱祁镇明确宣布放弃皇位后才准许他回京，后者只能照办。为了确保传位于自己的直系，景泰三年（1452），他废黜了自己的侄子，改立自己的儿子为皇位继承人。仅一年不到，在“景泰之渊”中，年幼的皇太子夭折，他的死被视为上天示警。痛失爱子后的景泰帝迫于压力，不得不再度恢复侄子的太子地位。

他的统治并不顺利。这并不难理解，因为整个景泰年间都沉浸在“景泰之渊”中。气候异常寒冷，头三年是大旱，最后两年则洪涝成灾。景泰五年（1454），一位官员曾公开表示灾异迭见皆因景泰帝不遵继统正道之故。他向皇帝陈言道：“诏沂王复正储位，则和气充，欢声洋溢，天心自回，灾异自弭。”皇帝接到上疏后大怒，将他逮系诏狱，欲置其死罪。次日，京城忽遭大风沙雨。有感于天象示警，皇帝才稍缓刑狱。[35]

景泰七年末至八年初（1456—1457）的冬天，景泰帝一病不起，无法出席新年首日的朝贺。一些文武官员伺机联合起来，将朱祁镇解除软禁，扶上宝座，令当日早朝的众人大吃一惊。朱祁镇并未恢复自己的正统年号，因为这将意味着把景泰从正史中抹去，与其曾祖抹去建文无异。他给自己起了一个新的年号——天顺，取“顺应天意”之意。二月十日（3月14日），他的皇弟——废帝景泰逝世，至于究竟是病逝还是他杀，便不得而知了。

历史学家对正统帝复辟为天顺帝有多种评价，有的称其为“明朝历史上最成功的政变”，有的称之为“对礼制的大破坏”，也有的称其为“一次政治投机，为不择手段地牟取功名利禄大开方便之门”。[36]然而，如果我们把它看成是一次蒙古传统中“塔尼斯特里”的运作，则无论它如何违背了汉族礼制，一个野心勃勃的王在自己的皇兄或皇弟势力衰微时取而代之，就不是不可想象的了。为了消灭一切指向其有违礼制的证据，朱祁镇在之后的四

年中将辅佐自己复辟的谋臣逐一清除。实际上，在天顺朝的八年间，汉人的帝制传统无一得到遵奉。

大礼议

接下来的一场制度性危机亦关乎继承问题，在一些人看来，它是对正统礼制的又一次重大破坏。天顺朝之后，相继继位的皇长子分别是成化、弘治和正德皇帝。正德十六年（1521），正德帝薨，未留下子嗣。有关继统人选的问题，首先与正德帝在位时不称职的问题纠缠在一起。正德帝13岁即位，14岁大婚，对自己的皇后和王朝都不甚上心，在他初政的五年间，朝政实际掌握在大太监刘瑾手中。刘瑾在财政上的横征暴敛引起了文官的激愤，前者则以政治恐怖的手段对后者进行压制。[37]正德五年（1510），双方的矛盾终于彻底爆发，正德帝的曾叔祖安化王起兵造反。叛乱被镇压了，但叛乱所引发的政治波动却未平息，渐有谣言直指刘瑾正密谋弑君。这便足以使皇帝对之痛下杀手，下令将刘瑾凌迟三日，后者第二日便气绝身亡。此后10年的政局仍无起色，至正德十四年（1519），叛乱又起，此次举事的是正德叔祖宁王。最终平定这场叛乱的是思想家兼士大夫王阳明（字守仁，1472—1529），于是乎命运多舛的正德帝才保住了自己的江山。

两年后，正德帝病倒，据说病因是前年秋天泛舟垂钓时醉酒落水（难道有龙作祟？）。正德帝后宫嫔妃众多，却无一人诞下皇嗣，也许这三千佳丽只是皇帝用来勒索外家的堂皇借口。[38]在没有皇嗣和遗诏的情况下，正德帝的近臣开始支持其叔侄兄弟中的不同人选。当时朝中权势最大的官员杨廷和（1459—1529）力主正德帝13岁的堂弟朱厚熜继位。由于堂兄弟继位不合祖制，礼部建议将其过继给正德帝之父孝宗。如此一来，朱厚熜就成了正德帝的皇弟，合乎兄终弟及的礼制。[39]朱厚熜的生父是孝宗之弟，按照汉族的收养习惯，兄弟之子可以过继给叔伯并成为其合法继承人。

朱厚熜顺利即位，但不久，他又再次搅动本已平静的局面。令朝臣们始料未及的是，朱厚熜要确立自己一支的法统。他非但不想被过继给自己的皇伯父，甚至想追封自己的生父为皇帝（同时尊奉自己的生母为皇太后）。如此一来，他便可以顺理成章地从自己的生父手中接过皇位了。但这就首先需要解决制度上的一个难题。如果新皇帝不愿入奉宗祧，则皇统就会转移到旁支。不过，这可能再度成为朱氏宗族其他成员挑战祖制的机会；而在安化王和宁王之乱后，没有人希望乱象再现。朝廷上的实权派试图迫使少年天子放弃这一想法，但嘉靖执意如此。这位少年天子应对自己的生父行怎样的礼仪——是尊为皇考，还是皇叔考？这个充满争议的问题终于酿成了一场危机。意见相左的两派朝臣们僵持了近10年之久，史称“大礼

议”。

事情肇始于嘉靖皇帝即位第三年的七月五日（1524年8月14日）。几百位官员在紫禁城外跪请皇帝改变旨意。他们无法容许皇帝把嗣统问题当成自己的家事，它是大明国祚的根基所在。最终，134位与事者被系下狱，为首的8人被终生流放，对其余官员的处罚则较轻，其中包括廷杖。因廷杖致死者有16名。不过，官员们的抗议并未停止，第二次请愿又导致3人被处流刑，1人被杖毙。至此，事情仍未得到解决。次年春，侯廷训比他的同僚们更近一步，将自己的力辩之词刊印出来。他因此被下狱拷讯，后经其12岁的儿子请求才得释放，最终被贬官外放，后又遭言官疑狱弹射，被诬革职。[40]

皇帝的对手并不总是占据上风。他也有自己的支持者，其中亦非尽是逢迎邀宠的谄徇之臣。对嘉靖帝最有力的支持正是来自明中叶大思想家王阳明的弟子。王阳明因在正德十四年平定宁王之乱而声名大振。但因功高遭嫉，被政敌竭力排斥在朝廷核心权力圈之外，致使他在正德朝郁郁不得志。嘉靖帝即位后，才封他为南京兵部尚书，但他上任的第一年就因丧父而不得不回家守制。在嘉靖三年的请愿活动中，王阳明未参与其事，并始终保持缄默。嘉靖六年五月（1527年6月），他以南京兵部尚书原职，领兵平定广西与安南交界处的民变。王阳明出师大捷，未动一兵一卒就使叛军归降。但他却在役后染病，病逝归途，终未能对嘉靖朝政产生直接影响。也许是得益于王阳明的最后一次战绩，次年，他的弟子一系便在朝堂上获得了领导地位。

在嘉靖朝的“大礼议”中，王阳明避免直接表态，但他对皇帝的所作所为未尝不怀有几分同情，故视之为纯孝至情的流露，而在他看来，孝是道德行为的真正基础。[41]反对嘉靖帝的人奉宋代理学家为圭臬，处处以典为范，而支持嘉靖帝的人则认为正确的道德行为依靠的是伦理上的直觉。嘉靖帝欲尊生父为皇考在礼制上站不住脚，但正因如此，此举成了这个国家最高权威的首次公开声明——个人能够在典章制度的范围之外获得一定程度上的道德自主性。王阳明关于良知为心之本体的哲学不再是袖手论道，而获得了政治立足点。但使嘉靖帝在“大礼议”中获胜的并非王阳明的理论立场，而是其支持者在朝堂上掌握的主导权。即便如此，阳明心学的兴起，与围绕继统问题的法理政治（the constitutional politics）仍有着紧密的内在联系。结果，正如盖杰民（James Geiss）指出的那样：“王学在整个帝国上下迅速流传开来，直至17世纪，它一直是人们极感兴趣且聚讼纷纭的主题。”[42]

争国本

王朝承继的正统与否，取决于是否选择了正确的法定继承人。如果选择错误，则会引发制度性危机。这恰恰发生在嘉靖帝之孙——万历皇帝（1573—1620年在位）的统治时期。万历帝是隆庆帝成年皇子中最长的一位，但为庶出。隆庆帝在位仅六年（1567—1672）便薨逝，万历帝冲龄践祚。这位新的统治者在成年后，便要开始考虑自己的法定继承人选了。使万历帝与廷臣产生分歧的问题在于，他不想立皇长子为储君。万历帝心爱的儿子是宠妃郑氏所诞的皇三子朱常洵。皇帝的这一偏向带来了无穷无尽的麻烦。

纷争在万历十四年（1586）拉开了序幕。是年，郑氏晋为皇贵妃。皇帝还想将她的儿子立为太子。如"大礼议"时一般，朝臣们分成了两派。因为储君是君统亦即国祚绵延的保证，所以储君被称为"国本"，而万历朝的这场纷争在历史上被称为"争国本"。与围绕嘉靖帝尊何人为皇考的争斗不同，万历帝的支持者并无道德制高点可占。问题只关乎究竟是顺应还是抵制在位者的个人偏好，是维持正确的礼秩还是允许传位法的更动。真正的障碍不是任何一位藩王，而是万历帝急于讨好自己宠妃之心。

廷臣们对郑氏专宠早已心知肚明，无论是郑氏本人还是廷臣，都在利用她与万历帝的关系。万历十六年（1588），吕坤（1536—1618），一位参与多项社会改革、官声显赫的官员，刊刻了一本讲述历史上妇女孝贤贞烈事迹的小册子，取名《闺范》。该书引起了郑贵妃的注意，她命人为该书配图并加入12人事迹，而增补的最后一人正是郑氏本人。新版《闺范图说》的序言由郑氏兄[43]、侄作序，其中盛赞她赞助印书的懿行。这一出宠妃谋权的好戏，引发了对郑贵妃的猛烈抨击，不过在名义上，矛头却指向了吕坤。

又过了三年，万历帝终于向自己的臣子妥协，同意立皇长子为太子。然而，郑贵妃并未放弃为自己的儿子争储。两年后，一本书开始在北京街头流传，其中直斥郑氏勾结九位重臣欲举事以更易"国本"。[44]即便如此，万历帝仍然竭力维护郑贵妃。万历二十二年四月（1594年5月），河南饥荒，万历帝有意为郑贵妃造势，命京中五品以上官员捐俸薪，与贵妃捐助赈银一并发出。[45]然而，至此，无论谁再做什么，合乎礼制的储君人选都无法被撼动分毫。整件事最具讽刺意味的是，万历四十八年（1620），距新君泰昌帝登基前仅九天，这位皇长子却一病不起，不到一个月便殒命，原因可能是用药错误而中毒身亡。饶是如此，皇位也轮不到朱常洵来坐，而是毫无意外地传给了泰昌帝意外平庸的长子，是为天启皇帝。在明代官僚体系日趋缜密的情况下，"塔尼斯特里"式的继位战并未发生。

万历帝虽欲立爱不立长，但并未发生如前朝继位斗争那般的暴力事件，不过，一个严重后果是它激怒了皇帝，使之在某种程度上永久性地疏离朝堂。[46]每天清晨，京城的文武百官照例都要上早朝，但他们见到的常常

是空空如也的皇帝宝座。政事本不该在内廷处理，亦不可听任宦官滥权、首辅把持，甚至随意修改章程（这是会令明太祖不解甚至勃然大怒的事）。作为真龙天子（dragon master）的万历帝更像是后宫之主（harem master）。明代财政制度史家黄仁宇笔下的万历是一个端居深宫、处境孤立、无所作为又处处受到文官挟制的皇帝，他所刻画的这一形象如今已经深入人心。黄仁宇在评价万历朝君臣对抗僵局时说："强加于君主的无法忍受的状况……是由情势而不是由阴谋偶然形成的。尽管是专制君主，万历皇帝却没有立法的权力。尽管是最后的裁决者，他却不得不在合法的迷雾中行事。"[47]而从万历的角度来说，他的不作为也是造成这种困局的因素之一——这不仅束缚了臣僚的手脚，也限制了自己的能力。

通常在制度不善的情况下，人们会另谋成事的出路，那就是形成派系门户——与皇帝疏离的万历朝文官们正是这样做的。肇始于17世纪初叶的明代朋党之争，常常被称为"东林党争"。所谓"东林"指的是万历三十二年（1604）一群江南士人在无锡成立的一个私人书院，那里也是他们讲论时政的论坛。"东林党"吸引了众多志同道合的青年士子，不久便成为与朝中"阉党"相抗衡，甚至节制皇帝本人的一股主要势力。如果万历帝有自己先祖的政治手腕和道德威信，他也许能使君臣间的嫌隙冰释，在政治上有一番作为。但是一个一辈子没有踏出过紫禁城的人如何能够学到这些手腕？而他的威信来源，除了自己的出身还有什么？

孤忠怨抑

把皇帝描绘成自己专制统治的可悲牺牲品是可笑的。如果说有什么悲剧人物的话，便是像方孝孺那样不惜忍受摧折乃至放弃自己的生命，也不愿在道德问题上让步的人。我们也许应该把明代宫廷政治想象成一种价值交换，而非悲剧性的缺陷。几乎每个人都知道专制政权下君臣协议中忠诚条款的含义：要担责任的只有人臣而已。统治者行为的得失无关紧要，因为他是整个体制的核心，国家的根本，以及王朝存续的唯一可靠保障。忠诚会使君臣同时陷入一种两难的境地：为君者想要摆脱对自己权力的实际束缚，但不知从何着手；为臣者相信制度性原则高于事君义务，但难求忠义两全。

陆容曾在自己的笔记《菽园杂记》中记录了自己在永乐中期（15世纪中叶）与一位名叫慧暕的老僧的对谈，[48]僧慧暕十分明白入仕给士大夫带来的两难困境。永乐初年，慧暕奉诏到南京参与编修《永乐大典》，这是一部卷帙浩繁的百科全书。永乐三年（1405）到永乐六年（1408）的修典工程耗费了明朝顶尖学者的巨大精力。此后，慧归老陆容的家乡，陆容与他相识时，他已年逾八十。

这位老僧曾对坐客说道："洪武间，秀才做官吃多少辛苦，受多少惊怕，与朝廷出多少心力？到头来，小有过犯，轻则充军，重则刑戮。善终者十二三耳。"这就是效忠洪武皇帝者的命运。慧暕由此得出的教训是我们乃至陆容都没有想到的。

他承认，"其时士大夫无负国家，国家负天下士大夫多矣。"不会有任何关于皇帝苛待臣子的记载，关键在于臣子甘愿领受皇帝的政令。他们的臣服非但不是一个悲剧，还是他们忠贞不贰的证明。慧宣称，如今年轻人则达不到这种专制政权下的理想要求。尽管"近来圣恩宽大，法网疏阔"，秀才做官，不再是为朝廷出力，而是为了自己受用。[49]

慧暕的世界观里没有"专制"二字。这并不意味着，这个理念就不存在。奉行这一理念的个人，无论是以超然的态度居庙堂之高，还是处江湖之远，都是默默履践着的。我们可以从这个时代的许多浮文巧言中品咂出这种潜移默化。比如，汪道昆，出身徽商之家而著述等身，他曾奉命为万历十年（1582）《广东乡试录》作序。作这样一篇序言，需竭尽人臣的忠顺之义，而初读此文，的确令人感到满纸皆是一个"忠"字。汪道昆回溯明朝历史，对其中几位皇帝的功绩大加褒扬。洪武"中天而兴"——这自然是毫无疑问。嘉靖"重明丽正，首出郢都[50]，文命先敷，光被海宇"——对于一个使朝廷陷入经年制度纷争的君主来说，似有夸大其词之嫌。汪道昆也确实承认，"二三大夫握珠怀宝……其言骨鲠，其行瑰琦"，但他并没有进一步明言皇帝与众多骨鲠之臣间的恶劣关系。

对于在位的万历帝，汪道昆如是写道："皇上在宥万方，文德四洽。多士搏扶摇而上，殆将乘海运而天飞，有如垂天之云，何论朱鸟！"这当然也是广东士子心向往之的结果。汪道昆称万历十年的广东乡试恰逢"天泽下济而光明……乃今乡国以三物而宾多士，应昌期"，而这一敦牂之岁的机枢所在就是万历皇帝。汪道昆吟哦道："夫律天时，协地纪，本之以帝德，类应之以人文，多士其皆得之，殆千古一觏也。"[51]

很难想象还有比这更唯唯诺诺地描绘嘉靖、万历两朝的文字了。但人人都知道事实究竟如何，如果我们被这样堂皇的文字所迷惑就大错特错了。此中其实大有深意。实际上，这场好戏的主角——乘海运而天飞的朱鸟——并不是皇帝，而是士大夫。士大夫克服了重重困难，苦读数十载而为朝廷效命，并不仅仅是为了奉君事，也是为了经纬天地、治国平天下的矢志。皇帝的工作只是端居体制的底座，彰显帝德，而让真正有才具的人去黼黻治功。人们不能指望遵循礼制挑选出的统治者来治理天下。在无比华丽的谀辞之下，这大概才是汪道昆及其同辈中最具才干者的真实想法。

万历皇帝对地方上士子的野心有所防备。[52]但他恐怕没有料到的是，自己妄图拥有凌驾于祖制之上的专制，反而可能削弱自己的权威。后来在立

储的问题上，他立爱不立长的做法才使他意识到了这种反作用力。他所遭遇的困境是个人的偏好始终越不过王朝的礼制；亦如人臣的困境在于，忠顺不失始终是其事君的本分，尽管他们所受的儒家教育要求其一言一行皆以斯文为本。

第5章
经济与生态

马可·波罗在忽必烈汗国所见到的富庶景象令他瞠目。他说，那里人户“繁多”，乡村“景色宜人”，城市“广大庄严”，土地“精耕细作”，“百物输入之众，有如川流不息”。当他的驳船在大运河上航行时，只见“沿河城市、村庄甚众，到处皆有民居，要说人家尽枕河大概也不为过。沿途物资——米、面、肉、鱼、水果、时蔬、葡萄美酒之属，供给一应充足，且价格极廉。”城市居民“恃工商为活，商货繁盛，人民赖之收入甚丰，舟船往来不绝”。[1]其生产力之强大已超出了欧洲人的想象。

两个世纪后，明弘治元年（1488），朝鲜官员崔溥在海上遭遇风浪，漂流到浙江沿海上岸。他走陆路返回朝鲜时也假道大运河，像马可·波罗一样，他亦为眼前的景象所震惊。他自运河行船，穿越江南地区时这样写道：“海陆珍宝，若纱罗绫缎、金银珠玉，百工技艺、富商大贾，皆萃于此。”苏州城内“市坊星布……人物奢侈，楼台联络”，而运河沿岸的码头，则“楚商闽舶辐辏云集”。[2]如此胜景奇迹，不似在人间，令他恍若置身于唐代诗歌中的宫殿华厦。

一方面，人们质疑马可·波罗对元朝的描述过分夸大；另一方面，崔溥倒被视为仔细而严肃地记录了明代生活的实相。然而，他们两人对各自读者述说的故事却基本相同：这个国家极度富饶，治理井然，物力丰沛。这期间或有自然灾害肆虐，但丝毫未使经济实力下降到勉强糊口的地步。几个世纪以来，生产力的富余，使这里的政权和社会的物质水平远远高于朝鲜、威尼斯，乃至世界上的任何地方。然而在明朝末年，当欧洲突然迈入早期近代的转型阶段，一切将随之发生改变，不过这一转型带来的后果要在很久以后才会全部显现出来。

农耕帝国的混合经济

元和明都是农耕帝国，其大部分臣民都是农民，北方种植小米、高粱和小麦，南方种植稻米和冬小麦。马可·波罗认为“精耕细作”的田地值得记述，在他的印象中“没有一处是未被开垦的荒地”。然而，崔溥注意到的却是码头上“接屋成廊，连袵成帷”，“蛮樯海舶，栉立街衢”。[3]马可·波罗也注意到了这个方面，码头上“市店相接，商舶辏集”，常常令他目不暇接。从耕地、制造到商贸的一系列经济活动，是整个帝国的重要支柱。它们相互依

存，使商贸得以扩张，农业得以繁荣，城市得以发展。商业化不是一条单行道，但它的发展常常足以使人们产生这样的错觉，而明末的人们便是如此。

国家从农产品中获得大笔赋税。元大德三年（1299）的岁入粮数是1200万石（合11.5亿升）。[4]假设一个成年男子年消耗粮食6石（合570升），而元大德四年（1330）统计的人口数量为6000万，则需要年产3600万石（合34亿升）粮食才能养活全部人口。[5]并非每个登记在册者的年消耗粮食数都达到了成年男子的水平，但实际人口数量可能是统计人口的1.5倍。如此两者相抵，则可得税率为3.4%，符合中国政府通常征收粮食税的税率。[6]

洪武二十六年（1393）的岁入却大相径庭。明政府官方所记税粮数为米24729450石（合26.5亿升），麦4712900石（约合4.47亿升）。[7]两样合计，当年岁入粮数为31亿升，超出元大德三年之数2.5倍。如果明代年消耗粮食数与元代相同，则明代的粮食税率为9.1%，比元代有显著提高。[8]造成这种提高的原因何在？这一区别也许说明，明政权比元政权的征税效率更高，而且事实上很可能就是如此。它也可能说明，实际人口比统计人口多，因此缴纳的税粮也多。它还可能暗示了，政府征税地区的粮食生产力更高，这也是有可能的。

明朝初年，政府为了刺激粮食产量的提高，将部分人口迁移到因战事而废耕的地区。朱元璋的理想是让每个农户拥有100亩（约合6.5公顷）土地，即足够支持北方一个大家庭的日常食用，或在农业经济更密集的南方，令一个普通家庭过上富足的生活。[9]到16世纪，要实现这一理想，在北方只要每户50亩土地即可。[10]17世纪20年代，有一位郁郁不得志的北方诸生从其父手中继承了如是数目的土地，但这一已经缩减的数目并不足以维持其生计。他感叹道：“焉有世上男子可禄以五十亩者耶？”遂变卖田产后从军。[11]在南方，许多人家只能依靠二三十亩土地勉强过活。

在度过了明初恢复期以后，经济产出主要依靠农民最大限度地投入粮食种植，财政收入则几乎完全依靠国家的粮税。然而，一旦经济上了轨道，国家便开始从实物税转向货币税（这一转变是通过被称为“一条鞭法”的改革举措，后详）。如此，则中央收到的粮食总量便逐步下降。迁都北京是触发这一转变的因素之一。将首都迁至北方农耕区的后果是其粮食供给相对人口数量的不足，为此，一方面政府要实行更积极的囤粮举措，故而着手重修大运河；另一方面，政府也意识到，要养活首都和北方边防线上的全部人口已超出了自身的征派能力，如果实行货币税并用税钱激励私人商业就能更有效地满足这一需要。这一安排也使粮食本身留在了产出各省，继而可以在有余粮的和缺粮的地区之间进行再分配。结果，广西、云南、贵州等距离北京最远的省份可存留全部税粮用于满足本地的需求，而不再需

要耗费大量人力物力将其运往首都后再行分配。广东、福建等较为偏远的省份也可以留下约三分之二的税粮。四川、湖广等产粮大省的布政使司有权存留约60%的税粮。[12]

因此，明朝从肇建之初就创造了一种与私有经济相配合的统制经济。这不是一种单纯的被动安排，因为明朝政府为促进超出自身财政与垄断经营范围的生产与贸易提供了有利条件。这个帝制晚期的中国与同时期欧洲国家的不同之处在于，它深信国家对民众福利负有责任。明正德十三年（1518），洪水过后京师大饥，皇帝敕令“各巡抚其督有司，加意抚恤，毋致失所”。[13]这不仅仅是一种表现仁政的姿态，而是一种道德命令和赈济灾民的努力。历史上的许多皇帝都忽视了民众对政权的这种期望，许多官员也仅把出仕当作谋私的利器，而他们身败名裂的下场无不证明了“善政之要，唯在养民”的规律。[14]

元明两代——尤其是明代——的大部分经济增长，在组织和资本方面得益于私有经济，但整个经济运行仰赖的基础结构却是由政府创造和资助的。政府为商品流通提供了一套交通体系。它最终采取税收折合银两后收取的制度，为价值的计算和交换确立了标准。食盐和贵金属的国家专营和赋税等财政政策，不仅为私人经济设定方向，也塑造了百姓的生计规划。仓廪实，则政府在荒年就能干预粮食市场，化解饥馑的威胁。官营织造坊主要集中在商业中心江南，满足了皇室的需求。[15]政府也会委托特种工坊如江西景德镇官窑和运河北段临清的砖厂，生产用于营造朝堂的物件。最后，政府为调节冲突和控制经济纠纷提供了行政与司法的制度保障。看似寄生性的政府，实则对经济建设颇有助益。

交通

大宗货品的运输走水路比陆路要便宜，因此天然河道和人工运河对运输粮食等大宗商品十分重要。中国的自然河流发源于西部山脉，流向东部平原，对于政府来说促进商品流通的最大挑战是安排南北向的水路运输。始建于7世纪的大运河将会成为元明两朝南北交通规划的核心。

忽必烈在今天的北京定都后，通过海运来应对物资北运的问题。但是山东半岛沿海的暗礁给过往船只带来损失，航速缓慢的驳船在海盗袭击面前亦不堪一击，从而促使朝廷开始斟酌辎重运输的其他方案。其一是开凿一条贯穿山东半岛的运河，元朝政府在13世纪80年代尝试了这一方案，但最终放弃了；其二是恢复大运河，并将其宋代以来的北段终点与黄河河道相接，延伸到北京。修造的代价是巨大的，维护费用也很昂贵。结果，元代未能一直维持运河的畅通。每当遇到河道淤塞、洪泛决溢或战时封锁，元代官员便会重新诉诸海运。

延长运河北段的难点在于如何调节黄运交汇处的水量。黄河频繁决溢改道，每每给运河造成重创。改变河道是一项耗费巨大人力物力的解决方案。至正十一年（1351）大规模征派徭役治河的举动，一直被史家引为元末民变的导火索。韩山童是一个名为“红巾军”的秘密会社的领袖，正是在这年冬天，被征派开凿黄河故道的15万民夫中集结起了一支强大的起义队伍。韩山童事败后被处决，但他的儿子韩林儿，即后来的小明王，顺利逃脱并成为叛军领袖，朱元璋当时也是他麾下一员。至正二十六年（1366），韩林儿之死为朱元璋在叛军中的崛起辟出了一条路。朱元璋为自己亲手建立的王朝取名为“大明”，便道出了自己红巾军的出身。

朱元璋定都南京后，大运河便丧失了它的首要地位。到了洪武二十四年（1391），运河已淤塞不通。[16]永乐帝决意迁都北京，迫使政府再次斥巨资开凿大运河。[17]明代对施工难度较大的运河山东段进行了至关重要的河道改造，事实证明，它比元代更能持久地发挥自己投资的价值。自永乐十三年（1415）运河重开后，除有数次黄河改道影响其通航外，直至明代结束，始终通行不废。大运河为整个明王朝及其经济的统一提供了重要的基础设施保障，但也是一个巨大的负担。运河的治理，使本已繁难的河政变得更加难以负荷。每一次的河道决溢和淤塞，都使防患变得愈发艰难。[18]

运河的规模决定了维持其通航需要的大量人力物力。15世纪中期，需要动用121500兵力将11775船官粮通过运河送到北京，装满那里的官仓。实际征缴的粮食往往少于官方指定的数量，不过押运漕粮北上的士兵总会夹带私粮，再卖给私人商贩。皇家的供给也会定期送达皇宫。据说贡船的数量达161艘之多，其中15艘是运送南方鲜鱼贡果的冰船。护送贡船的还有隶属兵部的600艘“马快船”。[19]不过，官船的数量有限，在繁忙熙攘的运河上还有数以万计的私船。明代中期的一位士人曾为我们描绘了这样一幅画面：“东南漕运岁百余万艘，使船往来无虚日，民船贾舶，多不可籍数，率此焉道。”[20]运河的恢复给商业运输提供了有力的支持，从而初步将整个国家连接成为一个统一的经济体。[21]

尽管如此，商人出门在外可能遭遇各种艰险，因此他们要通过查看出行吉凶预卜来趋利避害。“杨公忌日”指明了“出行、装载、交易，俱不可用”的日子。这份日程表保留在崇祯八年（1635）编写的一部名为《商贾一览醒迷》的商业日用类书中。[22]“忌日”从正月的头一次算起，每隔28天出现一次，即正月十三、二月十一，以此类推。另一种流传颇广的类似历日表是“逐月出行吉日”，它是基于天干地支的60日周期（一甲子）编写的。但不如“杨公忌日”中的日子那样有规律。比如农历六月可能有10天是宜出行的，这取决于这个月份落在这一甲子中的位置，而三月可能只有2天宜出行。每个月有5天是“憎天翻地覆时”，诸事不宜。正月为巳、亥，即1635

年的公历2月22、28日和3月6、12、18日，忌出行、装载、交易。每60日为一个周期，还有自己的吉凶日，不管是农历的哪个月份。每一甲子的首个巳日不宜出行；首个亥日，只要在丑、辰、戌时（1—3点、7—9点或19—21点间）出行，就可能是大吉，但忌午、未时（11—15点）出行。

商人们依据这些精确的计算来行事，将具有不确定性的经济活动中的风险降到最低。日常商业生活中充斥着类似趋利避害的做法。比如，苏州商人忌言“翻”或“阻”二字。因为汉语口语中同音异义字很多，所以措辞上的讲究就变得很有意思了。比如，“筷子”原称“箸”，与“阻”同音。因为商人担心自己的货物受阻，所以苏州人用与“快”同音的“筷”来替代，故而有了今天我们习称的“筷子”。[23]

城市

经济的增长刺激了作为市场、制造业基地和精英寓居之地的城市的发展。北京具有政治中心的身份优势，但它也是北方经济的商业枢纽，人口数量超过50万，与旧都南京规模相当。有学者估计1400年的人口数量已达70万。[24]不过长江三角洲的下游地区才是当时最繁华城市的所在。苏州堪称整个帝国的商业和文化中枢，人口接近百万。而上海港在14世纪也崛起为大宗棉花贸易的中心，它是一个拥有百万人口的县，其中城市与市郊人口至少占到了四分之一。[25]杭州，尽管不复南宋时首善之都的风光，仍然是一个繁华富庶的城市，有钱人谁不想在那里置产？

在这些大城市，商业与行政管理已密不可分。然而，在小一些的城市，商业超过行政管理，成为城市发展的主要动力，尽管通常情况下行政职责从城市诞生之初就已存在。坐落于大运河山东省至北直隶段的临清便是一个例子。临清本是一个靠河的普通县城，元代被选作大运河新的北段终点后，地位才发生了变化。至元二十六年（1289），运河北延伸段开凿完毕，临清便成了连接南方经济中心与北方政治中心的重要一环。后来运河被废，临清一度衰落，直至永乐十三年（1415）运河重开后，才又再度兴盛。洪武二年（1369），徙县治于运河和卫河（通东北方向的天津）交会处的临清闸附近，便已预示了它日后的兴盛。临清是漕粮北运线路上的五大置仓储粮地之一。不久，临清仓便成为诸仓之冠，尤其是景泰元年（1450）以后，国家招募商人输粮，作为交换由官府发给购盐的盐引（即所谓“开中法”），临清成为商人输纳中盐的集散地。由于临清处南北转输的“咽喉之地”，弘治二年（1489）被升格为州。[26]

16世纪，临清城逐步发展，一半是政府引导的结果，一半则得力于民间工商业的兴盛。四通八达的交通促进了城市的繁荣。成化年间（1465—1487），临清本地的工匠不再需要到北京当班服役，因此临清的劳动力资

源不再被迫流向京师。尽管京城营缮的物资需求仍然存在，但临清的工匠可以在城郊的窑厂生产贡砖、贡瓦，不再需要跑到北京去了。在这些条件下，临清成为区域货物转输和物资供应的枢纽，地方产业遂发达起来。州城西北设有28所漕船厂，忙于船舶的制造与修理；而到了16世纪末，城内的缎店、布店多达105家。[27]临清等城市的商业规模，意味着手工业不再局限于家庭作坊的范围，而已发展成为类似工厂制造业的形态（图8）。

尽管私人商业得到了长足发展，但临清的私营手工业依靠的是政府在基础设施建设方面的投资。这一政府投入的过程也形塑了运河沿岸其他城市的发展。[28]也有一些明代城市的发展因素则恰好相反：私人商业引导而政府跟进。长江是一条天然河道，不像大运河那样需要政府投资兴修，因此其河港发展也有所不同。我们以沙市（全称沙头市）为例，它隶属湖广西部的江陵县，[29]是伸向长江的一块天然沙洲。江陵县治距长江近10公里之远，这意味着它在商业上的重要地位将被沙市取代。沙市主要的大宗货物是来自四川的粮食。尽管四川商人和船民在沙市商业中扮演着举足轻重的角色，但这里往来的商贾五湖四海都有。到明末为止，沙市有大小会馆、行帮99个。[30]政府自然无法轻忽沙市的重要性，虽然未将之升格为县——因为如此，他们就会损失江陵的大半税收——却在当地专设巡检司，维持治安。政府也以其他的方式介入地方事务，即管理赋税和供给的中央机构直接在当地设立办事机构。比如，负责宫殿营缮木料的工部，就设立了“竹木局”，专门监管和征收沙市起卸的竹木之税。[31]



图**8** 酿酒工人正在研磨酿酒用的粮食，磨好的粮食放入右边悬挂的瓦缸中发酵。酿酒作坊的规模不小。图中所画的**11**名工匠可能只是这家作坊所雇的一部分人手。该画现藏于哈佛艺术博物馆，由于明代描绘工艺制作的画作存世稀少，而高端艺术品藏家又对其不够重视，因此这幅画就显得弥足珍贵了

作为一个商业城市，沙市比行政城市更易受到贸易兴衰的影响。王启茂在自己的诗作中记录了贸易对沙市的攸关性。他在“崇祯之渊”时回到这座自己阔别已久的城市，不禁回想起自己少时所见的繁华胜景：

记得当年踏碧沙，沙津无物不繁华。

舟船夜贳千门酒，楼阁春藏十里花。

世乱蜀江稀贾客，民穷今俗减琵琶。

重来胜地增惆怅，坐对空林数暮鸦。[32]

沙市的（暂时的）兴与衰证明，在少有国家作为的情况下，商业经济本身就有能力左右城市的形成和发展。而各种类型的城市也不得不在没有国家指导的情况下管理自身事务。当国家感到自己的利益或税收受到威胁时，会毫不犹豫地主张自己在公共事务上的专断权。也就是说，当事态发展脱离正常轨道时，官员必须想方设法与城市精英合作来解决。当涉及成百上千而非仅仅数百人的需求时，乡村生活的传统模式显然就不再适用了。

举例来说，让我们设想一下城市消防的问题。至正元年四月十九日（1341年5月12日），杭州大火，74人丧生，建筑方面的损失更为严重，烧毁房屋共计15755间。不料，次年四月一日（1342年5月13日），火灾再次发生。陶宗仪在自己的笔记中（1366年刊行）称：“自昔所未有也。数百年浩繁之地，日就凋弊，实基于此。”[33]杭州是一个地方行政中枢，但国家的运行机制却不足以使其免于火患。

我们沿海岸线南下，福建省延平州州治也是一个地方行政中心，然而政府的作用较弱，地方大小事务离不开商业精英的协力。尽管这座城市的建筑不像杭州城那般密集，据地方志的说法：“历来火灾，延烧甚广。”而且由于“延城崎岖狭隘，居民稠密”，因此易遭火患。万历三年（1575），郡守下令修筑火墙。这就意味着要征用价值不菲的城中地基，但是他没有强行侵占，而是找了五个富户，与他们商议买地砌墙。最终修了七座火墙，其中之一立于衙门前。然而，由于火墙修葺尚未完全周严，三年后又一场大火，烧毁城中心民庐百余家，并数座公署。下一任郡守下令增筑火墙，即便他捐出了自己的薪俸，仍未足数。于是，他不得不再次与原来捐出地基的屋主商议，腾出些土地，又修成了两座火墙。为了防止日后因地基变更而出现侵没火墙的现象，郡守准许坊民向其申述。事实证明这个方案颇有成效，城中火灾确实减少了。[34]

延平州府修建火墙，政令虽出自郡守，但城市精英在筹资方面起到了决定性的作用，且很有可能是最初的方案设计者。方志中赞誉两任郡守为坊民的福祉任劳任怨，但如果没有坊民的襄办——无疑他们是延平商业精英的领袖——凭郡守一己之力恐怕无法办成此事。由于技术上的原因，明代政府无力顾及城市管理的问题，只有依靠城市精英。然而，我们也不能就此

断言明代城市精英和早期近代欧洲城市精英掌握着同等的控制权。城市史研究者费丝言（Si-yen Fei）写道："从以农村为主的帝国转变为以城市为主的帝国不仅仅是商业力量在与政府控制角力过程中取得最终胜利的结果。"这一转变的发生是由于"制度改革和文化协商的同时作用，它们沟通并弥合了明初农耕社会理念和晚明城市化之间的断裂"。[35]城市居民意识到自己的城市不再是昔日的乡村，那么只有调整旧有的行政规则，才能让城市运转起来。

商业税收

像多数缺乏税收的军事征服者一样，元政权对农村的控制力不强。元代农村课税实行的是"买扑"制，设定税额并由个人包下某一地区的征税权，在交纳规定数额给政府后，剩余征税收入均归包税人所有，这项收入有时相当可观。元代的徭役也十分严酷，对农民强制勒派，哪怕是农忙季节也不例外。苏州女诗人郑允端（1327—1356）在《望夫石》这首经典闺怨题材诗歌的前半部分中，道出了这种徭役之苦：

良人有行役，远在天一方。

自期三年归，一去凡几霜。

登山临绝巘，引领望归航。

归航望不及，踯躅空彷徨。[36]

明代反对不加区别的徭役制和土地税承包的做法，认为这样做既不道德又无效率。前者罔顾农业耕种的节律，毫无节制地将农业劳动力与土地分离；后者纵容"买扑"者一味搜刮民脂民膏，为的不是国家的基本财政支出，而是侵人肥己。这些做法侵害了社会基础，扰乱了地方基本生产秩序，且使公共财富流入了私人的口袋。如果说这些做法有什么可取之处的话——显然元政权是这样认为的——那便是降低了征税的行政成本。但要降低征税成本并非没有别的办法。明代采取的做法是将徭役和税赋的征收权交给地方耆老，这与明初里甲制度的逻辑如出一辙。本乡本土的人自然最清楚谁家可出徭役、赋税多寡。

所谓以杜绝地主剥削的乡村自治为核心的里甲制度——至少朱元璋本人深以为然——忽略了有国家资本投入的经济天然地倾向于去创造和集中财富。15世纪，这一紧张关系造成了财政分裂（fiscal schizophrenia）。对于已经加入商业网络从而为市场需求进行生产的乡村社会而言，税务自治

且自给自足的社群模式与其实际的脱节就更为严重了。[37]

明代税收体系落后于现实形势的变化。嘉靖四十五年（1566），当59岁的归有光（1507—1571）就任长兴知县（在嘉靖四十四年之前，他竟然连续八次会试落榜）时便发现："田制虽有定额，其俗以洪武祖名为户，征收之际，互相推调。又有田连阡陌，而户止数亩者。"因此，所有人都声称自己田产甚微，尚未达到纳税的最低标准，"又有深山大户，终岁不听拘摄者"，无论怎样也不会交税。[38]归有光发现该县的户口记录糟糕透顶。按照上面的记载，弘治元年到嘉靖元年（1488—1522）间，这个高度商业化的县竟流失了20%的人口，且此后再未添加一个人丁。不仅如此，县志的户口数据显示，女性只占到全部人口的20%。[39]显然这个体系与现实是完全脱节的。"真实的"经济——商业投资和金融集中为核心的货币经济——已经完全脱离了1368年确立的农业经济模式，并产生了不在赋税范围内的财富。

解决之道是顺应变化，将粮食和劳动力这两项农业经济的主要来源转化为可以支配的等价货币。赋役折征银两，再用税银偿付行政开支。地方官员明白，雇佣的劳力比强征的劳力更有工作效率。宁可一年花二两多（约四盎司）银子雇一个水闸管理员，也比从一个长长的在编名单上不停挑人、换人好，况且，选中者可能根本不懂如何开关闸门，或在中选后逃避徭役。[40]16世纪，赋役折银办法逐渐推广，各种名目的赋税、力役均折征银两。

在工业化以前，中国经济史上最重大的转型就是16世纪以里甲制为基础的适应农业社会的税收模式向适应以货币化交换为核心的经济方式的转变。这一税收制度的转型即所谓的"一条鞭法"：将各种田赋、徭役、杂征税目总为一条，合并征收银两。"鞭"即"鞭子"，又与"转变""变革"之"变"谐音，一语双关。该法初名"条编"，老百姓将"一编"用更为形象的"一鞭"代替，这一称法遂固定下来。这项改革发轫于15世纪，到16世纪70年代，在首辅张居正的主持下正式在全国推行开来——万历清丈（1580）也是在他的主持下进行的。张居正在时人眼中是一个在增加中央权力尤其是中央财政方面的铁腕首辅。万历朝的各种笔记小说中或多或少对他的作为有所记载和评价。比如，沈德符的笔记中就记道："江陵当国时，持法不少假。如盗钱粮400两以上，俱非时诛死。"[41]今天，张居正被视为一个有远见的官员，他促成了税收体系由适应原有的农业经济向适应商业经济的转变，为现代经济的出现奠定了基础。[42]

一个主要的变化是货币化。明初统治者对富民的想象，是在封闭的农村共同体内，做到家家有田可耕，有粮可吃，有衣可穿。尽管元明两代的现实经济从未如此运作，但不可否认的是，在这一图景所描绘的理想经济生活中货币几乎起不到任何作用。现实中存在的货币只是一个个中有小孔的小

小铜圆（“钱”或铜板），这种货币形式可上溯至战国时代。满足生存的基本需求不用花费很多钱，因此，也就没有对更高币值货币的需要。

然而这只是理论，它很快便被实际推翻了。随着剩余农产品的积累，越来越多的货物被转换成现金，规模较大的交易不得不动用数以千记的用绳串起的铜钱（“贯”）。这些钱串子很沉，而铜钱本身的脆弱性在于它极易被熔成铜料或掺假伪造。随着时间的推移，这种脆弱性造成的货币短缺，使一年一度的赋税征收成为棘手问题。在元朝建立头20年，蒙古人就因为钱荒而仿效宋、金两朝发行纸币，即“交钞”。[43]由于元政权有足够的粮食储备来支持纸币的发行，纸币的价值一直保持到至正十年（1350）。但此后，由于政府急需获得税收来支持自己的军费开支，便允许印发超过粮食储备价值的纸币，到了至正十六年（1356），纸币终因极度贬值而被迫停止流通。[44]

明效元制，发行“大明宝钞”，但却不能兑换，也没有足以支持币值的储备，因此很快就贬值了。对于进行数额大于日常买卖的交易来说，另一种形式的货币是必需的，因此白银恰好填补了这一空白。白银的单位是两，1两相当于37克。白银并未被铸成钱形，而是马蹄形，并在过秤后打上印文。[45]支付时，称足所需银两，便可当场银货两讫。在这种双币种制度下，随着白银供应的相对充足且在纯度上逐步赢得消费者信赖（铜钱常常有掺杂作假），再加上政府对货币市场的干预，[46]铜钱对银两的交换价值发生波动。劣币的问题意味着，在同一市场内可能同时有数种不同的铜钱按照不同的交换价值进行流通。最值钱的铜钱是洪武年间铸造的。[47]“洪武通宝”在整个东亚范围内流通，在日本价值尤高。清顺治四年（1647），一支在舟山活动的反满明军收到来自日本支援者的一船铜钱，居然都是洪武钱。通常，日本人以他国的铜钱为料熔铸成有自己国号的铜钱，但对洪武钱却因其价值而不敢销毁，藏之库中。[48]

随着经济的发展，交易的价值也随着增长，对白银的需求也随之增加。明正统元年（1436），政府推行部分税收折银的做法，进一步推动了对白银需求的增长。另一方面，政府唯恐白银会集中到私人手中而损害国家经济，不愿批准银矿开采，造成了白银供给的进一步紧张。直到16世纪的最后几十年，自日本和秘鲁进口大量白银，才使“银荒”有所纾解。如果没有这批外来白银的流入，明代经济加入全球贸易的剧变（后详）恐怕永远也不会发生。

商品经济下的食物供给

农业经济的主要产品是粮食。如朱元璋在推行里甲制时那样憧憬乡村自给自足的人们，也一定梦想着每一个从大到小的地方经济单位都具备足够的

资源和条件，去耕种和收获满足其自身日常需求的粮食。这就是在农业经济中粮食是主要产品而非唯一产品的原因。对于种田的农民来说，有时候粮食不再仅是食物，而是可以与他人交换从而进入商业流通的商品。

这一点在元明两代的经济发展中逐渐变为显流，尤其是当城里的行商坐贾和乡村种植经济作物、生产手工制品的人数开始显著提升并持续增加的时候，这些人的口粮都是买来的，而非种出来的。这是明代政治经济中的一个新变化，特别是当朱元璋时代自给自足的幽魂魅影仍盘桓在人们脑际之时。这也是粮政方面的一个新变化，由于仓储制度衰弛，一旦遭遇物价腾贵的情况，可能无法平粜仓米，进而导致危机。这是农业经济商品化的代价，它足以使工匠和经济观念保守者忧心忡忡。

对于明代官员来说，如果需求积累和地区差价足够大的话，商品粮在粮食供求关系紧张地区的调出和调入都会受阻。人们认为，将粮食调配到缺粮地区赈饥是经济调控的题中之意。反之，如果粮商将粮食从缺粮地区转运到价高的地区销售，则商业行为可能会受到谴责。人们认为这是价值法则的作用使然，这体现在人类追逐私利的倾向中。但是当价值法则的作用造成地区性短缺时，官员们并不认为这在道德上是可取的。

然而，应对短缺情况的正确做法并非总是一目了然。当时民间论及饥馑荒年常道“救荒无奇策”。然而，引用这句话的官员往往是为了反驳这一说法，强调有效率的官员总是能找到解决粮荒的办法，从而避免大规模的饥荒。一位致仕的地方官员曾在其笔记《见闻杂记》中记道：“救荒不患无奇策，患无真心。真心即奇策也。”[49]这一看法似与晚明思想中的主观主义（subjectivism）相契合，也与比之更早的一种信念产生了共鸣，即行事唯诚，其事必果，所谓“精诚所至，金石为开”，地方食物供应中暂时出现的小问题又何足为惧。

“奇策”中最基本的是充实官仓储备，丰年积粟，荒年平粜（图9中展现了这一理念）。明太祖为实现这一政策，敕令各县建四所预备仓。大部分的地方官都能执行，但他们的继任者在储粮时往往出现不及数的情况，甚至任其荒废，与中央的申令背道而驰。[50]仓储制度的弛废不仅是因为地方官员的漠视、无能或腐败，尽管三者中的任意一条已足以使预备仓名存实亡。更重要的原因是政治经济制度本身的特性。

明初设立预备仓的设想是收贮地方上的余粮，丰年官司籴余谷为备，凶荒时民可取用而无饥饿之患。但是，因为商贩从各地农户手中收购粮食，而从商贩手中买粮的人也日渐增多，商业性因素和地方性歉收一样可能导致地方性食物危机。

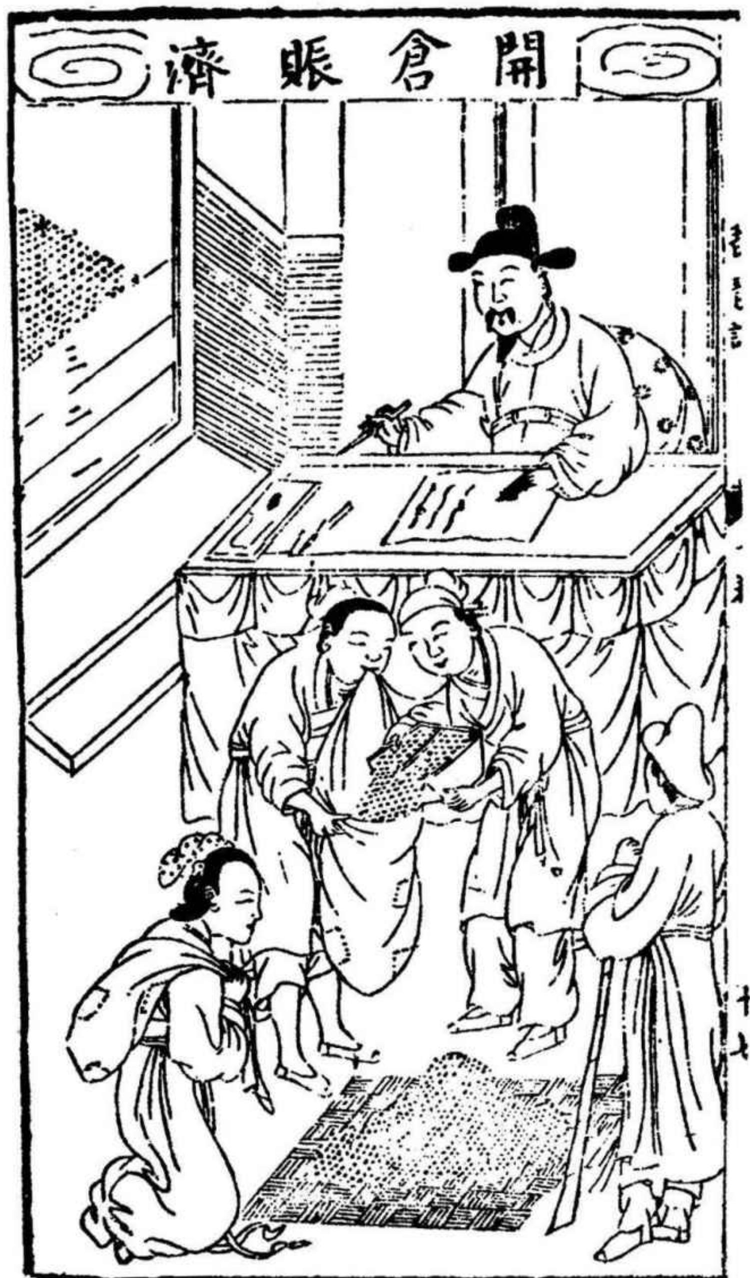


图9 地方官在荒年开仓赈济。该插图来自一部据14世纪戏曲《琵琶记》改编的晚明小说

在商品经济中，预备的形式未必是积粟，也可以是积钱，用于补贴贫户在荒年购粮的差价。这样做的话，可以吸引其他地方的商品粮，进而平抑物价。这项“奇策”的唯一问题是，有时饥荒的规模会超出粮商的调控范围。元大德十一年（1307），山东全境爆发的那场大饥荒便是如此。朝廷的赈灾措施是发钞，但不久便发觉饥民根本无粮可买，且这一情况在短期内无法解决。所幸，当时的一位官员据理力争，将发钞改为发米。[51]

赈米折钱后，官员也更容易中饱私囊。大德十一年浙江沿海时疫赈济中就出现了这一问题。大德十二年（1308），随着疫情的加重，大面积的歉收引起了大饥荒。宣慰同知脱欢察议行赈荒之令，朝廷敛富人钱给之。脱欢察有意干没自肥，遂将赈钱分成数份，藏于各州长处，候其调用。他想稍假时日，再返回索钱，只要编造一份细琐的赈款募集与发放的案卷，便可瞒天过海了。

可惜他错将六分之一的赈钱交给了宁海县主簿胡长儒。胡长儒的父亲是南宋名臣，胡长儒在忽必烈治下被迫出仕，但因秉性耿直，冒犯权贵，而被一路贬至官阶末尾。他怀疑脱欢察有意私吞赈款，便果断地将赈钱全数散给当地受灾的贫户，并一一记录在案。一个月后，当脱欢察返回索钱时，胡长儒便将案卷抱出。

“钱在是矣。”他镇定自若地说。脱欢察大怒道：“汝胆如山耶？何所受命而敢无忌若此？”胡毫无惧色地回答：“民一日不食当有死者，诚不及以闻，然官书具在，可征也。”脱欢察虽怒而不敢问。[52]

除了防不胜防的贪墨之外，15世纪大部分的经世文章中都认为，仓储制度不是救荒的得当之道。[53]明成化二十三年（1487），邱（1420—1495）向刚刚即位的弘治皇帝上书“变法”，其中的一项关键内容就是，在粮食分配方面，商品经济比国家调控更有效。[54]无独有偶，林希元（约1480—1560）在重新设计16世纪的荒政时，也反对依靠国家赈济的想法。相反，他认为应该利用私有部门的商业活力，动员商人在价低地区收购粮食，转卖到发生饥荒的地区。粮商应获准在售价之上增收两文钱，一半用于运输费，一半为其利润。国家可以为他们提供初始资本，粮食出售后，本金便收回了，政府实际投入几乎为零。[55]政府可以在必要时投放赈款支持地方的需求，但总体上应依靠市场来应对此类生存危机。

然而，“九渊”时期的灾情超出了政府与市场的反应能力。看起来在很多情况下真是没有什么“奇策”能够使人民免于忍饥挨饿。“嘉靖之渊”时，一位河南士人曾哀叹：“大抵古之民命悬于君，后之民命悬于天。”[56]当皇帝作为上天的化身为灾民下达救荒敕令的时候，世间的一切似乎仍能恢复如常。而当上天变身为市场时，人民很难想象还有什么能够将他们与死亡阻隔。

在明朝的最后百年中，官员们仍孜孜不倦地在国家与经济之间的灰色地带上试验新的政策，不仅从中挑选执行效果最佳的政策，也在实践中不断尝试各种政策组合。对于有远见卓识的官员来说，荒政不仅仅是针对某一特定危机的介入手段；而是改善民生的宏大政治规划的一部分，他们称其为“经世”。“经世”一词取自“经世济民”。那些致力于这一道德使命——晚近被译为“statecraft”（治国术）——的人认为，自己对国家的义务就是动员国家给予他们的一切资源，以保障人民在凶年免于死亡，在丰年安居乐业。正是他们对公共事务投注的热情，使儒家实学派在明代中期成为显流。这一使命的力量是如此强大，以至于在19世纪翻译“economy”这一欧洲概念时，从“经世济民”中创出了一个新汉语词汇“经济”。

财富的困惑

经世派强调在生存受到严重威胁时有必要对经济进行干预。重要的是，他们的关切受到重视不是在经济衰退期而恰恰是经济增长之时。这一发展也许说明，人们已经意识到商业化既可以提高收入也可以褫夺人们的基本生存条件。然而它也指出了人们期望的转变。农村经济的自给自足已不再是追求的目标，现在许多人开始向往一种更加商业化的财富。一般而言，国家是赞同这一目标的，尽管随着经济的增长，一些官员开始担心财富会带来的他们所不希望看到的效果——社会流动、传统习俗的式微，以及既有道德秩序的败坏。

一位名为顾清的官员就感受到，自己正处在这一潮流变化的风口浪尖。顾清是松江人士。松江府位于高度商业化的长江三角洲东缘，下辖上海周边的棉纺织业。明正德年间，顾清丁父忧，回籍守制27个月。期间，他参与编纂第一部《松江府志》。这部地方志于正德七年（1512）出版。顾清对松江当地风俗的不满溢于言表，他所撰部分的开篇便落在一个“变”字上。他写道：“松之风俗见于志者几变矣。”而这不是他喜欢的风气。他将当地风俗的败坏，归咎于巨家势阀在婚丧宾祭、冠履服饰方面的挥霍消费，带动了庶民百姓靡然向奢，从而使守礼、节俭、关心风化等儒家核心价值荡然无存。他特别将权贵与士大夫作对比，由此可知他所针砭的对象乃是松江的商贾之家。他们的财富给长江三角洲的日常生活带来了彻底的变化，顾清不厌其烦地一一罗列，竟达23项之多。[57]

我们无须在此完全复述这23种变化，仅举几例便能体会到顾清的忧虑。譬如，婚嫁时的聘礼与妆奁之盛大大逾越古礼。丧祭的陈设和过程也变得繁复冗赘。丧礼的赠赙之仪失去了守望相助的社会交往本意，只剩醵金为敛的财货授受。宾宴从备列简单的蔬果变为“器用靖窑、肴菜百种、遍陈水陆”。明初所制男子方巾尚且增添出各种装饰，更不用说妇女发髻上珠络翠饰的繁复花样了；精巧的绣鞋代替了平实的布履；舆盖与从前不复相

同；航船的样式也发生了变化；书翰用素纸者日少，而用金笺者日多；甚至于布匹染色也发生了变化：初有桃红而今为荔枝红，初有翠蓝而今为天蓝，初有酱色而今为沉香色，如此种种，不一而足。在顾清罗列的这一长串变化的最后，也是令其最为震惊的，要属富户令僮监穿红紫罗绮一项。对此，他不禁感叹道："凡一命之家，与豪侈少年，竞为姣饰，不第亡等，家法可知矣。"

顾清在描述民风向奢的23种变化时，总是采用相同的句法结构："初"人们如此行事，"今"或"近"人们开始那般行事。而在他看来，"今"与"近"都不是事物的应然状态。值得赞赏的是，顾清在措辞上并没有将自己对这种奢侈消费的不赞同变成道德上的辱骂，而在此后的近百年间，道德性的指摘之词不绝于耳。在正德七年时，奢侈消费尚未到泛滥不可收拾的地步。顾清只是反对把钱财浪费在"娇饰"上的不智做法。大富之家不在乎鲜花着锦、烈火烹油，这些却能让与之攀比的小门小户倾家荡产。这种炫富游戏的后果不是升斗小民所能负荷的。

尽管顾清没有言明，这种消费行为背后的动力却是再简单不过的，即奢侈品供需的增长。曾经人们只能买到桃红、翠蓝、酱色的布料。而到了正德七年，染坊可以提供荔枝红、天蓝、沉香色等价格可能更为昂贵的品种。同时，消费者的购买力也相应提高了。曾经，即"初"时，大部分人在挑选褐色布料时只会想到酱色。而"今"，对于色彩有所追求的消费者，能够买到更为雅致的沉香色，看到漂染的过程，并享受其中的乐趣。如果说令顾清不以为然的那些变化已渗透到社会上下的消费习惯中，也许只是因为人们如今有财力加入时尚潮流了。顾清将这些变化解释为世风日颓；另一方面，我们也可以把这视为16世纪初明代经济出现新繁荣的明证。

因为这种新的繁荣局面的出现，一些历史学家认为明代中国社会的财富积累意味着较高个人生活水平的实现。天启五年（1625），在广东沿海遭遇海难被俘的西班牙耶稣会士阿德里亚诺·拉斯·科尔特斯（Adriano de las Cortes，1578—1629）却并不这样认为。拉斯·科尔特斯对于明代社会生产力大为赞叹，但他认为这种生产力并不等于社会普遍富裕。他注意到："中国的商品流通量并不足以证明中国人的富有。总体而言，恰恰相反，这是一个极端贫穷的民族。"[58]拉斯·科尔特斯见到的是偏远的广东沿海，而不是江南的大城市。而他的判断所参照的是自己所熟悉的欧洲贫富地区的情况。他根据自己在这两个世界的生活经历认为，明代乡村的生活水平并不比欧洲乡村的高，甚至可能更低。无论孰高孰低，当时中、欧社会底层的差异恐怕并不明显，人民都只是勉强温饱而已。

树与虎

尽管拉斯·科尔特斯对当时经济状况的判断颇为保守，然而明代财富的增长已经超过了此前中国历史上的任何时代。以我们所处的现代社会的超常标准衡量，明代的增长可能是小巫见大巫，但它确实推高了食物消费的数量，以满足更多人口的需求。正因如此，经济增长给自然资源带来压力。为了增加耕地面积，农民围湖造田、与河争地。内地的农民，在陡峭的山坡上开出梯田。这些改造增加了粮食产量，从而为其他经济部门的增长提供了必要的支撑，但其代价也是巨大的。围湖造田和侵占江河滩地，使江河湖泊的水平面上升，增加了洪泛的危险。开垦梯田，占据减少了动植物的自然栖息地，使山体上的水土日渐贫瘠直至流失。在丘陵山地通过砍伐森林和开凿水渠构建的中国式农耕体系，造成生物多样性的大规模破坏，因此褫夺了山地居民赖以繁衍生息的重要资源。[59]

在人类生活的绝大多数时代和地方，尤其是在城市和近代，人们认识中的自然世界比我们头脑中的要辽阔、富饶。崇祯十一年（1638）冬，富贵闲人张岱与友人在南京城外的山上打猎，“得鹿一、麂三、兔四、雉三、猫狸七”，他丝毫没有意识到自己杀生取乐的行为可能对当地自然生态造成的影响。[60]

不过，动物数量的减少，比再生过程更为缓慢的树木的减少更不容易察觉。[61]在元明以前的近千年中，中国的森林植被并不丰富。而在此之前的五百年，孟子就解释过“牛山濯濯”的道理，他把人性因失养而沦丧，比作牛山上茂密的树木不断被砍伐而终至贫瘠[62]。每一个元明时代的读书人都知道这段话，也就是说，每个读书人都应该意识到滥砍乱伐的后果。但这并不意味着每个读书人都会由此联想到与自己休戚相关的那片山林。

对木材的需求不仅造成了中国东部人口稠密地区山林的过度砍伐，也导致远离人口集中地区的树木的大量消耗。华北平原的山林一度被砍伐殆尽，许多人将其归咎于元明两代帝王的大兴土木。成化二十三年（1487），丘濬在进呈的《大学衍义补》中谏言，一方面减少京师营缮用木，另一方面使采木之区更平均地分布各地。他还提倡在边塞之地有计划地沿山种树。[63]正如林业史家孟泽思（Nicholas Menzies）所注意到的，类似的谏言使山林木植得到部分恢复，然而“事实证明禁止采伐并不能有效地保护森林植被”，因为有时候地方政府有其他的考虑，中央政府也会在有急需时权宜行事。[64]

一个选择是到更偏远的地区寻找木材。明代政府正是如此，一直采伐到偏于西南一隅的云南山林中。嘉靖十六年（1537），云南道御史在条陈中提到“各处材木颜料采取既多，渐至匮竭”，并建议朝廷“撙节爱养”。尽管比起树木来，他更担心的是采伐成为扰民之举，但他的担心引出了我们所关心的滥砍滥伐的证据。[65]

谈迁是明代一位博学之士，他的《枣林杂俎》可能是17世纪最厚的一部笔记。其中就有一条颇有意思的笔记，专门记载了木材的流失。谈迁在“古木”条中，整理了各省各县存世的每株古树的记录。他起首便以冷静的笔调写道：“通都交区，巨材连抱，匠石积睨其下，十不寿一。溪谷昧深，垅坻昃，木虽专其年，民无得而称焉，亦未始幸也。”他紧接着抱怨说，现存可资参考的古树记载挂一漏万，在那些近年砍伐过盛的地区尤为如此。“秦、蜀、闽、粤、滇、黔中，地多深阻，历代采木，辄致异材”，而没有留下可供征引的文献记录。[66]谈迁哀叹的不仅是征文考献的不足，也是木植的凋零。

到明末为止，南直隶的森林破坏是最为严重的。整个长江三角洲以北直至淮河流域，没有一株古树奇木见载于谈迁的笔记。此外，森林特别稀少的省份还有广东。明代以降，广东人口日渐稠密，其生态压力也随之不断增加。古木遗存较多的省份仅有西北的山西、陕西和西南的云南。陕西省北部的神木山有古树千株，之所以留存下来，是因为当地“樵采不敢入，人以为神”。如果没有这样的禁忌传闻，恐怕这些古树早已被砍尽。唯有云南尚有足够粗壮的木材，可作寺庙宫殿的梁柱。历史学家伊懋可（Mark Elvin）曾下过这样一个结论：“中国遭遇普遍的森林危机不过才300年，尽管在长江下游等若干地区，问题的根源还可追溯到更久以前。”[67]由谈迁的笔记观之，他的说法则过于乐观了。虽然木材紧缺未到窒碍经济发展的程度，但我们从“古木”条中已可窥见危机的端倪。到明代末年，人口密集的地区已经没有大面积的森林资源了，而西部边陲的森林消失速度太快，难以逐年记录。

砍伐森林所造成的后果不仅是树木的流失，它也加剧了动物栖居地的消逝。明代笔记中最常出现的濒危森林动物就是老虎。老虎位于食物链的最顶端，它被马立博（Robert Marks）称为华南的“明星物种”（star species）。现在，中国南方边境的山林中也许还生活着为数不多的老虎；而在元明两代，从华南到西伯利亚都可发现它们的身影，尽管随着人口增长和偏远地区农垦的相应推进，它们的数量在不断减少。随着开垦的加剧，人与虎的活动区域开始出现重叠。老虎的生存一般需要100平方公里左右的原始自然区域。随着这些处女地的减少，虎见成了明代士人必写的话题——虎虽不如龙那样稀罕，但每次出现都值得记录。[68]

有关老虎数量减少的记载最早出现在北方。《明史》有记载，明成化二十年（1484）进士乔宇在陕西境内华山之巅遇虎的故事。老虎在这么北的地方出现实在出人意料，而这段遭遇的结果更加令人称奇：“仆夫皆惊仆，宇端坐不动，虎徐帖尾去。”[69]官修史书并不是为了说教，但编纂者记录这段故事旨在提醒读者，乔宇为人清正不阿，以至于自然界可怖的力量都不能伤害他分毫——老虎最终屈服了。此后，这种修辞手法蔚然成风：老

虎成为卑微的自然的化身，向人类的意志力俯首称臣。

然而并非所有遇虎的故事都有这样和平的结尾。明代，位于长江南岸的徽州府仍有不少深山老林，那里的老虎臭名昭著，不时出没伤人。地方志在提到老虎时往往用“毒”“害”“患”等字眼。永乐八年（1410），一位知县下令挖造314个捕虎陷阱，一月之内捕杀老虎46只。人们为虎患的灭绝额手称庆，将之视为在驯服自然之路上迈出的坚实一步。但徽州的老虎并未就此绝迹。17世纪，虎患卷土重来，当时的县官又一次发起了驱除老虎的民众运动。[70]

礼部尚书霍韬（1487—1540）素以严禁民间淫祠闻名。他自江西回广东乡里途中，动用儒家的神性资源来对付虎患。他在穿过广东省境内时，暂歇在清远县。当地百姓告诉他河谷中虎患频仍，不堪其扰，请求霍韬设法治理。霍韬没有下令驱除老虎，而是诉诸仪式为解决之法。他移文山神，勒令他约束老虎的行止。结果，据记载，老虎果然绝迹。[71]霍韬的成功不过是时机凑巧，他召唤山神祛除虎患正是影响人虎关系的生态环境体系发生转变之时。

佛教应对虎患的方法与之类似。北宋乾德五年（967），志逢禅师[72]在杭州郊外云栖山建寺，那里正是老虎的自然栖息地。据说志逢禅师以肉饲虎，老虎为他驯服，自觉排列成队，因此得名“伏虎禅师”。明弘治七年（1494），云栖寺为洪水冲毁。至明隆庆五年（1571），莲池袾宏（1535—1615）复兴该寺时，虎患仍未根绝。[73]宏和尚用佛教的逻辑来对付虎患。凶残的生物由生前施暴或死于非命者转生而成，所谓“心狠者化为虎狼”，这就是因果宿业，老虎就是被令人不安的生灵或曰“恶鬼”附生的动物。因此，通过镇魂的办法可以消除虎患。

宏所做的法事并未消除它们的宿业，因此，在万历二十四年（1596）十月，宏主持了一场持续五个日夜的焰口法会。他在一篇祝告文中这样解释道：“宏思人虎本同一性，伤害由乎宿冤，捕之则彼此相夷，遣之则自他何别？必须修斋作福，庶可默化潜消。”因此，他用了和霍韬相似的方式召唤各方神灵襄助：“祈祷自古伏虎圣贤，牒至诸方山神土地。”他也认识到需要平衡人与虎的关系，又念道：“伏愿前生负虎之命者，悉皆解释怨，不相酬报；今日为虎所噬者，俱得早生善趣，不堕伤亡。”他解释说，虎伤人是因为无法自控，而人则不然，“人无害虎之心，发慈悲而永除杀业”。他在最后祈祷道：“虎绝伤人之意，尽此报而速脱苦轮。”[74]

隆庆五年（1571），当袾宏复兴云栖禅寺时，该地区正逢大旱。到云栖山垦殖的农民请求他祈雨。甘霖随着他的颂祷而降，于是众人渐附，建成丛林。这其中蕴含着消灭虎患的最佳途径：将虎群的自然栖息地变成农田。由此，老虎逐渐失去了抵制人类入侵的能力。到了明末，老虎仅在华南诸

省活动；到18世纪初，已几近绝迹。[75]2009年，盗猎者杀死了可能是中国境内仅存的最后一只野生老虎。

人口、商业化和明代经济扩张大大加快了人们向自然索要资源的速度，把山野变成良田，将大型哺乳类动物赶尽杀绝。[76]随着经济的增长，动物的自然栖息地消失了，森林退化，人与自然的关系变得越来越不堪一击。崇祯十五年（1642），长江三角洲硕果仅存的一批古树又遭损失。南京城郊朱元璋陵中的一棵300年树龄的古树被砍倒，树根被刨来烧炭。两年后明朝覆亡，许多人相信王朝的终结是对这一渎神举动的天谴。[77]也许他们是对的。

第6章
家族

万历四十年八月二十七日（1612年9月21日），李光华于沙市辞世。沙市是长江沿岸的一个市镇，位于四川盆地与东海之间。李光华并未预料到自己的死亡。李光华在年少时展现出读书的潜力，23岁考取县学的生员，这是他在科举道路上迈出的第一步。但此后他与科举中第的梦想渐行渐远，每次考试都名落孙山。当李光华一心苦读之时，他的弟弟光春却去长江上游做起了生意。哥哥考场失意，弟弟却商场得意。光阴流逝，李光华的家累日重，需要养活四个儿子和数目不详的女儿。终于，他决定弃学从商，投奔在沙市的弟弟。正是在那里，47岁的李光华走到了自己人生的终点。

李光华的死讯传来，其次子李烨立即启程，扶柩回乡。万历四十一年正月十六日（1613年3月6日），李烨终于将父亲的尸首带回家中，家人已在家族的坟山上为他准备了墓穴。他们已找过风水先生，后者的专长是勘测游走于土中的“生气”，为他们挑选了一处令墓主子孙兴旺富贵的坟地。于是，按照“生员”的丧葬礼仪，家里人准备在次日将他落葬。落葬后一日，家人为他举行了一个树立墓碑的仪式，据墓石铭文所记，是他的三个孝子泣血而立的。

李光华一生的故事，原本会和所有普通人的故事一样，在万历四十一年（1613）的这个春天画上句号：曾经锐意仕途，转而弃学从商，生意做得有声有色，直到生命戛然而止。他的牌位将被供奉在祠堂里，与自己的祖先在一起。他的几代后裔将记得他的生平，几个世代的族人也会记得他的名字，接着他会被人们遗忘，只留下一个名字静静地躺在族谱中。不过在现实中，李光华的墓碑续写了他的故事。他恐怕不会料到，自己的墓碑有朝一日竟作为商品在市场上流通。它最早出现在韩国首尔的一个古玩批发市场，辗转流传到加拿大多伦多的一爿家具商店，作为庭院饰品出售。2002年，我及时发现了这块墓碑，如今它被安放在我位于温哥华的办公室里。

这块石碑的刻工并不精美。石碑是由一整块板岩切割而成，上面的铭文刻得很浅，笔法也稚拙得很。经过风霜雨雪的侵蚀，部分文字已漫灭不可辨识，所幸余下可辨读的部分基本能够还原李光华的生平。引人注目的是石碑最上方的两个字——左“日”右“月”，合起来就是“明朝”的“明”。墓碑上的“日”与“月”标示了墓主在宇宙中的位置，并庇佑他在黄泉下的生活，一如他生前受到浩荡皇恩的庇佑一般。（皇帝朝服的左肩绣一轮红日，右肩

是一轮银月，图2）。[1]皇帝受到十方神灵的保佑和天下人的瞩目。而李光华只有这一方墓碑，因此后者对于他是弥足珍贵的。墓碑并不能告诉我们李光华其人的真实面貌，但向我们展现了决定他一生的重要因素——他的亲族——他曾生活在他们中间，死后仍回到他们中间。

亲族网络

元明两代的人们生活在一个自己无法控制的行政网络中，同时，他们也生活在一个自己织就的网络中，那就是亲族网络。你的身份和地位并非取决于你的国家，而是取决于与你有关系的人。你的父亲是你获得的第一份重要财产。你的食物由他生产或购买，你能继承的财产多寡也端看他的积蓄或损失。同样重要的是，他也是你的兄弟和堂兄弟连接上的第一环，正是这一连接将每个人整合到各自的亲族网络中，人类学家称之为宗族（lineages）。父系宗族是你通过你的父亲所加入的团体，这个团体赋予你姓氏。这些男人和他们的家庭，与你共享同一个祖先，以及同宗同祖所赋予的仪式认同。在这个网络中，男性能在安稳的日子里谋求土地和资本，在艰难的日子里寻求救济和保护，在最不济的时候还有叶落归根的义冢和公祠。

尽管宗族有明确的边界，但绝不是也不可能做到完全封闭。通过嫁娶，一个特定宗族与其他宗族间衍生出一系列关系，这些关系往往处于持续的变动和生长中。父系亲属关系赋予你出身身份，而姻亲关系——由通婚产生的亲属关系——将你与家门之外的世界连接起来。你的姻亲给你带来了配偶、邻里、朋友和生意伙伴。他们是联通一个个父系宗族“孤岛”（silos）之间的管道。姻亲是如此重要，以至于即便儿子在婚前夭折，父母也不会轻易放弃结亲的机会，而可能会找一户新丧女儿的家庭作为冥婚的对象，将这对年轻夫妇合葬，并在次日履行完整的婚礼。[2]

以上所述风俗习惯并非全部产生自元明两代，但其中不少的确如此。这一时期，家族的社会属性正在发生变化。唐代的世族已经是明日黄花，宋代的皇族也已经消失。我们几乎很难在明代找到一个名门望族，能够声称自己的祖上在元朝前便已声名显赫。元明两代仍有精英家族涌现，但它们衰落的速度较以往的世家大族要快得多。譬如，福建的一位县官的说法就能提供佐证，他提到，至明隆庆六年（1572）前后，该县较为富庶的南方诸郡还能找到一些“先朝故家”，不过数量不多，其他地方则已完全没有了。[3]

为了弥补所居社会空间的日益扁平化，家庭通过融入更大的亲族网络、共享更多的资源，来增强自己的实力。最成功的宗族拥有耕地、粮仓、义冢、宗祠和家族生意。有些宗族还开办了族学，甚至有不少的宗族资助族

内最聪颖的男孩备考科举。宗族将族人及其财产详细记录在案。整个明代有越来越多的宗族将宗谱中的部分记录刊印出来，与潜在的商业伙伴或联姻对象共享。[4]

李光华的墓志铭反映出这一结构中的一些元素。如果说族谱收录的是长年累月的信息，那么墓志铭捕捉到的则是一个家庭在某一时刻的状态。如果我们仔细阅读就能发现李氏墓志铭中包含的丰富信息。墓志铭中提供了李光华父亲与祖父的名字，这明确了他所出身的父系宗族。有关他的母亲，我们只知道她姓张，因为大多数妇女的名字不会出现在她们夫家的记录中。李光华是长子，有两个弟弟。带他去沙市的李光春，是他的大弟。二弟李光焕，成过家，但早逝。墓志铭中还提到他的一位姊妹。因此，李光华生长在一个由一对夫妇、三个儿子、一个女儿组成的家庭中，其中两子一女活到了成年。

李光华本人为这个家庭的人丁兴旺做出了贡献。他的原配周氏早逝且未有所出，但继室邹氏育有四子。长子李耀早夭，其余三子李烨、李烃、李炫均长至成年。李光华逝世时，家中尚有未出阁的女儿，人数不详。据墓志铭所示，邹氏来自乙镇（Township II），这说明李光华并非乙镇人。精英家族往往会通过与外埠家族联姻来扩大自己的版图，而普通人只能在地方上寻找婚姻对象。

家族用名字来展示关系并区别辈分。李光华的四个儿子的单名中都有一个“火”字旁。这是一种常用的取名方式；另一种方式是同一辈孩子姓名的中间字相同，比如李光华的父亲给三个儿子分别取名光华、光春、光焕。这两种取名的方式也可以显示排行，比如有的名字可以连成一个序列。还有一种常见的做法是字辈排行，即在宗族中给每个辈分取一个字为标志，再按长幼之序给同辈的男孩一个数字。这篇墓志铭中罕见地写出了每个人在宗族中的位置。李光华和他的弟弟们属于正字辈：李光华行二、李光春行八、李光焕行九。李光华的儿子们属于瑞字辈：他的长子行三，说明在李耀出生前，正字辈里已经有人（可能是李光华的堂兄）育有两子了。墓志铭显示的关于宗族的最后一个信息是有“先坟”的存在，这可能是李氏宗族的墓地，不过到此为止的字迹已模糊不清，难以重现其完整的意思。

李光华的墓志铭还反映了部分姻亲的信息。周这个姓出现得最频繁。李光华、李光春和他们的一个姊妹都与周姓者结婚。他们很可能来自同一个家族。婚姻关系的建立需十分审慎，因为这对家族的存亡兴衰至关重要。只有李光焕是个例外，他娶的是黎氏，黎氏在其死后改嫁谢家。到了第二代，李光华的儿子李烨娶的是陈氏。李烨膝下无子，在他死后，陈氏被嫁入周家。此外，墓志铭中还提到了李光华的一个周姓外甥，即其姊妹之子。李家与周家间的频繁联姻说明两者间不仅有着千丝万缕的联系，且都在地方社会中拥有稳固的地位。

女性的生活

如果说亲族为元明时代的人们提供了生活的网络，那么性别就是其中的组织原则。性别将男尊女卑的等级加诸社会关系之中。溺杀女婴是一个常见的例子：家庭为了控制人口数量，不得不把先于男孩出生的女孩杀死，为的是在不远的将来获得男性劳动力，并在更远的未来延续由男性传承的香火。不过，性别也可以带来互补。[5]无论从哪个角度来说，女性与男性一样，是家庭繁衍中必不可缺的角色。家庭生活的组织正是出于这样的考虑，才出现了男耕女织的性别分工。不过实际上每个家庭的分工情况可能与这种基本模式有所不同。譬如，在北方，妇女要参与农业劳动，从事碾磨等谷物加工（图10）。商品经济的发展也会动摇既定的性别分工。比如，当丝织品从满足家庭内需的物品变为上市出售的商品后，男性就参与进来，接手女性的工作并取得这份收入。直到清末丝织工业化以后，男性才将这一工作交还给女性。[6]



图**10** 《小碾图》一个老妪与一个少妇在用石碌碾谷子。图中指明了四种谷物的名称——粱、粟、稷、黍，并解释说："皆用此碾。"此图前景中精致的矮凳，也许是暗示她们从事的是家庭内劳动而非农作。我们可以

从左边妇女脸上的皱纹和右边妇女的俏丽发型来判别她们的年龄差异，年轻的可能是新妇。来自宋应星：《天工开物》（1637）

我们主要通过婚姻记录来了解元明时期的妇女。婚姻对于女性来说是一种不对等的负担。婚后，她们必须从一户家庭搬入另一户家庭，而男性则不必；她们只能有一个配偶而男性可以三妻四妾；她们丧偶后不能改嫁而男性可以续弦（如李光华在原配周氏死后再娶）。这些至少是社会对她们的期望。在守寡一事上，国家鼓励妇女在丈夫死后"保持贞节"，并将这样的女性树立为道德典范。29岁前夫亡守制而49岁后仍不改节的女性，便可得到国家的贞节旌表。这项荣誉意义重大，是国家对女性的唯一表彰。由夫家申请受旌，是因为这项荣誉也是对整个宗族支持她保持贞节操守的回报——尽管，在多数情形下，这种支持是勉为其难的，而最后的褒奖是归于节妇本人的。[7]

寡妇再婚远比守节普遍。许多妇女多次结婚，我们有理由认为，在一个溺杀女婴的社会中，男性人数超过女性人数，而寡妇中仍处于生育年龄段的人数比例应该不低。传统的道德观是反对寡妇再婚的。明初思想家曹端（1376—1434）曾建议："女子有胡作非为，犯淫秽者，与之刀绳，闭之牛驴房，听其自死。"[8]现实中，寡妇不再改嫁是很少见的。夫家会对尚在生育年龄内的寡妇施压，要求她在五年之内改嫁，以免她的生计成为夫家的负担或由于不甘贫穷而做出失节的丑事。[9]李光华的墓志铭印证了这种做法。当他的弟弟光焕早逝后，李氏被外嫁给一户谢姓人家。而当他的儿子李烨死后，陈氏也嫁入了一户周姓人家。

如果一个寡妇膝下有子，出于她自己的选择，则可能抗拒再婚的安排，因为夫家有理由延续其血脉。然而，这并不意味着夫家的亲戚会为她提供守节所需的资源。[10]15世纪初的扬州，有一位名叫邱妙珍（音）的女子嫁入一户黄姓人家，她在26岁时丧夫，膝下有一子。她选择不再嫁，而夫家并没有剥夺她处置先夫财产的权力。然而，她的小叔觊觎她的财产，企图逼迫她改嫁以便将财产占为己有。邱妙珍取得了公婆的支持，迫使小叔在丈夫灵前起誓，不再做出背弃死者之事。根据她的传记，邱妙珍守节得到了三重回报：她活到89岁高龄；她的一个孙子在明成化二十年（1484）中进士并官至侍郎；她本人获封"淑人"，这是授予三品诰命的封号。[11]邱妙珍是幸运的，然而很多不幸的女性在选择守节后，留给她们的可能只有死路一条。[12]

地方志中的节妇传往往记录了她们结婚的年龄、丈夫的地位和岁数、丧夫的年龄、子女人数、守寡年数等申请受旌所需的信息。[13]这些信息显示，女性的适婚年龄在15—19岁间，不过多数人是在17岁结婚的。前面提到过让再嫁寡妇自裁的曹端，认为女性在13—14岁时便可出嫁了。[14]

也有女孩在12岁出嫁的例子。这恐怕是女子适婚年龄的下限了，因为元代律法定义与12岁以下女子发生性行为为强奸，哪怕是出于双方自愿。[15]上述统计结果基本可以在明嘉靖九年（1530）编纂的一部福建地区的方志中得到印证，其中提到女子一般在13—19岁间婚配，因为19岁后结婚的难产概率较大。[16]婚姻方面也有南北之别，南方和内陆的女性结婚一般比北方的女性早1年左右。

平均而言，一个明代女性能生育4个子女，不过其中最多有2—3个孩子能活到成年。[17]女性面临着生育男性继承人的巨大压力，因此不得不一再经受有生命危险的生育过程。李日华的日记就反映了这一现实，在万历三十八年七月二日（1610年8月20日）的日记中，他记录了自己儿媳陈氏因生产而死的经过。李日华记述到，她患上了“宫热”，这是一位医生的说法。在服用了10帖医生开出的药后，高热减退了。接着，陈氏早产，但生产过程顺利，她甚至起身照看产婆为女婴清洗。但随后她在用了几口粥汤后便突然昏厥。李日华急忙冲进屋内，而陈氏已撒手人寰。陈氏16岁出嫁，18岁逝世。[18]

生产引起了李日华的兴趣。一年以后，他在日记中记录了地方上两个五胞胎的案例。其中一例是母子俱亡，而另一例是母子俱生。李对一个女子何以能同时产下这么多孩子感到困惑不解。他说：“孪子不足为异，累数至五，几同犬豕，又俱见于一邑，不知何祥也。”[19]女性想避免婚姻和生育的一条途径是出家为尼。考虑到女性承受的延续男性血脉的巨大社会压力，这显然不是一条容易的出路。况且，在道学家的眼中，女子出家难保不外假清修之名，行男女淫狎之事。曾清除了清远县虎患的礼部尚书霍韬，就强烈抨击这种做法。明嘉靖十六年（1537），霍韬上疏揭露南京尼庵暗藏淫污。他说：“尼僧内无夫家，上无父母，下无嗣育，不亦可悯乎？名为修行，实则败伦，自污己身，复污人妻女（指诱拐妇女礼佛），不亦可恶乎？……南都尼僧之弊如此……”嘉靖皇帝听取了霍韬的陈言，降旨将南京清查出的78所尼庵改作社坛或社学。50岁以上的尼姑还俗依亲，无亲可归者，送养济院收恤。50岁以下的尼姑限期三个月内择配良人，逾期者发为军妻。[20]

清初一位士人不无讥刺地记到，僧人也给予霍尚书有力的回击。据说，霍韬欲将一处寺基改建为自己的宅地，故将该寺圈入禁毁之列。该寺僧人离开时题壁留书：“学士家移和尚寺，会元妻卧老僧房。”霍韬愧窘万分而罢手。[21]尽管公开舆论中充斥的是道德攻击，事实上，大家都心知肚明，问题还在于财产。由于尼僧拥有寺产，在一个土地腾贵的社会，他们这个群体总要受到来自与之竞争土地者的威胁。一般情况下，人们恐怕绝难将性与这个群体联系在一起，但有意指责他们的人例外。

除了出嫁和出家，女性还有别的出路，最易想到的是做妾或卖身。社会对

这两种服务的需求很大，且随着商业化发展和能够支付这种服务的财富的积累而不断增长。纳妾是法律允许的多妻制的一种形式，在多数情况下，富人出于获得男性继承人的需要而纳妾。纳妾不仅所费不赀且容易造成家庭的不稳定，因为原配夫人可能由于无子而被休弃，她们害怕失去的不仅是夫妻情意，更是自身的地位及地位所赋予她们的财产权。[22]齐人之福是多数男性梦寐以求的理想，也是明末通俗小说中的常见主题，譬如大名鼎鼎的情色小说《金瓶梅》就详细描绘了一个北方富商骄奢淫逸的生活。[23]

与纳妾相比，更多的男人选择了宿柳眠花，尤其是最贫穷和最富有的阶层。最贫穷的男性拿不出足够的彩礼纳妾或添置外宅。而每个城镇必不可少的花街柳巷便是他们唯一的温柔乡。最富有的男性与前者不会有交集，因为他们出没于高级的秦楼楚馆，那里的妓女多才多艺，有的提供性服务而有的卖艺不卖身。对于妓女来说，妓院是一个污秽的世界，但有的时候，她们也会选择继续卖笑而非脱籍从良。[24]也有一些关于妓女以学识修养博得江南骚人词客青睐的风月佳话，不过毕竟只是凤毛麟角。如果说小说对高门妾侍极尽肉欲渲染，那么青楼歌伎与富贵公子的缠绵悱恻则给勾栏故事平添了一份绮丽浪漫。[25]美，却不尽真实。

男性的生活

明朝的世界对男性来说有着完全不同的面目。男尊女卑的礼俗秩序贯彻了男性的支配地位。不过礼仪上的优越地位也是男性权威的软肋所在，因为这规定了家族必须遵循的特定组织形式。首先，家族离不开子嗣。没有子嗣则父母和父系祖先将无人祭祀，因为只有男性的继承人才能抚慰祖宗在天之灵。每个社会都有绕开自己规则的方法，中国人自然也有克服这一阻碍的手段。没有子嗣的一支，可以从同宗的旁支收养一个儿子，或要求女婿入赘，即所谓的招赘婚姻。如果一个男子没有后代且已遁入空门，可以在寺庙为自己身后和祖先做功德、求冥福。

男性在礼仪上的优越地位所造成的负担最大程度地落在了女性的身上。在面临灾难或经济拮据时，家庭不得不缩小其规模，但同时又要确保血脉的延续，这时就必须牺牲女性后代，或卖或杀。明代律法惩罚溺杀女婴的做法，但惩罚的力度达不到禁绝的效果，而且大部分的地方官都对这种做法网开一面。我们可以从人口数据来推测溺杀女婴的普遍程度，而这些数据暗示了这种做法的确普遍存在。尽管人们可能会提出这些数据处理失当或缺乏可靠性，但各种研究一再表明溺杀女婴已导致了性别失衡，不同的只是对男女比例的推算，从90：100到50：100，甚至更为悬殊。[26]这种失衡可能是统计假象，但常规人口中大量女性的缺失确是事实。

杀婴在人口控制上的直接代价是女性的死亡，但对于男性也有滞后效应，即被迫单身，原因只是女性人数不够。这种状况也催生了某些灵活的应对之道。其一是人类学家所谓的兄弟共妻（fraternal polyandry），即兄弟数人合娶一个女人的做法。浙江沿海一个俗称“手巾岙”的地方就因这种风俗而闻名。该地的俗称得名于这种风俗。兄弟以悬挂手巾为通房的标记，兄先悬巾，则弟不敢入。据说贫家女欢迎这种做法，因为嫁给兄弟比嫁给独子获得的经济保障更多。有人说是日本先引入的这种风俗。这种揣测也许只是将不合常理的做法归之于蛮夷，但兄弟共妻也可能与当地人出海的高风险性有关，久而久之便被人引申到日本“岛夷”身上。弘治四年（1491），这项风俗被禁，违者以明律第392条奸兄弟之妻罪论处。[27]

手巾岙的共妻之风也许被禁了，但还有别的手段来满足单身汉的性需求。其中一种较为少见的做法是男男通婚，见于广东和福建的部分地区。汉语里的“男”字是上“田”下“力”。将其中的“力”换成“女”，便成了对与同性通婚的男性的专称——“□”。这种风俗同样与航海有关，由于出海的男性长期与女性隔绝，只能转向身边的男性纾解性需求，不过，女性人数不足也是导致这种做法常态化的原因之一。[28]

大部分男性成婚时的年龄比他们的妻子至少大5岁。[29]老妻少夫的现象主要出现在北方。明嘉靖九年（1530），一个福建士人写道，男孩成婚的理想年龄在15到24岁之间，显然比女孩要大得多。[30]这种风俗也可能是女性人数不足造成的另一种后果。男多女少的竞争局面，加上要付给女方一笔不小的聘礼，迫使他们较晚成婚。对于其中的一些人来说，晚婚最终变成了终身不娶。我们将永远无法了解到有多少男性是一辈子单身，因为未婚者留下记录的可能性比有家室者要小得多，但是他们在男性中的占比可能高达20%。

一个名叫傅本之人的户帖既展示了元明时期婚姻的许多特征，也存在若干例外之处。傅本是一个普通的农民，若不是谈迁将明洪武三十一年（1398）黄册中傅本的户帖抄入了他的笔记《枣林杂俎》，本不会为我们这些后人所知。[31]傅本生活在河南中部、黄淮平原，他在此地落户入籍的时间就在户帖发放前不久。据户帖所示，傅家有瓦屋三间、山地二顷（200亩）。洪武三十一年，傅家有三代人。第一代是傅本（51岁）和他的妻子（41岁）。第二代有他们的儿子丑儿（19岁）、儿媳（名字不详，22岁）和两个未出阁的女儿，分别是荆双（12岁）、昭德（8岁）。丑儿和妻子为这个家添了第三代，是一个还没有正式取名的男孩，户帖上登记的是他的小名“小棒槌”。小棒槌被冠以“次男”之名，说明他们此前还有一个夭折的男孩。从这份户帖来看，傅本成婚较晚，很可能是因为他家境贫寒，也可能是因为明初时艰，甚或他在元明易代之际尚在军中效力。从第二代的情况来看，丑儿和他的妻子都是在十几岁时结的婚。傅本比他的妻

子大10岁，而丑儿比他的妻子小3岁，并且在19岁时已经有过两个孩子。最后来看傅家的两个女儿。荆双只有12岁，离出嫁尚早，昭德比她还要小4岁。值得注意的是，傅家在仅有一子的情况下，仍然养了两个女儿。在这个家里，小棒槌是全家的寄托。他将为傅家带来第四代，从而使这三代人在身后都能得到祭祀。

伴随这些责任而来的维持家庭的义务，不仅是礼仪上的，更是经济上的。元明时期男性的一大负担是为养家糊口生产足够的食物和财富。傅本养活家人靠的是200亩（约12.5公顷）土地。这一规模不小的土地登记的类别是山地，即财政统计中最贫瘠的耕地种类。所以说，傅本并不富有。然而，他和丑儿要养活全家七口人却是足够的。作为家中的男性，丑儿和小棒槌会各自担负起使家庭财富增长的义务。

诸色户计

蒙古人征服中国之后，本能的反应是将社会秩序固化为四个等级的种族结构。蒙古人是第一等；第二等是所谓的“色目人”，包括了所有既非蒙古人又非汉人的族群；第三等是华北的定居者，他们被打上了“汉人”的标签，这个称谓并不是对千年以前汉王朝的追忆，而是指向4世纪统治华北平原的十六国中的后汉；[32]最低等的是南人，主要由南宋遗民构成，他们是蒙古人最不放心的一群人。

在这个结构中，蒙古人引入了一种职业定向的制度，使劳动分工固定化，以保证他们所需物品和服务的产出。在蒙古人征服中国时，无论一个人以何为业，他将继续从事那种职业。比如，做弓箭的人，他和他的后代将世世代代做弓箭。他们的户籍将永远被定为弓手户，律法要求他们的子孙后代从事与父辈同样的工作，其中包括为蒙古人制作弓箭。这种户籍制度是经过精心设计的简化做法，将人口永远保持在某种状态。蒙古人并不是糟糕的社会学家，他们只是想保证在其治下的制造业能永远跟上他们的指令。归根结底，这是出于对财政而非社会的考虑：确保他们能征得所需的物品和劳动力。他们对每户人家如何才能组成一个“家庭”的问题并不感兴趣。

当时并没有留下关于蒙元政府确定的职业种类的完整清单。黄清连在20世纪70年代的一项研究曾试图从相关文献中清理出各种户籍名称，以勾画出元代户口的行政网络。他最终列出了83个种类。其中一些划分是种族性质的而非职业性的。首先，有4个大类：民户、军户、匠户、站户。许多类别还有子目，比如，军户分成了12个子类，包括炮手和弓手。再往下，这个清单上还出现了一些少见的特种人户，如种姜户。另有一些可以被称为宗教性职业的种类。令士人感到沮丧的是，儒人竟与道、僧、尼、弥勒教

徒并列。[33]

朱元璋登基后也面临相似的迫切需求，但他的简化方法却有着不同的特征。作为统一中国的君主，他不再需要蒙古人的种族等级结构，绝大部分的明朝子民是“汉人”。因此，他的四分法乃诉诸经典的权威，他宣称：“朕闻三皇、五帝、夏、商、文、武之治天下，分以四业，曰士，曰农，曰工，曰商。凡四者备，天下国家用无缺焉。”[34]

这四者并不是四大职业类型，明初的官员心照不宣地没有进一步对之详细说明。他们让蒙元时期细致的诸色户计自然地废弃不用，只留下灶户（煮盐）等针对专门化差事的特定户籍。然而，到了明代中期，人们认为，从投入产出比来看，雇工是比世袭的依籍应役更为有效的办法。尽管社会流动已经成为明代社会的特征，士、农、工、商的经典分工仍被认为是一种理想的状态，虽然它与现实的社会结构已相去甚远。任何一个哀叹世风日下的人只要引用士、农、工、商的四分法，就会觉得过去为人们提供了移风易俗的可能，尽管这并不现实。

明代仍保留了一种户籍，那就是军户。明朝需要兵，明朝的历代皇帝一直保持着不少于100万人的军队规模。[35]当兵并不是一个获利丰厚的职业，但它的确有其他职业所没有的保障。更重要的是，士兵的军俸不会因他的死亡而停发。根据明洪武年间的规定，早亡的士兵，其寡妻仍可领取月俸，只是数目有所减少，以作为对军属的抚恤。父亲在军职上的10年内有子，只要通过武艺比试的考核，儿子可承袭父职。即使儿子身患残疾不能继承，也可领取酌情减少的月俸。[36]这种军俸制度未能维持国家所需的兵力，因为武艺日益被人们轻视，而军户也转向收入更为丰厚的职业，甚至努力考取功名。明代政府决心制止军人的流失，即使某个军户子弟通过了科举考试，也不能因此而脱离军籍。除非官至兵部尚书，才能上表请求脱籍。[37]不过，实际上，军户军籍制度并不能阻止想要逃脱服军役的人。

士、农、工、商的四大户种中，令明太祖朱元璋最感不安的是士。他自知需要借助士大夫的学识来管理7000万子民。同时，他担心士大夫总是将自己的利益凌驾于皇帝的要求之上，并且成为人民的负担。随着经济的增长，士、农、工、商的地位发生了转移，农成了社会的末流，甚至在某些阶段，连士也排到了商——这个时代的新主角——的后面。

士绅阶层

士——这些家庭培养自己的子孙走上仕途，其经济来源主要是田产——自15世纪起，逐步成为世代相继的地方精英，并主导了地方社会的礼俗、经

济秩序。作为一个阶级，它们最重要的资源来自参与科举。理论上，任何男性都可以参加科举；但现实中，要想通过科举考试，必须熟读经史、驾驭考试文体并理解整个科考的经典系统所蕴藏的文化内涵，而这首先需要所费不赀的教育投入。科举制度是一把双刃剑，它既是获得士的身份的门径，又是对士的身份的最大威胁。士的家庭要维持士的地位，至少要保证每两代必有人科举及第。而事实证明，对许多家族而言，这是不可能达到的。

以科举为立身之本的地方精英在元代难以为继，原因很简单，因为朝廷几乎很少开科取士。蒙古人回避了科举考试这类具有自主性且难以预测的制度，只任命自己信得过的人当官。当朱元璋登基后，他并不太希望让士继续构成一个社会阶级，因此，他迟迟没有颁布恢复科举的旨意。然而，到了洪武末年，科举考试还是得到了恢复，如此一来，地方社会为一部分家族主导只是时间问题，因为它们已经主导了科举考试。

入仕的途径不唯此一条，但没有什么能与在全国性考试中胜出所获得的地位更高。然而，科举的竞争异常激烈，且随着士子人数的增加而趋于白热化。以明崇祯三年（1630）为例，南京（全国最大的考场）的乡试考棚有7500个考间。如果考棚全部坐满的话，就意味着每15人中仅有1人有资格参加次年在北京举行的会试。[38]

位于整个官僚体制的金字塔塔尖的是内阁，它由4—5人组成，负责向皇帝谏言并监管朝堂上的所有事务。商辂（1414—1486）便是其中的一员。他的神道遗像上题有他获得的所有官衔：“赠太子太傅、前赐进士三元及第、吏部尚书兼谨身殿大学士、追赠谥文毅公”——这一长串头衔说明他是整个明王朝地位最高的文官（图11）。在明成化十五年到嘉靖二十三年（1479—1544）间，除商辂外，仅有12人获得吏部尚书兼谨身殿大学士、赠太子太傅的头衔。[39]这12人之中有两人死后未获“文”的谥号。臭名昭著的严嵩（1480—1567）便是其中之一，他在嘉靖时期权倾朝野，最终在82岁时被抄家。尽管官声显赫，商辂也只当了两年的大学士而已。他最显赫的头衔是在乡、会、殿三试中连中三元——整个明朝无出其右者。[40]

参加科举考试的人能够最终晋升到大学士者实在是凤毛麟角。官僚体系太庞大，而渴望进入其中的人又太多。据晚明的一部笔记所言，16与17世纪之交的明代文官人数已达到了204万人，武官1万人，监生358万人。[41]如果按每个县150名生员入县学的保守估计，乘以县的数量，则我们可得知，在科举体系底端力争向上的青年学子就达15万人之多。此外，还有数量更为庞大的士子在竞争进入县学、府学的名额，可见科举制度的竞争有多么激烈。

科举的效果不仅是选拔官员。年轻的学子因此与来自全国各地、具有相同社会背景和抱负但层次更高的士人结交。参加乡试并不是对所学的知识烂熟于胸、走入考场、写完答卷、然后回家这么简单。这是一种极度社交性的经历：连续数周的时间与其他考生同住一个屋檐下、饮酒酬酢，甚至结下深厚的交谊。一旦你中举，与你同榜的举人便成了你的“同年”，是可以终生相与往还，甚至求助的对象。



图11 商辂像（1414—1486）。图中题字如下："赠太子太傅、前赐进士三元及第、吏部尚书兼谨身殿大学士、追赠谥文毅商公神道遗像"（哈佛大学赛克勒博物馆藏）

参加科举也是一种语言上的转型经验。考生在家塾中便要学习“官话”，这种发音体系被欧洲人称为Mandarin，这个词是葡萄牙人从印地语“*mantrū*”（梵文mantrim）转化而来的，原意为“顾问大臣”（counselor）。“官话”的发音与南京话比较像，既然明代曾以该地区为政权基础，这也是可以想见的，但官话的书写词汇系统是超越任何方言的。官话说得越流畅，在科举系统中能达到的位置就越高，不过，有些官员从未改掉自己的方言口音。嘉靖六年（1527），尚未成为礼部尚书的霍韬，向嘉靖皇帝辞免经筵日讲官一职，理由便是“南人语音多讹”。[42]口音的问题并不足以使他的仕途受阻，却足以使霍韬这样一个不苟言笑的卫道士成为被嘲讽的对象。15世纪30年代有两个大学士是福建人，不过此后，据《明史》记载，因为“语言难晓，垂二百年”再未让闽人入阁。[43]

由于科举成功的希望过于微渺，大部分受过教育的年轻人最终放弃了科举之路，转而探寻在地方上获得财富、地位的途径。一种途径是耕读，另一种途径是像李光华那样从商，第三条路是执业，其中最受人尊敬的便是行医，行医是元代儒士的主要出路之一。由于朝廷极少开科举，士人便将精力投入别的事业中。医生的社会地位也随之上升。[44]明代文人汪道昆，出身于一个富有的徽商家庭，他盛赞商人的美德，也褒扬仁医的贡献。他夸耀说，当世最好的医生都来自徽州。汪道昆说：“吾郡贵医如贵儒，其良者率由儒徙业。”一位叫吴山甫的歙县儒医告诉汪道昆，儒家的问学之道可以直接转化到习医上来，他说：“儒生上治经术，下治百家，于是乎始有成业。医家……宜亦如之。”应该从学习医学经典开始，下及金元四大名医的医方。然而，吴山甫觉得，求之上古岐黄到金元四家的医经、医方，只能解决四成的现实案例，另外六成的案例要靠医者从道中穷理。于是，他自问：“道在是矣，方何为者。”又自答道：“譬之经义，道在于经，方其义也；……昆，既为《医方考》六卷，愿就有道而正焉。”[45]

无论最终以何为业，地方士绅的第一要务是维持自身在地方社会中的精英地位。这意味着要运用他们的财富和社会关系，加紧与地方官的联系，并通过慈善和供养来强化他们的公共形象。成功做到上述几点的家族，即便不送其子孙参加科举考试，也能够维持自身在地方上的显赫地位，不过这些家族的儿子或女婿迟早要以功名来维系家族地位。这些先决条件意味着士绅永远都不会成为贵族，因为后者是生而享有精英地位的人。在明代，唯一的贵族是能够证明自己是朱元璋后裔的朱姓子孙，他们生活在一个由特权和孤立组成的封闭世界中。尽管如此，士绅家族的盛衰不会是一代人的故事。他们拥有的声望、关系、财富能够让许多代子孙享用不尽，我们也许可以称之为一种自生精英（aristogeny）的体系，即精英在几个世代内不断自我复制，但依靠的不仅仅是血统。[46]15世纪以降，地方士绅在全国各县的活跃表现是他们成功的证明（图12）。一个家族在两三代之内没有人考取功名仍可以屹立不倒，只要与它保持社会和姻亲纽带的其他家

族不断参与到区分精英与平民家族的社会活动中。不过，归根结底，功名才是精英身份的真正标志，因此每个家族都竭尽所能地培养自家的读书种子。

在传统的“四民”中，士以下分别是农、工、商。在官方的意识形态中，农的重要性仅次于士。这个逻辑很简单，农民的劳动保证了粮食的生产，而粮食又是国家存亡的根本。用农业政治经济学的语言来说，农业是立国之本，正如农业是经济的基础。其余各业，无论是工还是商，都是“末”。工商业可能会蓬勃发展，但必须有坚实的基础，至少在观念层面如此。元明两代，农的社会地位实际是最低下的。工的地位也不高，要到16世纪徭役制度被废除后才有所提高。不过，我们在后面将会看到，万历朝以前，工与士之间也有亲密的往来。



图12 一位明代士绅的画像。他头戴典雅的唐代礼帽，表明他属于士的阶层，不过，他没有身穿表明其头衔或官阶的服饰，说明他并没有功名在身（哈佛大学赛克勒博物馆藏）

实际地位与社会观念差距最大的要属商的阶层。这个阶层包罗广泛，下及贩夫走卒，上达官商巨贾，后者尤以盐商为最。朱元璋重新强调“四民”也许是因为，在蒙元治下商人所获得的巨额财富和权力是以其他各业的牺牲为代价的，而这已引起了普遍的激愤。地方资料中有关元代商人骄横跋扈而遭报应的记载屡见不鲜。的确，我所找到的有关元代龙见的最早一条非官方史料，说的就是至元二十九年（1292）某富商横渡太湖的故事。船行至湖心时受阻，船夫努力撑篙却无法动摇分毫。这名富商命一个仆人下水推船。可怜的仆人发现船身搁浅在一条龙的脊背上，而篙则卡在了龙鳞中。商人惊慌失措，跳下船去，却不会游泳。他命令一名仆人将自己送至岸上安全的地方。但是在回去的途中，他们都染上了疾病，而这名富商终于不治身亡。[47]在老百姓的思维中，这就是一个富人应得的下场。

商人的财富可以成为他们仕途的铺路石，但这需要通过某个士绅家族来实现，联姻或赞助是常用的办法。15世纪末，明代商业已开始兴盛，陆容在他的《菽园杂记》中记道：“今世富家有起自微贱者，往往依附名族。”他们往往不惜一切手段让自己的子孙跻身上流阶级。其中一种手段是“通谱”，即将自己的家族嫁接到某个同姓士绅家族的族谱上。当时，吴中此风最盛。陆容举了孔子五十四世孙孔克让的例子。孔克让的祖父在元代曾任税监，但孔家是书香世家，因此他后来改摄学事。教书的收入菲薄，因此孔家很快就变得拮据不堪。此时，有临县富商乘机请求通谱，孔克让起先严词拒绝，但后来实在因为家贫无以自存，他最终答应富家“以米一船易谱去”。陆容总结道：“以此观之，则圣贤之后，为小人妄冒以欺世者多矣。”[48]

关于地位的标准观念仍然流行，但渐渐地，这不变的外表下包裹的实质内容却只剩下了钱，而商业则是赚钱的空间。到了明末，士商家族间的分隔已经不再泾渭分明。大富之家实现长盛不衰的策略是让子孙两条腿走路：一边积聚家族的财富，一边巩固家族的地位。

家庭、家礼、家产

要对元明社会进行生动的描绘，就要细细讲述家族如何在国家行政和亲族的两张网络中努力求得生存或力争上游。这些策略背后的驱动力是一个不可动摇的目标——将家族延续至下一代。作为妻子和母亲的女性，她们的一生被这一目标所形塑，而她们在家族中的地位则取决于她们生育子嗣的能力。而男性，无论是作为举子、农民还是商人，他们的人生也同样被如斯塑造。他们必须有足够的财富或地位，才能娶妻（妾）生子，他们也必须将这些财富和地位传给自己的子孙，如此代代相继。

为社会所承认的四种礼仪巩固了延续男性血脉的亲族理念。宋代理学的开

创者朱熹（1130—1200）又将其进一步提炼，写成了一部《家礼》。不过，直到明代中叶，这部书才开始广泛流传。起初使用这部书的是一些士人，他们希望通过净化自己的日常习惯与庶民相区别；但久而久之，闻风影从，倒形成了礼下庶民的局面。到了18世纪初，根据一位耶稣会士的报告，《家礼》已成为仅次于《论语》的家庭藏书。[49]第一种礼仪是冠礼，它标志着男孩进入性成熟期，已具备生育的能力。尽管时人认为冠礼属于古礼，还是有一些士绅家族恢复了这一做法。第二种是婚礼，它赋予了男孩完成生育任务所需的另一半。第三种是丧礼，这是庆祝宗族在礼仪上团结一致的盛大场合。第四种是祭礼，一方面承认死者在祖先序列中的地位；另一方面以供品告慰亡灵，以免他在死后成为饿鬼。

这些礼仪展示并强化了父系的主宰地位。不过这些礼仪需要以家族内全部家庭的支持和家产为基础。本章的最后一个故事将说明家礼与家产的不可分离性，以及徘徊在精英阶层边缘的人是如何不遗余力地守护两者的。明弘治十二年癸丑（1499年11月29日），一起民间官司竟上达宸听。[50]这起官司不同寻常之处在于，大部分不涉及人命的官司至多送到府一级，由知府定案，而这起官司的复杂程度却超出了地方控制的范围。

王珍在江西省会南昌府城外山中拥有一块地。这是位于长江以南的一个山区，人多地少，当地百姓常常为了寻找工作或可耕作的土地而迁徙到外地。南昌府的一位志书编纂者道出了当地民贫的原因：“山城僻壤。”[51]莫说是耕地，山上甚至连建坟墓的土地都很难找到。山上最炙手可热的零星土地，便是风水上认为的气聚不散之所。把祖先葬在风水宝地，则亡灵便会保佑子孙永享福泽。江西的宗族之间为了争夺风水最佳的墓地，不惜损人利己，欺诈蒙骗甚至大打出手，无所不用其极。因此，明清两代江西的墓地纠纷屡见不鲜。

该案的起因是一个叫张应奇的人盗葬王珍家的坟地。张应奇是南昌府学的生员，尽管已经跻身精英行列，但他显然并非出身于名门望族，明实录有关该案的记录中对他的背景揭示甚少。[52]坟地的主人王珍不是学生，也不属于士绅阶层。王珍以一介平民的身份，将一纸诉状递到了府衙。江西好讼成风，明洪武三十一年（1398）颁布的告民榜谕中就专门指出，江西“好词讼者多，虽细微事务，不能含忍，径直赴京告状”。[53]根据一个地方士人的笔记，明末时的南昌人“勤生啬施，薄义喜争；弹射腾口，嚣讼鼓舌”。[54]王珍自不例外。

南昌府通判受理了王珍的诉状并做出了有利于他的判决。但张应奇并不打算服从迁葬的责令，他通过自己的同学刘希孟，打通向上的关节。刘希孟正好是江西按察司副使吴琼之子的塾师，他通过传送贿赂，一面讨好吴家，一面又在吴琼和请托者之间充当了权力掮客的小角色。刘的人脉关系正中张的下怀，因为按察司副使的官衔显然比通判要高。贿金送到后，该

传的话也传到了，判决也被推翻。

然而张应奇还想乘胜追击。由于他盗葬的物证仍在，随时可能受到王珍的再诉，于是他索性反诉王珍。这次，他又找上了另一个庇护人——提学佥事苏葵（1487年中进士）。苏葵素有不徇私的官声，但此处的记载显示他愿意帮助张应奇是因为受贿的关系，这一点令人费解，想必是后者假装为受害方而误导了他。另一方面，王珍眼看张应奇找到了靠山，也开始求助于国家权力在地方上的代表，而他找到的是另一种权力来源——宦官。镇守太监是皇帝派往各省镇监督军务的宦官，此案中的王珍是如何攀上镇守太监董让的，我们不得而知。[55]也许钱能通神，只要你找对门路。王珍将案情禀告董让，董让便命人将张应奇、刘希孟系捕拷问，令其撤诉。

董让只想吓退两个学生，但刑讯者却从后者那里得到了更多的东西。两个倒霉的学生供出他们曾买通朝廷命官，支持其诉讼请求。由此，一桩地方性的土地纠纷演变为官员弊案。现在，案件必须被报送到北京，经都察院、刑部，直达御前。董让使事态扩大，现在皇帝亲自过问南昌的情形，并命刑部调查此事。于是，社会末梢一个小小的行贿之举，因为自上而下的国家权力的高压渗透而彻底改变了性质。

调查发现，太监董让在王珍求援以前就与苏葵有隙。因为二人的对立关系，才使行贿的事情一拍即合。苏葵此前因事忤逆董让，所以董让同意站在王珍一边。事情的发展证明，董让的敌人不止苏葵一个，董让的强横做法曾招致其他官员对他的弹劾，但弹劾未果。[56]董让的地位较高，因此给苏葵安上了一个受贿的罪名下狱。上百名南昌府学的生员在激愤之下冲入监狱，将苏提学放出。苏葵被皇帝赦免，后来还升了职，而董让也毫发无损。[57]

弘治皇帝选择置身于两者的纷争之外，理由是案件双方并未有实质性损失。他申斥董让和苏葵违例干涉此案，苏葵、吴琼接受贿赂。然而，他的判罚没有落在自己的臣子身上，而主要由两个生员承担。张应奇和友人刘希孟被褫夺生员资格。表面看来这个处罚并不重，但放在明代中叶科举竞争白热化的背景下看，又不可不谓严苛，因为它意味着他们被永远地隔绝在士绅阶层之外。

对于张家被葬的先人，弘治皇帝没有发表意见。这个案件发生在官僚体系的底层，皇帝不可能看清个中原委。正如是年元月，弘治皇帝昭告天下时所说的那样："朕深居九重，虽虑周天下，而耳目有不逮，恩泽有未宣。"[58]这不仅是管不管得到的问题，还涉及皇帝究竟该管什么的问题。官僚腐败显然是他一定要管的，因为如果底下的官员无法客观地向皇帝汇报天下的动向，那么皇帝就无法做到治理有方。至于张家的先人应该葬在哪里，就不是他要关心的问题了，这最好还是留给府衙来处理。

至此，案件尘埃落定。我们不知道张应奇是否将自家的先人迁葬他处。皇帝对他的惩罚想必让他在地方上备受压力，如果他最终迁葬而王珍夺回自己的土地，也是意料中的事。令我们感兴趣的，也是触及明代社会运作规则核心的一点是，在张、王的利益纠纷中，最终获胜的是产权。张应奇关心的是，如果自己的祖先葬得好，就能给子孙后代带来雨露恩泽。王珍毫无疑问地也有同样的需求，但他在此案中更直接的关切表现为维护个人对自己财产的控制权。

礼治对国家而言是重要的，但礼要靠个人、家族和整个社会共同遵守，做到各安其位、各行其是。然而，实际上，皇帝所能做的是挑出不合规矩的个例，并对其进行干预。如果此案发生在明太祖当政时期，恐怕涉案的每个人都要被严刑正法。张应奇是幸运的，弘治皇帝不是一个喜欢杀鸡儆猴的统治者。不过，无论在哪个皇帝治下，私人财产都是不可侵犯的，否则任何体制都无法正常运作。在关于坟地的纠纷中，合乎情理的做法是让礼仪服从于财产，而不是让财产为礼仪而改变。礼仪维系了家族，而财产使它们存在。因此，王珍必须赢，事实上，他也真的赢了。

第7章
信仰

元明时代的人相信，宇宙由三股力量或者说三个世界构成。上面是天，下面是地，人们在天地之间。天是万事万物的主宰，但离人世太远，只有皇帝，即天子，能够直接向这一令人敬畏的力量祷告。然而，天也是一个由各种神明主管的世界，道士、佛僧，乃至凡人都可以向他们祈祷。观音，护佑妇孺，是佛教供奉的菩萨之一（图5）。天之下是地，地上是人的居所，也是灶神、门神等下界小神以及混迹人间的各种鬼灵精怪的居所。对于祖先亡灵的日常祭祀不可偏废，否则它们一旦发现自己被忽视，子孙便会遭殃。不过，地并不只是人类于其上耕作或深挖的表面。地下深处还有地狱，那是一座炼狱，死去的人被送到那里，用27个月的时间洗尽自己生前的罪孽，阎王等掌管地狱的十王才会放他们转世投胎。

在天与地力量上下作用的空间内，生活着许许多多的人类。几个世纪以来，中国人发展出了三套不同的信仰、制度和礼拜方式来应对困境，或更准确地说，设法过一种好的生活。这三套信仰体系即儒、释、道三教。道教崇拜老子，用符箓、咒语、药石等自然主义技术，帮助人们适应周遭世界的物质条件。堪舆术——即通过观测大地形势、理气等相宅、相墓之术——也是道家的技术之一。佛教为人们脱离各种产生苦难的羁绊，提供了极其丰富的思想和制度宝库。它也是一种应对死亡的宗教，生者需辅助死者走过地狱的旅程，而佛教的僧侣和寺庙提供仪式服务帮助生者完成这一使命。

儒教，是由孔子的学说生发出来的一套松散的教义，它提供的是一条不同的道路。儒家认为向善之路，并不在求神拜佛，而是要通过道德训练和努力，建立与他人的人伦关系。宋代的儒家更进一步强调“道学”，我们今天称之为“新儒学”。宋代道学所产生的哲学影响是深远的，其中的一些方面要到明代才完全展开，但它并未对指导普通人日常生活的信仰产生实质性影响。对老百姓来说，三教已经满足了他们的全部需求。

蒙古人入侵中国后，发现自己所面对的是一个比过去远为复杂的宗教格局。蒙古人的宗教取向，一言以蔽之，就是萨满教。这使他们的兴趣转向了藏传佛教（喇嘛教）而非三教，但是他们对各种神明保持着足够的敬畏，所以对任何声称拥有秘传知识的神职人员都显示出足够的尊重。佛道两家都想获得蒙古人的庇护，因此互相争辩不休，其中最著名的便是“戊午之辩”（1258，蒙古宪宗八年、南宋宝祐六年），由于两教信徒在求福

方面均展示了各自的能力，元政权拒绝对任何一方公开支持或打压。[1]也许是汉人竭力向蒙古人解释了汉地传统的多元性，抑或是蒙古人为了向自己的新臣民展现自己对汉地传统的理解？无论答案如何，这促使元人在各种信仰体系中找到根本上的一致性。所谓三教，并不是三个独立的宗教类型，而是一个合一的体系。来自三种不同宗教传统的不同教派信徒，仍然为了获得国家的承认和偏爱而互相争斗；但是没有宗教派别成见的人，则以一种折中甚至无所不可的心态游走在各种传统之间。

三教合一的思想——即认为中国的三大信仰传统只是同物异名——是塑造元明信仰的两大思想之一。[2]另一大思想是明中期士大夫王阳明（名守仁，1472—1529）开创的儒教思想。我们在本书第四章中提到过，王阳明曾领兵镇压了广西边境的民众叛乱，他在嘉靖朝大礼议中，拒绝与朝中反对继嗣不继统的士大夫站在一起。王阳明思想的新颖之处在于，他认为道德知识是天赋内生而非后天习得的。这一发现导致了一种激进的信念，即认为我们应该学习圣人留下的经典，但学习经典是为了向自我揭示直觉已感知的东西。后来更为激进的王学阐释者逐步建立起一种观点，认为要获得道德知识，与其读经不如静坐内省。以本心代替学习，对于认为学生只有在接受教育后才摆脱无知状态的传统教学方法来说，这是一种彻底的挑战。

合乎道德地思考和行动是我们与生俱来的能力，而三教实为一体——这两种思想可能与宋以后社会的分崩离析，以及人们对统一的深层向往有关。强调统一的重要性，是贯彻这一时期的信念。元初政权将统一作为自己的首要政治原则，明朝同样如此，甚至明朝人也把统一当作宗教和哲学思想的指导原则。统一将现实中被分离的接续起来，将被打碎的拼合为一，而且统一是最初的形态。我们将会看到，在明代，甚至有一些新儒家也从善如流地加入了习佛的行列，他们并未感到自己在一个领域内的伦理实践与另一个不同领域内的宗教实践有什么根本矛盾。当基督教乘着欧洲贸易之风东来时，中国人已经有了应对外来教义的模板，即各教在根本上是一体的观念。

在谈到元明两代的时候，用“信仰”而非“宗教”或“哲学”的概念也许不是学界常规的做法，然而，我之所以这样用，是为了把握时人理解其身处世界的方式。我这么做不是要说明，他们以为的真理只是他们的信仰而已。真理当然是他们信以为真的东西，但是，当他们发现真理与信仰之间存在矛盾时，他们是完全有能力将两者区分开来的。信仰对他们而言所具有的意义与我们的一样丰富：宗教虔敬、个人信任、为人们所接受的事实的可靠性。他们和我们一样依靠着信仰，他们也同样明白，信仰会受到挑战或被改变。比如，谢肇淛在《五杂俎》中就曾不屑于世间有关道教教主“老子八十一而产”的说法，称其“固不足信”。[3]我们与谢肇淛在此事上的看法相

同，但另一方面，他又对许多我们有所怀疑的东西深信不疑。问题的重点并不在于他们相信的东西在我们看来是否真实、确实，而在于一些人对当时流行的看法不疑有他，而另一些人却对之提出强烈质疑。正如我们将要看到的，当时人们莫衷一是的问题比比皆是：人死后会变成什么样子？什么决定了物质世界的性质？地是不是平的？什么才是合乎道德的生活？这些都是可能也确实使人产生分歧的问题。特别是在16—17世纪，不能停止追问这些问题的人们，不断观察世界、查考典籍、修正假设，不停思考怎样才能理解自己所体验到的一切。我们的任务不是把他们的信仰简化为我们的信仰，而是发现前者如何运作。

灵魂

明洪武五年正月十三日（1372年2月25日），破晓时分，明太祖率领一群身穿朝服的文武官员浩浩荡荡地出了南京紫禁城，向南京城外五公里处的蒋山寺进发。蒋山寺是元代南京首屈一指的佛教道场。早在泰定二年（1325），元朝的第六个皇帝就曾亲自到访捐资，带动了民间捐资重修该寺的热潮。五年后，他的侄儿赐法服于该寺主持，以示皇家赞助的延续。朱元璋照样如此，他在登基前后，曾数度造访该寺。但这一次有所不同，乃为度脱那些助他登上权力高峰的战士们的亡魂。

主持仪式的是著名禅僧清（1328—1392，图13）。当洪武皇帝的队列来到寺前，清濬率领僧伽千人，持香花出迎。皇帝以万金厚赠清，随后步入大雄殿。皇帝北向而立——这是不同寻常的，皇帝在除祭天的场合外都是面南而立的——带领群臣拜佛。皇帝拜迎时所奏的佛乐为《善世曲》，这是当天法会7支套曲的首奏曲目。众人再拜后，皇帝上跪，进熏芗、奠币。随后，20名僧人各手持香、灯、珠玉明水、青莲花、冰桃暨名荈、衣食之物，在皇帝面前舞蹈。舞毕，皇帝跪行献礼。在数次乐舞之后，皇帝领群臣退出。大雄殿后50步筑方坛，皇帝升坛，南向而坐，接受跪拜。黄昏时分，皇帝领群臣返回紫禁城。



图13 装扮成罗汉的僧人。他已通过静修而涅槃，不再轮回到人世。这尊木雕为元末作品，原为彩色（加拿大多伦多安大略皇家博物馆藏）

次日拂晓，飞雪洒空，祥光映天。众人仰视上苍，穆然无声。这是宋濂（1310—1381）关于此次法会的记载。宋濂是洪武皇帝倚重的儒学名臣，参与制定王朝制度，同时，他也是一名虔诚的佛教徒。他的记述证明，皇帝成功地得到了佛祖的鸿恩，所以上天以瑞象垂示。[4]

时人对此事的理解一目了然：他们赞同这一切确实发生了，而且对新皇感天动地的力量肃然服膺。而当时的洪武皇帝也确实是临御未久，刚刚步入自己执政的第五个年头。在一个王朝肇基未久的日子里，随时可能发生使这个脆弱的新生国家脱轨的事情。厉兵秣马、严政酷律和儒家教化已经成为造就和延续新政权的手段，但是在建造国家的武库内还有另一样兵器——宗教，洪武皇帝和他的谋士们正要亮出它的锋芒。艺术史家白瑞霞（Patricia Berger）曾为我们描绘了明永乐五年（1407）在该寺举行的另一次普度大斋。法事期间的诸种瑞相异景，“在一个又一个出现‘交感幻觉’（consensual hallucination）的时刻，被众人和谐而巧妙地见证”。[5]即使新政权并未奉天承运，也没有人准备好道出这一点。

洪武皇帝启用佛教斋会，因为这是事死的宗教传统。他在御制文中并没有用佛教戒律来要求百姓在法事当日礼敬佛祖，尽管他确实提到了自己早年失去怙恃而托身佛门的经历。他在上谕中提到的是更为通俗的观念，即隔绝生死的阴阳两界，死不悔罪者只能沦为阴间的饿鬼。儒家对这种鬼气森森的彼世观是嗤之以鼻的，因为它从根本上反对地狱说。儒家认为，魂是附气之神，魄是附形之灵。人死后魂魄分离，魄归于地下而速朽，魂归于天而气散。人死后，没有任何物质或精神的东西能够继续存在。这种严酷的死后观，大部分的人都无法接受。人们宁可相信人死后会以某种形式继续存在，不论是堕在炼狱还是化作一缕在人世游荡的精魂。

洪武皇帝也是如此。这对他理解人们何以向善的问题至关重要。如果没有可以安抚的灵魂，那么道德将失去目标，斋会也没有意义。他在御制文中说道，自己前往蒋山寺奉佛供僧乃是为内战中无辜殒命的亡灵超升，为饱受离乱之苦的生者解冤。洪武皇帝欲竭力矫正的是人们关于这场战争的记忆。他明白战争的不义和补赎的必要，因此期待能够借助佛教的力量。[6]

洪武皇帝的儒家谋臣大半不会赞同此举，他在一篇文章中记述了他们对鬼神的怀疑。曾有人入奏某地有鬼神隐现之事，朱元璋便询问诸大臣的意见。[7]对臣子而言，审慎的做法是回避皇帝本人信仰的问题，而引用孔子对弟子的两条教诲——“敬鬼神而远之”和“祭如在，祭神如神在”。[8]但是，偏偏有一位官员不知其中利害。

他脱口而出：“是妄诞耳。”此话一出，正中洪武帝下怀。他随即追问：“尔何知其然哉？”此人没有立即搬出儒教的学说，却大谈人存在的物理属性，来驳斥奏章中记述的现象。

人禀天地之气而生，故人形于世，少而壮，壮而老，老而衰，衰而死。当死之际，魂升于天，魄降于地。夫魂也者，气也，既达高穹，逐清风而四散。且魄，骨肉毫发者也，既仆于地，化土而成泥。观斯魂、魄，何鬼之有哉？所以仲尼不言者，为此也。

但是洪武皇帝的看法却不同。他的信仰养成于幼时在淮河平原度过的艰辛岁月。这种信仰在后来的日子里并没有消散，因为它们道出了他对善恶来源的理解。在他看来，对于鬼神的不敬是导致自己时代尸横于野、饿鬼当道的原因。他厉声质问这位官员："卿云无鬼神，将无畏于天地，不血食于祖宗，是何人哉？"洪武皇帝与这位官员在信仰上的差异，正折射出明代社会中饱受儒家教育的士大夫与广大庶民在信仰上的泾渭分野。在这件事上，皇帝本人与后者为伍。对他们而言，阴阳两界大体上是相同的，两者相隔仅一线，时有互通。

现存的一张至正二十一年（1361）十一月的买地券，再清楚不过地反映了这种信仰。这张买地券记录了叶丰叔向武王夷买地一事。我们细读之下惊讶地发现，在交易订立之时，叶丰叔已死，而代他立契的是其遗孀李定度。在武王夷、牙人和她的签字后面，有如下四句誓词：

何人书了天上鹤，

何人书了水中鱼。

白鹤读了上青天，

鱼书读了入深海。[9]

这并不是契书常用的语言。李定度之所以在契约中加入这段话，是为了确保她在阳间代丈夫达成的协议在阴间也能被认可。既然阴间有阴司，那么，我们完全可以想象，阴间和人世一样，也会有买卖纠纷引发的诉讼。随后，她将买地书的复本刻在一个陶板上并埋入叶丰叔的墓中，这样后者就有了买卖土地的凭证。如果真的在阴间发生诉讼，阎王爷会进行裁断，而叶丰叔很可能需要向他出示这份证据。

死后下地狱的信仰并不仅存于庶民中间。刚正不阿的大学士叶向高（1559—1627）向御史邹元标（1551—1624）坦言自己相信生前作恶者死后将入地狱的说法。

叶向高对邹元标说道："公讲孔孟，予只讲阎罗王。"邹问其故。叶答

道："不佞老矣，填沟壑之日近。苟有欺君误国、伤人害物、招权纳贿等事，于阎罗王殿前勘对不过者，皆不敢为。"[10]

邹元标笑了，似乎是被叶向高逗乐了。但叶向高只是半开玩笑，因为我们知道，当耶稣会士对他说起天主教中的地狱时，他曾表现出浓厚的兴趣。叶向高在秉持儒教学说的同时仍然相信地狱的存在，邹元标则不然。然而，在那个时代，游走在怀疑论和信仰的两极之间的又岂止他们两个？

佛道

事实上，元明两代多数人的信仰是混杂的。他们所接受的观念是，儒、释、道只是理解同一个现实的三种不同方式。但他们并非对三教中的一切说法完全一视同仁。如果我们把信仰理解为一个多层楼房，那么叶向高与邹元标的对话说明，通俗佛教占据了底楼的大部分空间。许多人信奉佛祖是至高无上的神明，除一些儒家卫道士竭力反对外，多数人也接受这种看法。至于这座大厦的上层是什么，则因人而异。庶民向佛祖的许多形象焚香祝祷，祈求他的注视和垂怜。有时，一些士绅也受到佛祖崇拜的吸引，聚集在灵山秀水间的禅林，从天地和佛经中汲取精神的养分。

这一取向鼓励了陶宗仪等14世纪思想家尝试搭建三教合一的概念框架，促使其相互调和。他在元至正二十六年（1366）首刻的笔记《辍耕录》中生动阐释了自己对三教合一的理解。他在书末绘制了三个图形，依次对应儒、释、道三教以及各教八大原则间的关系，以此展示其合一的本性。这一做法的目的显然在于指出，三教在表面上有各种不同之处，但在根本上是统一的。

洪武皇帝在国初承认三教合法地位的同时也秉持这一看法，但他更喜欢佛教。他在洪武初期对佛寺和僧人的赞助与他幼失怙恃而托身佛门的经历不无关系。然而，他行事仍然慎重，没有把佛教立为国教，也没有让自己被佛教徒的身份牵着鼻子走。在胡惟庸案后，洪武皇帝对自己一手建立的制度产生了动摇，他不再信任任何人，包括他曾经扶持的佛教僧人。洪武十三年（1380）以后，他开始怀疑僧人也像普通人那样怀有私心——追求自我满足、逃避税赋，甚至惑众煽动。为了对僧人严加控制，他下达了一系列严苛的法令。对僧团活动的整治在洪武二十四年（1391）达到了顶点。洪武皇帝在《申明佛教榜册》中敕令天下寺院归并，各府、州、县只保留大寺一处，并禁止新创寺院。所有禁约事件，限100日内悉令改正。实际上，所有禁止事件到三年后《禁约条例》榜示后才最终告成，其中要求僧人除游方问道外，止守常住，不许散居或入市村。[11]

这些禁约在洪武皇帝驾崩后便即弛废，但对于寺院的长期打压仍导致许多

寺院无法恢复。虽然此后的明代皇帝或支持佛教或赞助道教（嘉靖皇帝为求长生不老就资助了一批道士试炼药石，但并未成功），但是佛教制度本身不复元代和明初时的鼎盛局面。至于在制度性宗教中势力更为微弱的道教就更不足道矣。永乐元年（1403），有人向刚登基的永乐皇帝献上道经。永乐帝以“朕所用治天下者五经耳，道经何用”斥去来者。[12]14年后，有道士向他进献金丹、方书，永乐帝令其自食丹药并将方书销毁。[13]明代并未禁止道教，但不再将其视为支持意识形态的资源。

僧人在社会上还是受到普遍欢迎的，因为他们提供了人们所需的丧礼等宗教服务。明代对僧道政策的钦定解释中说道：“释道二教自汉唐以来通于民俗，难以尽废。唯严其禁约，毋使滋蔓。”[14]永乐十六年（1418）的一份上谕中规定，各县僧道人数不得超过20人。如果实行，则将进一步限制佛教的发展，但事实上那只是纸面文章。这就说明，国家出于财政考虑，担心人民为逃避赋役而出家；但百姓更忧虑的是自己的宗教生活被扼杀，且能够提供丧礼服务的僧侣人数越来越少。

儒家卫道士与朝廷官员有着同样的焦虑。洪武六年（1373），一位北方士人写道：“儒者不言释老。佛家以宣讲原罪、轮回化俗，无异烛火与日光争明。”[15]儒家的智慧是昭昭天日，佛教的教义只是烛火微明。这番话写在蒙元统治者被逐出北方的五年后，这一强势的姿态也许反映了作者的心声：元代儒者被混同于其他宗教司仪而不得不讨取施主欢心的日子将一去不复返。他要让儒家（包括他自己在内）成为新秩序中的思想领袖和祭司。

16世纪下半叶，士绅中间对佛教制度的支持有所上升，尽管这种上升势头也引起了儒家保守派的又一波反弹。一些人反对把儒家和佛教的思想随意融合，另一些人则反对一味捐香火钱给寺庙的做法。“万历之渊”带来的重创使不少人开始担心对寺院的大笔捐款将逐步消耗地方资源。万历三十二年（1604），一位北方的县官注意到：“今天下困穷已极，议节省则莫如裁冗费矣，冗费莫侈于宫室，宫室莫侈于寺观。”令他痛心疾首的是，明白易晓的儒家原则远不如大众化佛教中关于死亡和毁灭的幻想动人心魄。

> 曷以明白易晓之理谕之曰：尔辈之惑不可解矣。内不敬父母，而外敬神佛，一惑也；明不惧宪典而幽恐违佛法，二惑也；近不修眼前而远思修来世，三惑也；较刀锥于父子兄弟而施十百于衲子缁流，四惑也。彼愚夫愚妇，岂无一二阴诱其明而归之正者乎？

私下里，许多儒家士绅都接纳佛教在社会中的存在，甚至被佛教的宗教活动所吸引。一些人是为了安抚自己的母亲或妻子，但是与士绅交游并带动

居士佛教兴起的高僧也确实激发了他们对佛教的兴趣。比如，杭州的伏虎禅师袾宏，就聚集了一批万历朝的江南名士并指导他们进行“放生”等佛教慈善活动。不少人为了逃脱万历朝严酷的政治斗争而皈依佛教。[16]

佛教在南方士人中更为流行，北方士人人数既少，对其认同亦弱，而资助的热情也不高涨。嘉靖三十八年（1559），当居士佛教方兴未艾之时，一位北方士人表达了他对南人佛教狂热的惊愕。他说道：“逢掖之徒，往往托慕于二氏，且援其空寂以自高。可慨也夫！”并非每个人都如此认为。20年后，另一位北方儒者通过援引明代官方礼制为佛教申辩：“持教祝寿，亦制典之所不废者”，既然如此，“佛老所建梵宇琳宫于崇山深谷之间，又足以供藏修游息之士之所眺览”，则断无禁止的理由，朝山进香也是适情寄兴的方式。

天地

元明时代人们对宇宙的想象是基于天圆地方的古代观念。所谓天圆地方，即前者圆隆，后者方平。另一种更为古老的宇宙观，则认为“天地浑沌如鸡子”。尽管这种观念仅在为数甚少的知识精英中流传，但如后文所示，这对时人接引西学新知却颇有助益。

从天圆地方的观念延伸出舆图的形式。整个帝制时代，制图师用“计里画方”的成图方式来表达这一公认的至理。迄至元明，标准的天下舆图将球根状的中国全舆压缩为四方形。变形较严重的是东南部，即浙江、福建等沿海省份，原本从东北的上海到西南的海南岛是一道弧形的海岸线，被拉直后，将一部分海洋划入了陆地面积中。这种画法并不等于人们对帝国疆域的“看”法，只是他们的记录方式而已。在我们看来，这样的地图是不准确的，但却符合时人的期望。[17]

地图学家朱思本（1273—1337）反对这种模式。他在宋代舆图的基础上，历时10载完成两幅大型地图——作为全国总图的《舆地图》和涵盖中国之外地理情况的《华夷图》。朱思本之所以能够跳脱“计里画方”成图模式的限制，是因为他采用了以实测方格把小幅分图合为一幅大图的方法。朱思本的做法影响了明代一流舆图的制作，其中就包括了中国首张分省地图——嘉靖三十四年（1555）罗洪先的《广舆图》。罗洪先并未完全摆脱“计里画方”的模式，他的《舆地总图》中仍能看到这种模式的影响（图14）。在展现帝国疆域的各种传统中，舆图的绘制手法证实了明代中国人世界观中的根本观念。

观念，即便是最根本的观念，也会随条件的变化而改变。明朝最后50年中，耶稣会传教士梯航东渡，带来了变化的契机。16世纪20年代起，欧洲

的商船已开到了中国的海岸，但知识的交流仅限于个人层面。直到传教士纷至沓来，用他们掌握的科学知识不断吸引和刺激明代知识精英，情况才发生变化。宇宙观的差异是横亘在中西对话的双方间的一大问题。耶稣会士把天看作是以地球为中心的九大同心球层体系。这一形象很自然地使明代士人联想起中国传统中关于天地的“卵黄之说”，甚至天圆地方的说法也可与之呼应。问题的难点在于如何解释“地”，中国人认为地是平的，但是耶稣会士认为地表是球形的。

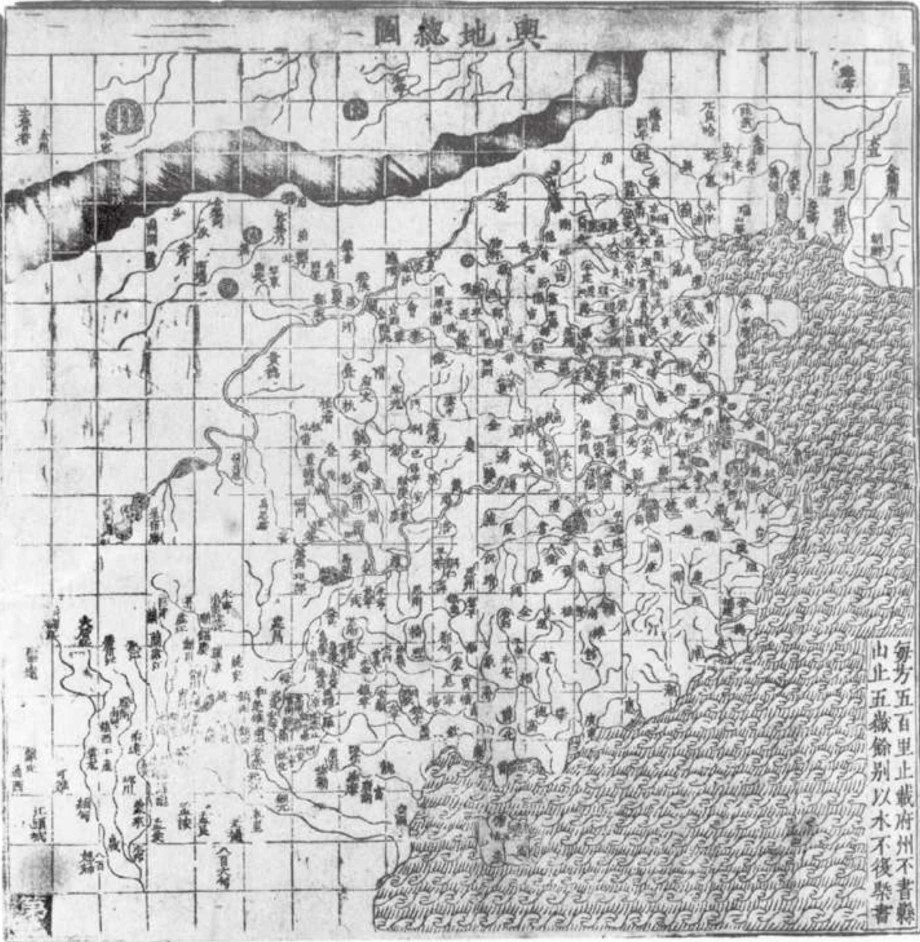


图14 《广舆图·舆地总图》。来自罗洪先（1504—1564）的《广舆图》（1555）。右下角的文字说明为：“每方五百里，止载州府，不书县；山止五岳，余别以水，不复书。”图中的黄河在山东半岛以南入海，而现在的黄河经山东半岛以北入海。地图左上部的黑色地带为戈壁沙漠。

所有海岛中只标出了最南面的海南岛

著名的耶稣会士利玛窦试图用地图向中国人论证欧洲的地球说。用平面图像来创造球面形态并不是一种一目了然的方法，这或许能够说明为什么第一本被译介到中国的科学类著作是欧几里得（Euclid）的《几何原本》（*Geometry*）。对于一个世纪以前的欧洲人来说，这种方法也不是显而易见的。自托勒密（Ptolomy）的时代起，欧洲人在地图绘制方面就一直无法克服将球形曲面转换为平面地图的难题。15世纪，大航海时代的欧洲人不得不再次面对这个问题。哥伦布并未发现地球是圆的，他早就知道这一点。他不通过直接观察就无法回答的问题是地球表面的弧度有多大，而答案超出了他的估计。起初，他误把古巴当作日本，且认为中国就在西方前面不远，究其原因在于他把地球弧度算小了。

哥伦布航海后不久，欧洲的地图家就开始根据他的发现来修正自己的既有知识。第一张为美洲命名的地图是1507年由马丁·瓦尔德塞米勒（Martin Waldseemüller）绘制的世界地图。瓦尔德塞米勒采用了一种十分复杂的曲线透视，但在此后的制图过程中，他放弃了这个烦琐的方法，转用更为明确直观的直线透视，使经纬线垂直相交，构成一个经纬网。这是一种在视觉上合理的简化手法，直至今天仍得到广泛的使用。在曲线透视和直线透视之间有一个折中的方法，即摩尔威德投影（Mollweide Projection），又称伪圆柱投影。这种方法保持纬线为直线而允许经线可为曲线，经线距本初子午线越远，其曲率就越大。摩尔威德投影最大程度地压缩地图中心部分的曲度，但允许由中心向边缘展开部分的变形。亚伯拉罕·奥特利乌斯（Abraham Ortelius）的地图集推动了这种投影法的普及，16世纪末的耶稣会士也将其带到了中国。

利玛窦用三种不同的投影绘制了至少八幅不同的世界地图。其中用伪圆柱投影绘制的地图——通过将地球南北区域拉伸的办法，形成从东至西的连续带——在中国被广为复刻。万历四十一年（1613）章潢在《图书编》中这样向读者解释："此图本宜作圆球，以其入册籍，不得不析圆为平。"[18]这只是一个假说，当时的中国还没有出现地球仪。10年后，两个耶稣会士才制作了现在已知的中国首个地球仪。

章潢毫无困难地接受了来自欧洲的地理新知，并在自己编撰的百科全书中向读者介绍。[19]他提供了一套有逻辑的说法。他记述道，自己从欧洲人那里学到了地有穷尽的概念。他首先引用了宋代思想家陆九渊（1139—1193）的说法，陆九渊曾与朱熹辩论实在的本质。16世纪，王阳明的弟子复兴了陆九渊的心学，王阳明大力提倡要依靠内心的良知而非书本知识来理解这个世界。陆九渊着力论述的一个观念是"无穷"，但章潢却认为这完全视乎论者的视角："自中国以达四海，固见地之无穷尽矣。然自中国

及小西洋，道途两万余里，使地止于兹，谓之有穷尽可也。”接着，他仿佛是承认宋人知识的局限性，又说道：“若由小西洋以达大西洋，尚隔四万里余。矧自大西洋以达极西，不知可以里计者，又当何如？谓之无穷尽也，非欤？……此图即太西所画（指利玛窦用伪圆柱投影法绘制的世界地图）。彼谓皆其所亲历者，且谓地象圆球，是或一道也。”章潢的结论是地有穷尽，既然地有穷尽，则地必定是圆的。章潢知道在一部通俗类书中不宜引入复杂的数学计算，因此他用一个设问结束自己的论证：“问：天圆地亦圆，子何所据而信之乎？曰：予信乎理耳。”[20]

与利玛窦合作翻译欧几里得《几何原本》的是他最得意的门生徐光启（1562—1633）。徐光启对欧洲的投影法有着浓厚的兴趣。他承认，初读利玛窦地图者会感到困惑，但他仍向读者强调：“西泰子之言天地圆体也，犹二五之为十也。”[21]徐光启运用欧几里得的算法来解释“地圆说”的原理，这可能使他的读者难以理解。为此，他援引了宋和宋以前的文本，并对之进行与这些算法符合的解释，使其说理的效果更好——其实，在大多数情况下，他的解释并不符合引文的原意。

李之藻（1565—1630）是又一个皈依天主教的上层士人。对他而言，亲身经历比逻辑推论更具有说服力。万历二十九年（1601），李之藻在北京见到了利玛窦，后者立即向他展示了自己绘制的世界地图。利玛窦向李之藻解释说，因为地是圆形，因此这幅地图是变形的圆柱形而非四方形。李之藻起初大为惊异，但很快就被他说服了。次年，他写道：“舆地旧无善版。”他接着说道，利玛窦制图的方法与朱思本、罗洪先的“画寸分里之法”相同，如此便接续了中国科技中最优秀的传统。由此，他展开了对传统制图法的批评。他把利玛窦的《万国全图》与《大明一统志》（这是一个理所当然的选择，因为它是明代刊刻的最粗糙的全国地图）进行仔细比较，然后说，利玛窦的地图相形之下有多么精确。造成二者高下之别的原因在于制图者对自己所呈现的世界的不同体验。“缘夫撰述之家非凭纪载即访輶轩，然纪载止备沿革，不详形胜之全，轩路出迂回，非合应弦之步，是以难也。”中国人绘制的国内地图尚且如此粗陋，更不用说世界地图了。利玛窦曾游历过这些地方，因此，他的版本必然比中国人的更可靠。

在一个尊崇文字的文化中，把文字记载纡降为参考文献的说法，恐怕要引来一片哗然。用外国人绘制的世界地图来取代中国人自己的版本，更难令人接受。李之藻手中的王牌就是亲身经历。他说道：“西泰子（利玛窦）泛海，躬经赤道之下，平望南北二极，又南至大浪山（好望角），而见南极之高出地至三十六度。古人测景曾有如是之远者乎？”[22]答案是否定的。在这一点上，中国古人必须向现代欧洲人俯首。

李之藻意识到自己没能动摇“天圆地方”的公理地位。时隔五年，他尝试从

象征意义上切入这个问题。他宣称："地形亦圜，其德乃方。"[23]与其同时代的另一位类书编纂者王圻在《三才图会》中加入了这个问题的讨论。在复述"卵黄说"的古代宇宙观之后，他宣称："有谓地为方者，乃语其定而不移之性，非语其形体也。"接着，他提醒读者，既然天地是彼此呼应的，那么地与天应该都是圆的，"天既包地，则彼此相应，故天有南北二极，地亦有之；天分三百六十度，地亦同之。"[24]

"地圆说"之所以能够传入中国是因为它与明代士人的精神世界有内在相应之处——万历朝的士人对"格物"的兴趣。他们能够认识到，这是在数学和天文学方面显然受过良好教育的耶稣会士通过对这个世界的潜心研究而得出的结论。耶稣会士运用优于明代士人的方法（曲面几何）和工具（望远镜），向后者展示了自己是如何研究天与地的。这赋予了他们所传播的知识相当大的可信度，无论它是否打破了"天圆地方"的基本公理。公理让位于经过证明的、与实际观察更为契合的解释模式。古人认为银河是月亮之下的云气，但通过望远镜的观察却证明它是由月亮之上的无数小星攒聚而成的。[25]基于这种观察，银河处于月亮之下的看法只能被摈弃，别无选择。此后10年，伽利略将用同样的技术反驳耶稣会士教给明代士人的基本公理——地心说。欧亚大陆两端的宇宙观都将发生改变。

心学

一小部分欧洲人开启了与万历朝士人的对话，并产生了重大影响，但这不是明人信仰发生变化的唯一原因。信仰的动摇来自文化内部的压力：万历、天启年间庙堂之上的道德败坏、急速的商业化、社会等级的松动、边疆的军事危机、环境恶化。在这些条件下，一些人开始对过去确信不疑的东西产生动摇，并努力寻找理解世界的新途径，而这些往往是处江湖之远的思考。李贽（1527—1602）就是他们中的一员。李贽出生于泉州的一个穆斯林商人家庭，经科举正途步入官场。中年致仕，转向哲学思考。此后种种机缘，作为哲学家的李贽结识了利玛窦。李贽晚年信奉佛教，在家修行。他被视为一个离经叛道者，世人对其毁誉参半。

他著述等身，且刊布甚广，不能一一涉及。在此，我想讨论的是他与耿定向（1524—1596）的通信。耿定向也是一个值得重视的思想家，他与李贽交谊深厚。与李贽不同的是，耿定向的政治嗅觉十分敏锐，对激进哲学可能引发的反响十分警惕。两人的文集中都保留了这些书信，他们在交往后期的分歧越来越大。这些书信反映了他们思想发展的轨迹和最终分道扬镳的原因。[26]

现存最早的通信可追溯至万历十二年二月（1584年4月）两人关于孔子与哲学之相关性的争论。对于李贽而言，学问的目的不是为了理解孔子，而

是为了理解道。另一方面，耿定向的“家法”提倡循序渐进地学习圣贤经典。李贽不赞同这种方法，他强调“且孔子未尝教人之学孔子也”，并援引孔子对颜渊问仁的回答：“为仁由己。”[27]他反对不假思索地把孔子奉为一切的权威，因为他担心这样有失儒家学问的正道。无论是教师还是官员在对付民众时“有德礼格其心，有政刑以絷其四体”。教育的任务，乃至统治的任务，不是迫使人民服从一定的哲学条理或国家规定，而是顺应人的天性之势导其向善。因此，“寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竞奔之子。”

至此，李贽做出了一个不同寻常的建议。与其以强力约束自私的行为，为什么不调动人的自利之心呢？“各从所好，各骋所长，无一人之不中用，何其事之易也？”在信的末尾，李贽称赞耿定向深信而笃行儒家理想，但婉言建议他接纳不同的看法。他提醒后者：“但不必人人皆如公耳。……仆自敬公，不必仆之似公也。”

在现存最早的耿定向致李贽的书信中，他并不认为古人对一切问题的回答都是不可更改的。他将“古人模样”分为两类，一类“与世推移、因时变化”，另一类“自生民以来不容改易”。前者是“从见闻上来名义格式的道理”，而后者是“根心不容已”的“天则”或曰“心矩”。时世可异，而根本的道理是不变的。他写道：“古人苦心极虑作此模样，使尔我安于平土，饱暖于衣食，又教之人伦，使免于禽兽。”这些人伦教诲，与他所谓的在道德要求面前“不可不依仿”或“不容自己”相一致。李贽转向佛教，因此丧失了“根心之不容自己者”。

李贽在第二封书信中的态度变得强硬起来。他宣称自己与耿的不同在于“不蹈故袭，不践往迹”，“如凤凰翔于千仞之上”，为的是“闻道”。他引用孔子的说法，认为宁可“狂狷”而不可“乡愿”。[28]“有狂狷而不闻道者有之，未有非狂狷而能闻道者也。”耿定向愿“闻道”，然而，如果他依然规行矩步又如何能“闻道”？李贽已准备弃绝儒教，而耿定向视之畏途。耿在覆札中抱怨道：“今世禅活子，不修不证，撑眉张吻，自以为是，微妙处余虽不知，其模样可槩睹已。”他批评佛教为世人提供了另一条容易的途径，但到头来将一无所获。严肃的佛教修行也许是艰难的，但与孔孟之道仍不可同日而语。

李贽随即回复道，耿定向的“不容已”，“乃人生十五岁以前《弟子职》诸篇入孝出弟等事”，而自己的“不容已”，“乃十五成人以后为大人明《大学》”；耿如同“村学训蒙师”，“取效寡而用力艰”，而自己则像“大将用兵，直先擒王”，“用力少而奏功大”。

两人的通信火药味渐浓，终成水火之势。李贽指责耿定向在10年前对双方共同的挚友——哲学家何心隐（1517—1579）见死不救。当时，耿定向

与内阁大学士张居正关系密切，本可对何施以援手。被激怒的耿定向随即质问，李贽在25年前回福建为祖父守丧时，任由自己的两个幼女在京中饿死，又是何心肝。当哲学上的分歧演变为互相揭丑，两人的关系也彻底破裂。

李贽坚信个人有领悟真理的能力；耿定向则笃信圣贤经典的智慧才是通往大道的不二法门。这一分歧使这一对友人渐行渐远而终至分道扬镳。从历史的发展来看，耿定向的立场才是多数理学家支持的，李贽则是他们驳斥的对象。李贽的观点似乎只是背离了治国的道德基础，却没有开创出另一种稳定的道德局面。耿定向在晚年才与李贽冰释前嫌，但对他们来说，言和并非易事。

两人断绝通信后的第10年，李贽在一场因另一位内阁首辅而起的政治风波中遭到株连。他被指为其政敌的门生，最终在北京入狱，罪名是招纳女弟子，惑世宣淫。尽管这不过是党争中他人罗织的罪名，时人却无不信以为实。他的一位友人企图用淡化其思想的方式来为他辩护，他说道："人各有见，岂能尽同，亦何必尽同。"他断言，著述若只求同而不存异才是学问的大忌。"假使讲学之家，一以尽同为是，以不同为非，则大舜无两端之执，朱陆无同异之辨矣。"[29]

我们无从得知这封申辩的书信是否上达圣听。不管怎样，针对李贽的指控最终被撤销，并判其递解回原籍监视居住。然而，在诏书还未传到监狱前，洗刷无望的李贽已选择了"荣死诏狱"的最后归宿。现代史家把李贽看作为思想自由献身的志士；而在他同时代的人看来，这只是一个狂士以将朽的生命为代价的最后一次狂纵。

异同

辨别异同是将我们对大千世界的理解组织起来的一种标准手段。正如一句广东俗语所说的："千里殊风，百里异俗"，[30]中外皆然。但是，明代国家的追求却与之不同。正德十四年（1519），广东东部的一位士人这样写道："至治之极，国无殊俗。今天子神灵，海内一统，乌有所谓异俗者哉？"[31]根据这种见解，自然形成的区别并不足以使人质疑国家的统一及其内部共享的政治或文化认同。当明太祖抱怨西南的"习俗各异"，并不是在赞叹帝国各地的多样性，而是在提醒他的臣子，是该动手去异求同了。[32]

尽管如此，殊俗是一个经验事实，明代人的这种认识是根深蒂固的。"异"的存在否定了天下大同的根本前提，这迫使万历朝的士人拼命地强调"同"。正如包弼德（Peter Bol）在研究理学史（history of Neo-

Confucianism）时所注意到的：“对于‘同’的信仰——即太极为天地万物之理，三代开创的统一社会秩序，孔子垂法万世、范围六合，以及心同理同之义——与理学家们所生活的世界是格格不入的。”[33]现实世界中，有识之士之间意见相左的比比皆是，释、道两家依然兴盛，而帝国的周边尽皆信仰习俗各异的诸夷。秉持“同”的理念，势如攀爬陡坡般与现实较劲，但唯因如此，其拥护者才如此坚定。

不必强求人人想法一致的观念，对于万历朝的士大夫来说并不是容易守护的。李贽为了说服耿定向，调动了三教合一的逻辑：个人可以通过不同的方式来追求道，这不会对道本身有何损益。对某种得道方式的偏好，也不意味着对其他方式的否定。然而，儒家的保守人士对于将儒、释等而视之的观点大为骇异，在明末离乱之际，这种保守的观点获得了有力支持。著名哲学家王夫之（1619—1692）的父亲就是将亡国归咎于儒家权威沦丧的明末儒者之一。他的儿子后来记道：“先君终身未尝向浮屠、老子像前施一揖。”王夫之在《家世节录》留下一笔，大有借此明志之意，因为在崇祯十七年（1644）张献忠叛军杀掠衡、湘后，他曾招募僧人拾埋郊野遗骸。[34]对于儒家卫道士而言，佛教徒既不是有问题的，也不是有威胁性的，他们只是另一个与自己不同的群体。当经历了明末丧乱的人们回头看时，他们把李贽时代儒、释界限的渐趋泯灭，视为明朝堕入万劫不复境地的转捩点。王阳明的弟子中较为激进的一派甚至宣称人人皆能成圣：这意味着每个人在根本上是相同的。儒教的一套东西对此再无助益，因为它要造就的恰恰是一个有道德高下和社会等级的结构。在思潮激荡的万历朝，有一些才智敏捷之士愿意沿着这个思路走下去。

他们中的一部分人最终与耶稣会士进行对话，这使他们进一步为“同”是比“异”更高的原则的观点辩护。他们常爱重复陆九渊的一句话：“东海西海，心同理同。”明末耶儒李之藻就用这句话来申辩中西地理、天文学说相异而方法、结论未尝不相契合的观点。[35]中西两种文化都发展出了测绘地图和观察天象的知识。既然我们身处在同一片天地之中，那么两者的发现必然最终是相同的，而方法也是可以调和的。

另一位耶儒徐光启在一篇为天主教辩护的文章中也提出了类似的观点。中国人和外国人都从属于同样的环境，或者用他的话来说：“四海风同。”当我们认识到一切存在只有一个共同的源头时，“有何彼，有何此？”[36]徐光启的这番话部分是为了反驳天主教与中国文化根本不可相容的说法，不过这也意味着他拒绝承认一种文化的真理高于另一种文化的真理。用他的话来说就是：“古今暨将来，万汇总涵容，无物不同。”并非天主教提示徐光启认识到需要为一套完全不同的信仰开辟空间。这种观念的雏形早已存在于儒教传统之中，至少可以追溯到陆九渊那里。陆本人企图赋予个体的主观体验以更多的道德权威性，以此对抗理学的理性至上主义。到了明代中

叶，王阳明与他的这一观点产生共鸣，进而影响了李贽等万历朝士人。

那些敌视外来影响的人更愿意唤起人们对“异”的恐惧。吸收了欧洲知识——尤其是耶稣会士视为天主教核心的关于天的知识——的中国人，被斥为遵“异道”、从“异教”，差点就够得上触犯刑律的邪教之罪了。另一位明末耶儒杨廷筠在一篇为天主教辩疑的虚构问答中探讨了异同的问题。该篇的开头，虚构的对谈者发问：“西来之书，与吾中国，是同是异？”杨廷筠答：“率同。”对方又问：“既同矣，则二帝三王之书、六经四子之教已自至足，何必更益以西学？西学即至正无颇乎？想不出吾范围，有之不加多，无之不加少，西士来此何为也？”

杨廷筠答道：“不然。所谓同者，语其统宗一天地之主，究竟一生死之大事也。”他又把中西之间所谓的“率同”之处，析分为四点学理上的“同”与“未同”。这些异同值得推究思考，或者用他的说法，“可析而究焉”——章潢在描述书法作品时也提到了条分缕析的做法，为的是理解西学究竟能提供什么。这就是杨廷筠要运用的观点：不必强辩两者孰强孰弱，只要展现中国可从欧洲学得的益处便好。他继而强调：“故不同者，正无害其为同，而同处正不可少此不同。”他举了一个颇能说明问题的本土例证：“即如场中取士，命题同矣，而作文者妍媸自分，工拙自别。”因此，他反问道：“何必其题之异乎？”[37]

“同”不仅仅是一个哲学观念。在这样一个文化震荡的时代，它也决定了一些人如何回应与另一种哲学相遇所带来的认同挑战。元代政权的维系依靠的是多民族国家的理念。但是它不仅没能使人们联合为一体，反而造就了一个以“异”为根本原则的民族秩序。明代放弃了多民族的策略，选择联合那些已经被联合起来的人，即“华”或者说“汉人”。元代宣扬国家统一，却奉行民族区隔政策。明代奉行的是民族统一和国家统一的政策。然而，随着时间的推移，“同”的理念却在大众心目中播撒了仇外的种子——对不同者的恐惧。拒绝视欧洲人或其他外来者为同类，使多数明代官员无法了解和适应外部世界。1644年，满人入主中原，似乎证明了仇外才是正确的做法。那些试图打通一切传统和信仰的人，本希望创造一个更为包容的世界，到头来却发现，捍卫他们心中理想的道德阵地已经失守。

第8章
物华

元明两代，物质极大充沛。从收藏大量珍玩和艺术品的天家内院，到装饰典雅的富贵之家，乃至不过一二间大的普通农舍，人们不断积累着自己需要（或自以为需要）的物品，生活和一切的日常事务才得以继续。这些物品可以是普普通通的一双筷子或一只茶壶，也可以是一个莹润剔透的成化薄胎瓷盏或一方纤毫毕现的山水人物玉牌。有些遍地皆是，有些则极为罕见；有些千金难求，有些则不名一文。它们塑造了元明时代人们赖以生活的物质世界。这个世界里商品的生产、流通和消费，无论种类还是数量，都达到了历史上其他人类社会所无法比拟的程度。一个贫穷的农民也许一年只买得起一件自己所需的物品，而一个朱明藩王的内院库藏可能几辈子也享用不完。只要是人们买得起的东西，就会出现在他们的生活空间中，并在很大程度上塑造了他们的世界。

家产

关于谁拥有什么的记录在元代十分罕见。马可·波罗让我们瞥见了忽必烈王宫的奢华，比如宴会大厅上的巨型酒缸，“每边长约三步，饰有精美的鎏金兽纹”。他还告诉我们，在宴会上，大汗的仆役捧出“一大堆金银器皿，多得简直让人无法相信自己的眼睛”。这的确令人赞叹，但这并不是重点。马可·波罗并不是要向我们展现簇拥着这个强大统治者的所有物品。他的目的是用这些东西的规模和价值来震撼我们，而不是为后世的历史学家提供一份在场物品的清单。现存的元代物品清单来自忽必烈统治时期杭州的47位艺术品收藏家，我们在后面将详细提及。但这类清单，并不足以让我们构建一个元代家产的完整图像。

明代的情况要好得多。明代最著名的财产清单是严嵩（1480—1567）被抄家时的籍没册。严嵩官至内阁首辅，在嘉靖朝的最后20年权倾朝野。权力为他招来了同僚的嫉恨，也给他带来了数不清的贿赂和供奉，最终导致他家产籍没，在一片唾骂声中死去。在严嵩的罪状中，除“谄谀媚上”一条外，其余恐怕都被夸大了，不过，对其子严世蕃（1513—1565）倚仗父亲权势大饱私囊、横行乡里、侵占民产的指控并非虚言。嘉靖四十一年（1562）的这份籍没册被保存了下来。这既是一个政治文件，也是一份家产实录，使我们得以一窥明代最富有家庭的生活。

严嵩的籍没册展现了富有的消费者能够拥有的极致：金、银、玉器；古铜鎏金器；珊瑚、犀角、象牙等珍奇异宝；玉带（与今天男士佩戴的领带一样，是男子穿着袍服时的重要配饰）；匹缎与衣，特别是织金妆花缎、绢、绫、罗的；乐器（包括古代名琴）；古砚、文具；屏风；大理石、螺钿等床；石刻法帖墨迹；古今名画、手卷、册页；最后，还有累朝实录并经、史、子、集。而这些只是朝廷直接籍没的东西。严家还有很多东西被充公出卖，那些都是另外造册的。这第二份籍没册登记的是较为普通的东西：食器和工具、布匹和衣物、家具和寝具、乐器和书籍——这些毫无疑问也质量上乘、价格不菲，但并不是古玩、善本或名家作品，这些是富贵人家日常使用的东西。如前所述，抄家是一项政治行动，这两部分籍没册的存在证明了严嵩在道德上已失去了做首辅的资格。不过，艺术史家柯律格（Craig Clunas）怀疑严嵩的政敌伪造了这份文件。“在它枯燥的官样语言中，我们看不到因渴望而洋溢的兴奋，有的只是平静地罗列似乎永远无法穷尽的财富。”这些就是一个真正富有的（尽管是非典型的）家庭所实在拥有的东西。[1]

我们需要注意的第二种清单是留存在契约文书中的分家单和阄书。通常在家主过世后会析分家财，各房自立门户。我们可在现存的徽州契约文书中找到5件明代的分家单和阄书。徽州在南京以南，明代徽州出了不少富室大贾。[2]这些徽商家族的财富虽然无法与严嵩匹敌，但数量也相当可观，需要以契约的方式才能析分清楚。成化十一年（1475）的《吴氏分家簿》，展示的还只是一个小康之家的家底。其中胪列的有：毡毯1条、席2条、灯笼1对、古铜花瓶1对、银朱漆盘4面、算盘1个、画了1把、天平匣2副、衣架1个、酒箱1担。吴家还有研槽1副、断锯1把、准陆盘1副、轿3乘，还有若干看来像是火器的东西。有轿3乘，说明吴家的生活十分殷实，但还远远达不到上流社会的门槛。

崇祯七年（1634）的《余廷枢等立分单阄书》则显示了一个普通人家在一个半世纪中所能累积的什物器皿。这份清单上包括了各种形状大小的桌子10张、床2张、香几1座、椅12把、梯3条，还有“古老旧小琴桌”1张。许多东西的前面都标上了一个“旧”字。余家的东西虽然比吴家多，但是富有的程度却与之不相上下。毕竟崇祯七年徽州的富裕程度已远非成化十一年时可比，对于什物样式的要求想必也发生了变化。崇祯时的一个小康之家，至少要有1张琴桌。琴是象征士大夫身份的一件乐器，这说明商人家庭的文化追求也有所提高了。万历四十年（1612）的《孙时立阄书》展现了一个更为富有的家庭的情况。孙家三代经商，资产渐丰。孙时的三个儿子都已婚娶，因此决定分家。三人分得的家内器物颇为可观，有金银酒器、铜锡器、画手卷、瓷器，还有180件家具。后面的章节将具体论述到家具。现在，我们先把数量记录下来。家具的件数很多，说明一座富商宅邸内可以摆下的物件委实不少。

另一户徽商休宁程氏，经营典当业，在长江沿岸开设了7家分铺，资产总数更在孙氏之上。崇祯二年（1629）的《休宁程虚宇立分书》虽然只胪列了53件器用杂物，但值得我们注意的是，其中有15张香桌、34个漆盒、3幅围屏和1担铜镶酒箱。乍看之下程氏的物件比孙氏少很多，但这不过是因为他们只列出了真正值钱的东西而已，普通的家具和日用器皿并未包括其中。在这样一个家庭，根本就不必为之造册。

最有助于完整勾勒一个大家庭家产的一份清单是最令人意想不到的，它也是一次抄家的产物——南京的耶稣会士产业。事情发生在万历四十五年（1617），为的是调查耶稣会士在陪都的活动情况。万历四十四年（1616），耶稣会士高一志（Alfonso Vagnone）和曾德昭（Álvaro de Semedo）被捕，同时系狱的还有17个中国助手，他们中的大部分人与两人同吃同住，罪名是妖言惑众。次年春，他们的住宅被封查，里面的所有物品被一一登录在册。这座房子是利玛窦在万历二十七年（1599）购买的，这意味着那里已连续17年有人居住，里面的东西也是在17年里积攒起来的。一些东西，如风琴和放在木匣里的座钟（已经停摆），属于居住在那里的欧洲人。但是大部分登录在册的物品是任何一个人口众多的家庭都会用到的东西。

这份清单共分为三部分：67件舶来品在耶稣会士被遣返时已一并交还；1330件家具什物，并不能引起朝廷的注意，因此被卖掉了；剩下的1370件物品才是与煽惑罪有关的。其中大部分都是书籍（850卷），但也有版画、文件、地图、天文仪器、十字架（朝廷认为这类属巫蛊人偶），以及民间禁用的龙纹器物。[3]这些东西实在是不少。尽管一位欧洲人在游记中评论南京的住宅并不精致，这份清单却反映出，住宅内的家具固然并不奢华，但也绝非简陋。这丝毫不让人奇怪，因为耶稣会士经常要同时留宿12名以上的访客，而且招待必须得体。

这份琳琅满目的清单不知从何说起。就家具来说的话，有桌40张、椅61把、凳杌34只、书箱5只、书架11座（外加博古架2座）、茶几13张、客床9张、眠床3张、拔步床2张，还有许多匣盒。瓷器有326件，外加两件大陶瓷香炉。布匹、衣物、手巾、帐幔、被褥、厨具、盘盏、橱柜、箱笼，不可胜数。仅以铜器而言，就有水缸1只、温茶缸1只、火锅1只、盘7只、香炉4只（2只配有铜制底座）、锅2口、盖板2块、铲2柄。锡器有酒壶1只、酒瓶6只、茶壶4只、罐3只、灯1盏、烛台10只。大型物件则包括轿3乘（各配有轿帘、画屏和轿杆1副）、驴车3驾、铁锅3个和铁炉1只，另有毡毯2块（羊毛1块、麻1块）。工具类包括锯子4把、杆秤2把、磨床1台。除了这些耐耗品外，还有大米400升（够12人吃1个月）、咸蛋1篮、薪柴10堆、酒10壶。

这份清单没有被用来指责耶稣会士。里面的东西与奢侈靡费并不沾边。天

文仪器遭到了朝廷的质疑，但不是因为它们是奢侈品，而是因为观测天象是钦天监的特权。因此，按照当时的标准来看，这只是一个物资充实的民宅，家具什物的数量和质量恐怕与17世纪最初10年南京的任何一个小康之家没多大区别。我们稍后的话题还会回到这富庶的10年。

鉴藏

物并不只是任由我们塑造的惰性客体，它们承载的意义有时强大到完全超越了它们的功能。物的这一双重生命，最明显地反映在高端消费中。比如，宫廷用物必须得是工艺最上乘的，这并不是因为昂贵而典雅的凳杌就比廉价而粗笨的更好使，而是因为它发挥了比支撑人的坐臀更多的功效。它一定是精致的，因为它必须公开展示与宫廷相匹配的财富和优雅。

因此，元明两代的宫廷是奢侈品的主要消费者：墙上挂的画、屋里摆的家具、景德镇窑厂的餐具、丝绸衣物，还有装帧精美的书籍——既是皇家读物，又可赏赐臣子。宫廷的开销是巨大的。宫廷有一整套专门的造办机构，有的就设在皇宫内，有的则设在苏杭等主要产地。毋庸讳言，上有所好，下必甚焉。皇室之外的人对这样的奢华艳羡不已，甚至设法拥有，但有些定例是不能僭越的——龙纹是皇家的标志，五爪龙是御用，四爪蟒才是民间通用（图15）。这让人想起在耶稣会士居所发现的龙纹碗也成了对其不利的证据。

品位并不是由宫廷向民间的单向渗透。一些人想在日常用度上仿效天子，设法获得御用之物，或更可能的做法是购买仿制品，但对于品鉴的行家，这未免无聊。能够自己设定标准岂不更好？这就是士大夫的做法——由自己的消费偏好形成独特的风格。其精髓不在于昂贵或炫目（尽管引人注目总是好事，尤其是当你为这样东西耗费巨资的时候），而全在一个“雅”字。雅是一种极难驾驭的标准，足以叫那些暴发户原形毕露。有时它甚至让皇帝也相形见绌，这就是它的奥妙所在。皇帝拥有天命，能够指挥军队，能够一掷千金，除此之外还有什么呢？如果没有师傅的教导，皇帝就不可能懂得成为高雅之士所需的赏玩知识：金石、绘画、书法、善本，甚至是风度。忽必烈和朱元璋不耐烦学这些深奥的知识（arcana）。他们的继承者，不少是冲龄践祚，也没有比他们好多少。他们有师傅教导，但学得半心半意。与宋代的皇帝相比，元明两代的30个皇帝只能说是“稍逊风骚”。唯一的例外是宣德皇帝（1426—1435年在位），即永乐皇帝的孙子、太祖的曾孙。他是一个少见的雅好艺术到成为丹青高手的皇帝。不过，整个元明两代也只有他一人而已。



图15 景德镇瓷罐，落款为嘉靖朝（1522—1566）。罐上龙的五爪清晰可见，说明这是御用之物，不过后来很可能流入民间（哈佛大学赛克勒美术馆藏）

在一个品位与金钱并重的经济体系中，作为豪客的皇帝不得不让位于作为雅客的士大夫。皇帝只是物的拥有者，而鉴赏家用物来表达他们的文化旨趣——深沉的思索、对美的洞察和良好的品位。两种消费行为——炫富与优雅——相互影响，又互不干涉地在各自的社会范围里进行。因此，当朱元璋正充实着自己在南京的宫殿时，一个叫曹昭的富有藏家在同一座城市里编写着自己的收藏心得。这本名叫《格古要论》的收藏指南，告诉士大夫如何甄别有收藏价值的东西，学会欣赏它们的好处而不是急于占有。[4]皇帝可能对此并不感兴趣。然而，不论是占有型消费还是文化底蕴型消费，最终都极大地刺激了艺术和艺术品的创造，造就了今天大部分人印象中灿烂的“明文化”。

鉴藏并不始于元代，但宋元易代之际，大量宋室贵胄的旧物流入市场，对鉴藏的发展起到了相当大的刺激作用。抢救过去文化遗存的焦虑感——唯恐其消失于蒙古人的铁骑之下——演变成一种为了缅怀宋代而进行品鉴收藏的社会活动。鉴藏，实际上成为仍然效忠宋室的南人与侍奉新元的北人之间可以寻求某种契合的一种活动。[5]元初的鉴藏主要集中在书画方面。尽管金石和瓷器也被人收藏，但唯有书画被人们视为自己和文化上的过去之间的一种活着的联系。明初的艺术品消费受到供应的限制。直到16世纪商品经济的兴起，艺术品需求才得到了市场的响应。富贵人家不再满足于衣食住行的基本需求，开始通过积聚物品的方式来展示自己的财富和眼界，从日用奢侈品，如做工精良的家具、瓷质食器、刊刻精密的书籍，到罕见而昂贵的文化奢侈品，如商周青铜器、宋代善本、明初瓷器、历代名家书法。

拥有这些价值不菲的东西需要财富、教育和关系，有明一代，符合上述条件的买家人数在逐步增长。与此同时，那些自诩为文化传统精髓的守护者与那些试图跻身上流社会的新贵间的竞争日趋激烈。后者挑战了普通人思不出其位的文化束缚。保守人士对付这种挑战的方式是将目光投向过去，指出历史上那些标准松动之时就是社会秩序堕落的开始。嘉靖初年（16世纪30年代）江南的保守士人看到，天顺末年（15世纪60年代）的经济繁荣诱使更多人逾礼尚奢。[6]嘉靖中期（16世纪40年代）山东、福建的保守人士则批评弘治、正德之际（16世纪的最初10年）的社会风气。这正是人们辩论不休的一点，把社会败坏统统归咎于正德朝——这个龙见不断的时期——大概是一种再方便不过的做法。[7]

奢侈品消费的条件远远超过了对买得起和买不起的简单区隔。鉴定一件商代青铜酒器是诗礼传家的士人之家才能培养的见识。能否辨识书法家米芾（1051—1107）的墨宝，也决定了你能否跨入精英世界的窄门。在一个等级森严的社会里，鉴藏需要的不仅仅是知识。作为一种社会活动，鉴藏是身份相近者赏析珍贵物品的雅集，也是参与者相互结识并彼此欣赏的过程（图16）。

士大夫的收藏也涉及同属士阶层者的消遣之作，但大部分还是匠人的作品。尽管在16世纪的最后几十年，享誉海内的当世名家不乏其人，有这些名家落款的作品在市场上也是炙手可热，然而，最好的藏品仍须是古董。元代不可能形成这样的艺术品牌，因为从事手工业的都是系官工匠。明代逐步建立徭役征银的制度，工匠摆脱了国家的束缚，从而成为独立的生产者。正所谓众擎易举，独力难支。工匠们喜欢聚集在城中的同一区域，并最终成立行会来保护和管理他们的集体利益。[8]行会的会所一般都建成寺庙的样子，里面供奉的是行业的祖师爷。比如，苏州铁匠供奉的是老君，他们的行业会所名为“老君堂”。刺绣业供奉的是嘉靖年间的一位顾姓官

员，他在闲时教家人刺绣，渐有“顾绣”之名，盛行于世。苏州绣业奉祀办公之处称为锦文公所。[9]

尽管由熟练工匠主导的手工业兴起了，收藏家认为有些东西，特别是书画之类，工匠做得实际上倒不如他们这些玩家。书法是最直接表现作者精神的一种艺术形式。一个纯粹的工匠是无法创作出真正上乘的书法作品的，上乘之作只能出于精英之手。绘画也是如此。都会市场上充斥着工匠创作的书画，但资深的收藏家不会理会这些毫无神韵可言的商品。他们承认宫廷画师中不乏丹青高手，但他们更青睐文人雅士的业余作品。[10]通过强调这种分别，他们把自己超拔为凌驾于匠人之上的艺术家。



图**16** 杜堇《玩古图》，作于明成化、弘治之间（**1465—1505**）。两个藏家在案前品鉴古玩，四名仆役随侍在侧。右上角的妇人在包裹一架古琴，这是文人雅士爱好的一种乐器（台北“故宫博物院”藏）

要想了解晚明时期人们如何获得对他们有意义的东西，我想还是要把目光从籍没册和分家书转向账簿。我要特别提到的是一位名叫李日华（1565—1635）的士人记的流水账。李日华生于嘉兴府，这里东北毗邻商业港口上海，西北紧靠文化与商业中心苏州，西南则是六朝旧都杭州。李日华的家境并不富裕，李父幼失怙恃，勉力供其读书、科考。李日华于万历十九年（1591）年中举，二十年（1592）中进士，授江西九江府推官。万历三十二年（1604），归家丁母忧。在27个月服阕后，他无心出仕，以父老

无人赡养为由，请求休致，开始了长达20余年的归隐生活。自此，他安心在家，享受文人雅士的悠闲生活：吟诗作画，游山玩水，访友问道，参与地方事务。[11]

我们之所以知道李日华其人，是因为他的归隐日记，其中万历三十七到四十四年（1609—1616）的部分奇迹般地流传至今。日记题为《味水轩日记》，顾名思义，李是嗜茶人。每个人都品得出茶味，但只有真正懂得品茗之人才能尝出水的好坏。李能文擅画，写得一手好字，但又没有一样特长使他在那个时代超群绝伦。唯有他的这本日记使他青史留名，因为它为我们揭示了衣食无忧的士人的日常生活点滴——其中一项便是收藏珍品。

17世纪的头10年是富庶的10年。李日华买得起那些他认为最能体现自己文化传统精髓的好东西。雅是他的首要标准，鉴别雅俗是鉴藏中最重要的工作。其次，也是必要的一点，是鉴别真伪。一件优雅的伪作是无法令人接受的。同样，无论一件藏品如何粗陋，只要它是出自名家之手，李日华立即会认同它的优雅。如果某件藏品缺乏某种品质，他也会很快发现这一点。

李日华从事收藏的最大障碍是供给的限制。市场上流通的上乘藏品实在不多，这也是奢侈品市场的常见状况。朋友或熟人或许愿意出让部分收藏，但这些人脉仍无法满足李日华的胃口。因此，他仍需要借助商业网络的渠道，事实上他也是这样做的。根据李日华的日记，几乎每周都有来自长江沿岸六大城市的掮客带着藏品登门造访的记录。然而，他多数是从一个夏姓本地商人手中购买藏品的。七年中，李日华记到这位“夏贾”多达42次，他给李日华带来的既有名家精品，也有不名一文的伪作，看来买卖双方对捡漏都颇为热衷。就让他们带领我们进入晚明文玩珍品的世界吧。接下来，我们将依次检阅书、家具、瓷器和书画的世界。

书

从严嵩和耶稣会士的籍没册中，我们已经看到，富室必有藏书。不过，从李日华的日记来看，夏贾并不经营书业。书的命运最后往往是随着房产出售或被打包交易，从而与其他奢侈品一起进入流通渠道，不过大部分的书还是由专门的书商进行买卖的。然而，书不是一种单一的物品，它涉及的范围很广，从艳情小说（在16世纪末风靡一时）到稀见的经籍善本，不一而足。在莘莘学子以科举为正途的明代，书既是进步的工具也是文化崇拜的载体。即便如此，书籍市场的主要目标客户仍是通俗读者。

书籍生产的技术不难掌握，但各个生产步骤需要工匠们的互相配合。书稿完成后，将写样反贴于梨木版面上，两页为一版。随后，刻工便开始雕

版，逐字细刻后用铲凿除尽无字处余木，使文字凸出。制作200页的书，需要两名书工、三名抄工和六名刻工。[12]书版完成后，印手在版上滚上油墨，铺纸压实，揭下纸张，便成两“页”（pages）印在一张纸上的完整一面。装背工将印好的书页在版心处对折，使有字的面朝外，这样就成了汉语中所说的一“叶（枼）”。接着，将这些折好的书页对齐，打孔穿线，装订成册。最后，依书册的开本大小和厚度，裁出四方的厚纸，以布面包裹，作函封装。书籍的制作便告完成。[13]我们可用“一册”“一函”，或“数函”来指称“书”。

为了使一些著作流传于世，学者们有时也会涉足出版业。元明两代的学术出版，相对于蓬勃的商业出版而言，颓势渐现。16世纪初，识字率的提高和读者群体的增长带动了商业出版的兴盛。出版业与读者群体相辅相成，到了万历年间，便形成了一个庞大的书籍市场。与学术出版不同的是，商业出版需要寻找特定的读者群体（即买家群体），它未必要传达学者在写作中欲竭力呈现的那些文化价值，只是一种以逐利为目的的生意。但是，商业和学术也有不谋而合的时候。一些出版商也会对他们认为有利可图的学术出版产生兴趣，而一些学者也会迎合市场需求创作和出售一些通俗作品。也就是说，万历年间的很多出版物，出自受雇于出版商的职业文人之手：故事、讽刺小品、简史、科举书籍、艳情小说、日用类书以及从尺牍备览到官箴书的各类实用指南，不一而足。

顾炎武（1613—1682）关于自己家族如何藏书的一段描述，有助于我们了解书籍在士绅社会中的存在状态。顾氏原居上海郊县。顾炎武的高祖于正德末年（约1520）开始蓄书。当时，只有王府官司和福建建宁书坊才有刻版，所刻印的书籍无非四书五经、通鉴、性理诸书，可想而知，都是些正统而刻板的读物。尽管如此，顾炎武的高祖还是收集了多达六七千卷的藏书。

嘉靖后期（16世纪50年代），倭寇入侵江东，藏书俱焚。万历初年，顾炎武的曾祖重建藏书，此时购书较之以往已便利得多，因此，顾炎武记道：“及晚年而所得之书过于其旧。”尽管如此，对于藏书来说，最大的敌人倒成了时间本身，所以，顾炎武补充道：“然绝无国初以前之板。”旧书变得越来越少，因此价格也越来越昂贵。于是，一个古籍善本的市场应运而生。买家孜孜以求的已不是一个单纯的文本，而是只有他们才能拥有的文本，因此，越稀有越好。顾炎武的曾祖虽然“性独嗜书”，但在买书这件事上并没有一掷千金的实力，因此只能屈从于现实，表示不屑于把古籍善本当作奢侈品来占有的方式。他总是说：“余所蓄书，求有其字而已，牙签锦轴之工，非所好也。”他死后，藏书被分给了四个儿子。顾炎武的祖父继承了顾氏先人嗜书的特点，在先世所传的基础上又继续扩充。到了顾炎武手里，藏书已至五六千卷。[14]

顾炎武的故事告诉我们，16世纪，私人藏书的规模和条件已经超过了过去。在宋代，万卷藏书对于个人而言几乎是个不可想象的数字。而到了16世纪末，藏书万种以上的私人藏书楼已多达数十座，若按卷数而论，则每种图书又可多达数千卷，则总数又岂止万计？[15]晚明时期，可购之书和购书之人的数量，在中国历史乃至世界历史上都是空前的。我们可以说，晚明曾掀起过一股藏书热。王文禄就是藏书过万的藏书家之一。他为此倾注的财力和心血是难以想象的。正因如此，当隆庆二年（1568），他的书楼失火时，王文禄才会大呼："但力救书者赏，他不必也。"[16]

顾炎武来自一个藏书之家，世代书香，学养深厚。李日华则不然，他的收藏嗜好更偏向审美而非学问。尽管他对送上门来的善本也会有所留心，但不会像顾炎武的先人那样，不辞劳苦地搜寻自己想要的书籍。所以，当有邻人带着百本宋版《太平御览》（10世纪的一套千卷本御制百科全书）登门拜访，他也会在日记里记上一笔。对他而言，这套书的吸引力在于它是真正的宋代版本，而宋版是十分稀见而昂贵的。此外，李日华与这套书曾经的主人是旧识，这使他更为看重它的价值。他也很清楚这套书的经济价值，因此，估值高达百金。但他并没有买。[17]

李日华也许未到嗜书如命的程度，但他也常在书肆流连。他记到，有一次在苏州看到的一个颇为稀奇的书稿——弘治年内府《图绘本草》四套（对于一个藏书万卷的藏书家来说，这只是一种书而已），李日华大为赞叹。他记道："先朝留意方术，不苟如此，真盛时文物也。"书的主人告诉李日华，[18]该书得自苏州以南的吴江县，原为一位宫廷内侍所藏。李日华由此写道："固知金匮石室之藏，其漏逸于外者多矣。"该书由弘治皇帝主持编修，但直至其死前才告成。正德皇帝继位后，该书即被束之高阁。至今只有一个手抄本传世。[19]李日华看到的是这个版本吗？

从宫中漏出的稿本确实罕见，这多少解释了李日华对它的兴趣。一般的读者不会对它发生兴趣，尤其是听到书贾的报价之后。明代的大部分书贾混迹于低端市场，文字对他们来说既是生意的工具也是乐趣的源泉，但无关学问。不过，即便是目不识丁者也会买上一两本书，也许只是当作某种社会身份的标志。[20]更令人惊奇的事实是，文盲在晚明人口中只占一小部分。天启五年（1625），遭遇船难后被冲上中国海岸的西班牙耶稣会士阿德里亚诺·德·拉斯·科特斯（Adriano de las Cortes）对明人的平均生活水准未感惊奇，但对其教育程度却深感惊讶。他在回忆录中写道："中国男孩，哪怕是来自非常贫困的家庭，不会读写汉字的也极为少见。"拉斯·科特斯来自一个连贵族也并非人人乐意学习阅读的国度，因此，当他发现"大部分人，无论贫富贵贱，鲜少不会读写"时，怎能不感到震撼？他发现，会识字断文的妇女要少很多，因为女孩一般不能上村塾。"在我们到过的所有学校，只见到了两个在上学的女孩。"[21]女孩一般只能在家学习

读书写字，通常是跟从识字的母亲学习，偶尔也有受教于父兄的情况。

读者需求的增长促使印刷业朝向流水作业和标准化的方向发展。[22]标准化的一个结果就是大范围地弃用活字，这在排字方面，对于只有26个字母的语言来说不是个问题，但对一个拥有数千字符的语言来说就没那么简单了。另一个结果是书变得更便宜了。最终，人们可以为了娱乐而不仅仅是工作买书。16世纪下半叶长篇小说的流行——这种叙事作品比后来在欧洲出现的小说早了一个多世纪——至少应部分地归功于商业出版的发展。在李日华生活的时代就出现了三部最伟大的白话小说：《水浒传》《西游记》《金瓶梅》。[23]我们知道李日华有一部《水浒传》，但他对艳情小说从不涉猎。沈德符（引用过他的笔记《万历野获编》）曾通过自己的侄子送给李日华一部《金瓶梅》，但李日华没有接受。他认为，这本小说“大抵市诨之极秽者，而锋焰远逊《水浒传》”。

成本降低不仅意味着通俗书籍的传播，也意味着许多原来仅停留在手稿阶段的专科知识（如医书）得以正式出版。我们知道李日华拥有不少医书，因为他在万历四十一年（1613）的日记中曾提到，自己一边照料患病的妻子，一边“点读医书，有悟入处”。所谓“点读”与中国古代出版物文不圈点的习惯有关。也就是说，文章书写中没有用来指示文辞停顿和句意完整与否的标点符号。尽管在阅读一个陌生主题的文本时可能存在一定的难度，但语境和偶尔“空开”一字的做法，已为读者提供了断句的充足线索。事实上，“句法分析”（parsing）是对“点读”一词的过度翻译，“点”实际的意思是“标点”（dotting），指的是在每个短语的后面加墨点的做法，目的是提供概略式的标点或标明读过的段落。因此，许多读者喜欢边读边“点”。

除了医书和小说，李日华还在日记中提到自己购买的学术著作。万历三十九年九月九日（1611年10月14日），友人以“新刻《荆川史纂》十函见贻”。该书是大学者唐顺之（1507—1560）辑录的历代制度史，共124卷。现存本为万历二十三年（1595）南京国子监刊印，正值唐顺之任国子监祭酒之时。[24]李日华已经有两部旧刻，其中一部很可能是南京国子监监刻本，所以友人带来的一定是某个晚出的坊刻本。李日华显然更喜欢这个新刻本，因为，这天稍晚的时候，一位商人从湖州驾船来访，李日华便用两部旧刻换购了他手上的一些书，其中包括一部松江刻本的《稗史类编》。

元明两代的商业出版中心在建宁府，位于福建省的腹地深山，其中又以建阳为最盛。[25]李日华也有出自福建的坊刻本。万历三十八年正月九日（1610年2月2日），他记道：“闽门生陈禹玉寄至蛎房二瓯，密罗柑四只，新刻《考工记述注》一部，洞茶一斤。”[26]《考工记》是成书于汉代的经典《周礼》中的一章，记述了官营手工业的制造工艺和规范。明代学者对《周礼》有着浓厚的兴趣，他们借此勾画出了一个理想而非现实中的

治国形貌。《考工记》中有不少艰涩难懂的部分，因此这个注本对原书内容进行了巨细靡遗的解释。该书现仅存万历三十一年（1603）的一个刻本，刻工粗糙但插图丰富，无一不显示出建阳刻本的特点。李日华手上的版本似乎与之一致。

但是李日华本人并不喜欢建阳书坊刻印的那类书籍。他在日记中最常提到的读物是佛经。他尤其喜爱《大方广佛华严经》，这是汉地佛教大乘经典中最权威的一部。[27]万历三十八年五月二十日（1610年7月10日），一位友人带给他宋刻《法华经》，为元祐七年（1092）刊行，且后有净慈守讷题语，更增添了此书的价值。万历四十年十一月二十五日（1612年12月17日），[28]他从徽州著名画家、传记家潘之恒处得到一部《华严新经论》。此论原为一唐人所著，后经一位僧人割论附经，成为“合论”。李日华在日记中解释说，潘之恒又将经论分离，单刻论为一本，并请焦（1540—1620）作序。焦竑是居于南京的一位著名理学家，提倡三教合一。他在国子监祭酒任上还曾为唐顺之的《荆川史纂》写过序。李日华可能把有焦序的国子监刻本卖了，换了友人赠予的新刻本。

四个月后，他记述自己在舟行十日后返家，“舟中无事，点阅《华严合论》”，他还说道：“佛理尤妙，不读此书，几错一生矣。”又过了一年，一位友人向其出示了一部《华严经》，凡81卷16函，是他花费六年抄写而成，请李日华为其题写后记。这样一部书是一件应该被传阅并欣赏的物品，也是一个与友人往来唱和的契机——这是一种优雅的消费，即便被消费的物品是一个宗教文本。而它要指给人们看的是，世间一切，无所有，毕竟空，不可得。

家具

李日华享用的那些家具，在某种程度上仍在为今天的我们所用，即我们所称的“传统”中式家具：红木圈椅（圈背与扶手由自高至低一顺而下的细木相连）、带立墙的闷户橱、圆凳、雕花衣架、折叠式脸盆架、带门围子架子床。[29]这些家具的历史也许个个能上溯到明代以前，但它们最为人熟悉的面貌还是明式，因为几乎没有明以前的家具流传下来，即便是今天博物馆里展出的明代家具，大部分也是清或清以后修复的，里面大概没多少木料是真正来自明代的。

明代的家具在式样和结构上不断被精细化。构件越做越精巧，靠背、扶手无不贴合人体的曲线。榫卯工艺日趋发达，构件之间的扣合严丝合缝，完全不露接榫与钉子的痕迹。[30]然而，最令人惊叹的是，民间开始流行用廉价木材无法制作的细木家具。万历初年的名士范濂（1540——？）在其《云间据目抄》（1593）中记录了这一变化。“细木家伙”兴起于他生活的

年代，因为他在笔记中称：“余年少时曾不一见。”过去，“民间只用银杏金漆方棹。自莫廷韩与顾宋两公子，用细数件，亦从吴门购之。”于是乎，买家和工匠竞相采用花梨、乌木和黄杨木等名贵木材，床、橱、几、桌等日用家具莫不如此。范濂不禁感叹：“亦俗之一靡也。”[31]

明代木匠尤其擅做椅子，买家对之也有特别的偏好，从南京耶稣会士家中61把椅子之数便可见一斑。椅子至北宋时才开始流行。卧靠于床榻的所谓蛮夷习惯，曾取代了席地而坐的汉地传统，到了北宋时已不再流行。明代家具的椅凳类异常丰富，有一些还是明代的首创。不过床榻之类仍然适合文人使用，“燕衎之暇，以之展经史，阅书画，陈鼎彝，罗肴核，施枕簟，何施不可。”这段话来自文震亨《长物志》——一部编纂于万历末年（17世纪10年代）的闲赏谱录——中对家具的评论。[32]文震亨并不认为床榻有任何不妥，但是，2世纪，一位荒淫无度的中国皇帝喜欢坐“胡床”的故事早已深入人心。[33]明太祖对床榻的态度也十分严苛。在他扫除陈友谅叛军之后，曾有部下向他进献陈友谅的镂金床。朱元璋认为，不过是一具床榻，竟然工巧若此，实在是穷奢极欲，便命人将其销毁。[34]明代统治者要端坐于椅上，而不能横卧于榻上——这也许暗示了他们的臣民也要如此行事。显然，到了文震亨的时代，人们早已将这则故事抛诸脑后。

因船难来到明朝的拉斯·科特斯对自己所见的椅子印象颇深：“制作与雕刻工艺极为精湛，尽管是蛮族人的样式。”他这样说，似乎是把这种工艺归因于蒙元的影响。拉斯·科特斯随后又描述了另一种只有在富家大户才能见到的家具。他对数量众多的小桌子尤为赞叹，它们也是“工艺极为精湛的”，被摆放在一户人家的厅堂内，数量达20—40件之多。它们“被叠放在一起，除了一两件之外，其余的平常并不拿来使用”。拉斯·科特斯解释道，这一大堆可以叠放的小桌子，全然不合欧洲人的品位，不过“是一种摆阔的形式”。[35]这确实是较晚兴起的一种家具。从元代到明初，标准的餐桌是四四方方的八仙桌，一边可坐两人，一桌可坐八人。16世纪，这些较大的桌子让位于只能两人共用的小桌子，这反映出一种维护上下尊卑的思想——在八人围坐共食的情况下，等级的界限可能会变得模糊。[36]

据前引万历四十年的《孙时立阄书》所示，徽州在当时已落后于社会时尚。孙家仍然有“退光八仙桌4张、大香桌1张、小退光琴桌6张、金漆桌40张、抽屉桌3张、退光大桌6张、大退光四方桌1张”，还有10张标为“旧”“小”“粗”的就不一一列举了。[37]这里面没有提到可以叠放的小桌。

艺术史家柯律格已经注意到明代木作工匠没有留下他们的姓名，他写道：“消费阶层留下的文字中从未记录过工匠的名字。”[38]但是，李日华至少给我们留下了两位修复家具的工匠的名字。修复是一门受人尊敬却又界定模糊的手艺。它可以使老物件恢复其原来的“优雅”面貌，这当然是一桩

好事；但它也可以用来制造赝品，这可就大大不妙了。李日华十分钦佩一位名叫周丹泉的苏州木器修复师，称他“极有巧思。敦彝琴筑，一经其手，则毁者复完，俗者转雅。吴中一时贵异之”。[39]李日华暗示，周丹泉的手艺得自与之交好的某位道教人物。

与周丹泉相反，一位名叫金梅南的苏州漆匠却利用自己的手艺蒙骗主顾。李日华在万历四十三年八月七日（1615年9月28日）的日记记道，自己刚刚购买了一张龙潭石黑髹榻。龙潭位于江西北部，出产一种石头，质感略逊于云南大理的凤凰石。李日华曾经提到自己从一位无锡商人手中购买过两座屏风和两张榻，都取材于大理石，所以我们知道他清楚真品的样子。由于大理石价格昂贵又不易获得，通过金梅南这样的巧匠之手，龙潭石便可被加工成乱真的替代品。一次偶然的机会，金梅南路过龙潭，发现了这种石材，“稍砻冶之，见其质美，可乱大理凤凰石。因益募工，掘地出石，锯截成片，就其纹脉，加药点治，为屏、几、床、榻。骤睹者，莫不以为大理也。”李日华在故事的最后提到，金梅南曾用龙潭石混充大理石，制成一张髹榻，以60金的高价卖给一位高官。对赝品一向反感的李日华，似乎觉得这位附庸风雅而后知后觉的官员也是咎由自取。这样的丑角实在应该被摈斥于李日华所守护的文人雅士的圈子之外。

瓷器

对于今天的人们来说，最能代表明代工艺风格的莫过于当时欧洲人以其产地命名的“china”——瓷器。诞生于元代的瓷器式样已经成为经典的代名词——将白色的薄胎瓷胚上釉后，绘以钴蓝色的纹样，再次上釉后进行高温烧制，最终形成一层如玻璃般透明而坚硬的表面。

瓷器是中国人的发明，但是青花却不是。这种跨文化的审美趣味是由一个国际性的陶瓷市场催生出来的。对白底蓝纹的偏好最早起源于波斯。波斯工匠没有烧制真瓷的技术，但拥有能够在器物表面绘制生动花纹的钴类染料。了解了波斯人喜好的中国工匠利用自己超凡绝伦的上釉工艺，生产出了深受14世纪波斯市场欢迎的精细瓷器。对于青花瓷的大量需求部分得益于地方宗教的约束。《古兰经》禁止使用金银餐盘的炫富行为（朱元璋也曾对宗室下过同样的禁令），因此青花瓷便成了波斯富人宴客时首选的昂贵餐具。

元代瓷器的制造中心位于江西省的景德镇，今天，它仍然享有瓷都的地位。景德镇的发展得益于周边富藏的瓷石矿。碾碎的瓷石与其他配料混合后制成瓷泥，经过拉胚、上釉、烧制后成为瓷器。景德镇虽然远离长江下游的主要商业都市，周边水路却十分发达，利用舟楫之便，可将产品行销至江南各地。

元朝于至元十五年（1278）在景德镇设立“浮梁瓷局”，将大批工匠集中于官窑。至元二十九年（1292）和泰定元年（1324），瓷局完成了两次扩充。泰定元年，景德镇被置于江浙行中书省的直接管辖之下，但没过多久，即于泰定二年（1325）落入叛军之手，直到明洪武二年（1369）才重开官窑。[40]有意思的是，元泰定二年也是标志着青花瓷生产彻底转变的年份。我们的根据来自在朝鲜半岛海域打捞起的一艘中国沉船上所发现的货物，货箱木签上标明的装运日期是元泰定二年四月十二日（1325年6月1日）。这一船货物中有5000件景德镇瓷器，但没有一件是青花的。[41]然而，10年后，每一批从景德镇起运的瓷器中无一不有青花瓷的身影。脱离了国家控制的景德镇工匠也许在这一工艺风格的突变中扮演了举足轻重的作用。几乎是在一夜之间，这种跨文化杂交的工艺品横扫中国国内和国际市场。世界各大陶瓷制造中心的工匠们——从15世纪的帖木儿（Tamerlane）宫廷，16世纪的墨西哥，再到17世纪的代夫特（Delft）——都在竭力仿制中国青花瓷的外观和神韵，但他们无一例外，都以失败告终。

李日华买过多地出产的各式瓷器——其中就有景德镇的瓷器。他关于瓷器最长的一篇日记讲的是一个名叫昊十九的景德镇瓷匠。他在万历三十八年三月十八日（1610年4月）的日记中记道：“十九精于陶事，所作永窑、宣窑、成窑，皆逼真。人亦文雅好吟，喜绘画。”——李日华试图将最好的匠人吸收到自己的文化精英的世界中。他回忆道，自己于万历二十六年（1598）春，受委选拣御用各色窑器而与昊十九结识。当时的昊十九“发已皓白矣。余令造流霞盏，以新意杂丹铅类烧成秘色。余付之直叁金。俄而余以谗归，流霞盏不复措念矣”。李日华之所以记下这则日记，是因为他收到了昊十九的来信。“今书来，知昊十九烧成五十件，附沈别驾归余，竟为干没。”沈是杭州人，因官声狼藉，投作藩王府属官，又依靠矿监、税使之流，才得以保举留任。李日华鄙夷地写道，这样的人，“士大夫不齿之，宜余盏之羽化也”。[42]

书画

李日华会翻检书卷，添购家具，用细瓷杯品茗，但对他而言真正重要的东西是书法和绘画。与起居日用的奢侈品不同，卷轴、册页、扇面这些形诸笔墨的艺术品，并非出自工匠之手，而是与他一般的文人雅士的杰作。文人雅士是有别于工匠的另一个群体，他们当然也有高超的技巧，但不是技术型专家，其作品的价值在于是否呈现出它们应该呈现的价值观念，而它们的价格则由文化塑造的需求来决定。

对于精英来说，书画是可以分享的艺术——李日华本人就擅长山水画和书法——但对于书画藏家来说，值得关注的作品只来自极少数的知名艺术

家。故事讲到这里，就该夏贾出场了。李日华可以通过私人交际网络获得一定数量的艺术作品，但许多作品存在于这些网络之外，只有等它们流入市场后，通过商业网络遍及江南的艺术品商人，这些李日华所不知道的艺术精品才得以进入他的视野。夏贾所做的远不止于和重要客户间的买卖。他还源源不断地把各种赝品送到了李日华手上。李日华清楚，这是交易的一部分。他在日记中暗示我们，鉴别赝品与发现真品的乐趣不相上下。[43]

17世纪之初，唐宋大家的作品已几不可得：传世太少，而欲购者众多。元初的杭州藏家还有可能得到像米芾这样的宋代书法大家的作品。[44]像李日华这样的藏家可能仍然梦想着有朝一日得到自己所崇拜的米芾的墨宝，但是宋代中叶到晚明的时间鸿沟，使他的希望变得越来越渺茫。市面上流传的米芾作品几乎都是伪作。李日华看到俗贾伪作“米芾”二字，只能大呼：“败意！败意！”[45]

前朝已远，明代藏家只能把目光转向元明书画。元代艺术家中，赵孟（1254—1322）无疑是李日华的首选。他喜爱的其他艺术家依次还有黄公望（1269—1354）、倪瓒（约1301—1374）、吴镇（1280—1354）和王蒙（1308—1385）。李日华的书画品位无可挑剔，因此，当商贾携带所谓元代书画上门时，他总能甄别其中的真伪。万历三十七年十一月十二日（1609年12月7日），夏贾带来了一批画作，系原为上海的一个世家大族所藏。李日华满心以为，旧家大族数代收藏之物中必有佳品，结果却令他失望。一些明代画作确为真品，但他对几幅所谓元画的评语是“不称”“可疑”“不的确”。究竟是上海的世家大族骗了夏贾，还是夏贾想宰李日华一刀？不过藏家和商人总是心怀希望的。五天后，夏贾引一位同行，持倪瓒的一幅画作来见。这次，李日华愉悦地评道：“笔姿秀绝。”[46]

元代书画已十分罕见，像李日华这样的藏家也只能以收集明代作品为主。李日华喜欢的明代画家有沈周（1427—1509）、唐寅（1470—1524）、陈淳（1483—1544），但他最为推崇的画家无疑是文徵明（1470—1559），也就是《长物志》作者文震亨的曾祖父。我们在前面已经提到过文徵明的《关山积雪图》，这幅画作于嘉靖壬辰（1532）冬，恰在16世纪中叶暖期到来之前。在17世纪之初，人们的书画品位发生转变之前，文徵明一直被认为是明代最伟大的画家和书法家，就像赵孟頫是元代书画第一大家一样。李日华在日记中首次提到夏贾时，他带来的正是文徵明的一幅写意作品，李日华注意到该画技法是“粗笔”，但仍对它喜爱有加。[47]

在李日华生活的时代，只有一位艺术家可能超越文徵明，他就是书画家兼艺术理论家董其昌（1555—1636）。董其昌在江南和北方都享有盛名。他比李日华年长10岁，在同辈中是一位开风气之先的人物。正是在董其昌这里，文人书画最终被推举为文化和道德的最高境界，而从宋代院画而下

的职业画家及作品被放在低得多的位置。这一天资高迈的文人书画家的谱系，上可追溯至举世无匹的宋代书家米芾，中间又因“元代四大家”（黄公望、吴镇、倪瓒和王蒙）的加入而大放异彩，而后是16世纪“文笔遍天下”的文徵明，最后到董其昌本人。[48]李日华在思想和审美上都远远逊色于董其昌，只能分享他的艺术品位，收集他的书画。董其昌的成功既得益于他在画史书写方面的重要地位，也得益于他挥洒自如的书画笔法。今天，我们对“中国艺术”构成的认知就来自董其昌。

市场与品位

李日华真的喜欢他所买到的那些物品吗？从他日记里的评述来看，答案是肯定的。但是他的真实感受我们已无法复现。重要的是他的选择符合公认的品位。更为重要的是，他能够得到这些藏品的事实证明了一个可以通过商业行为获得这些物品的市场的存在。品位对文化作品的获得是重要的，但市场的存在更加重要。艺术是生意，若非如此，李日华可以收集的东西将会少得可怜。万历朝的文玩生意较之嘉靖朝已发生了很大变化。嘉靖朝的书画主要是在基于友谊和礼尚往来的人际网络中流转，也可以说，它们是作为“雅债”[49]在一个相对狭小的精英圈里被交换的。有时候，人们也会雇画工来作画，并支付丰厚的报酬。而不知名的买家通过商贾之手购入珍宝古玩的情况则比较少见。

文化的商品化不一定会改变品位，事实上，反而有强化原有品位的可能。但是商品化不能改变需求作用的结果，因此，市场上流通的赝品远多于真品，进而把淘宝贝的活儿变成了极费工夫的鉴别真伪的游戏。万历四十年十一月十八日（1613年1月8日），夏贾带来的只有一些古玩杂品，而没有书画，李日华颇为沮丧。他对李日华解释道：“近日书画道断，卖者不卖，买者不买。盖由作伪者多，受绐者不少，相戒吹齑，不复敢入头此中耳。”[50]夏贾对奢侈品消费的发现，类似于格雷欣定律（Gresham’s law），即市场估价过高的物品（未经鉴定的赝品）驱逐市场估价过低的物品（真品）。这便是奢侈品贸易的风险，也是收藏的危险所在。

对于李日华来说，始作俑者是谁，一目了然。不是那些商贾，而是那些不知深浅、盲目涌入这个市场的买家。万历四十一年正月十六日（1613年3月6日），夏贾带来了一块高五寸的玉片，他自称这是件古代臂阁，但是李日华知道，这只是块从地下掘出的碎玉片，便如实相告。李日华在这篇日记的末尾训诫道：“自士大夫搜古以供嗜好，纨绔子弟翕然成风，不吝金帛悬购，而猾贾市丁任意穿凿，架空凌虚，几于说梦。”[51]李日华把拥有真正的文化物品视作教养和学识的标志。有钱而并不真正理解文化物品内涵的人，只会扰乱收藏市场。当然，奢侈品收藏的铁律是无钱寸步难行，想将简单的占有和真正的鉴藏——即功利的社会身份投资和无私的文

化传统传承——区分开来的藏家也对之无可如何。

李日华和夏贾之间在商言商的买卖关系，最集中地反映在万历四十二年十月八日（1614年11月9日）的日记中。这一天，夏贾带来了文徵明的《存菊图》。夏贾以为自己得了一件文徵明的真品而“意态甚骄”。李日华接着记道：“余不语久之，徐出所藏真本并观，贾不觉敛避。所谓真者在侧，惭惶杀人者耶！可笑。是卷余购藏二十年余矣。”[52]

我们永远无法知道夏贾会如何讲述这个故事。李日华将品位标准的决定权握在自己的手中，但夏贾却掌握着供应的一端。然而，夏贾要继续做这一行，就得不停把东西送给主顾们验看，所以，即便是赝品，他也乐意把它们带给李日华，看看能不能逃过他的法眼。因此，这个市场为李日华提供他想要的东西，但也时刻能让他为走眼而付出不菲的代价。一次，夏贾带了一个11世纪的书法卷轴请他评定——如果是真迹，就可能做成这笔买卖——李日华却识破：“乃近日苏人捏怪也。”[53]我们不能责怪苏州的工匠。市场上能卖什么，他们就做什么。哪里能有那么多宋画呢？大多数买家只能入手苏州的伪品。客观来看，赝品的存在恰恰证明了供方对买方的回应。即便是价不符实，它们也是百分之百的奢侈商品。

李日华不断求购某些艺术家的作品，并不断对其作品进行去伪存真的鉴别，这已不仅仅是在满足他个人的收藏雅好了。他是在试图制定能够永久流传的品位的标准——至今，仍被人们奉为中国的“国风”（national style）。[54]如果无人鉴藏和注录，元明两代的名家画作便会随着时间的流失而慢慢消逝，幸而有李日华这样的藏家为之投入无穷的时间、精力和财力。李日华做了一件他自己意想不到的事情，那就是定义中国艺术品——使他的同代人，乃至他之后世世代代的人们，能够一眼辨认出，这是中国画，这是中国瓷，这是中式家具。书籍则没那么明显，尽管今天中国书籍的装帧还留有传统版式的印迹。无论今天我们对中国文化的定义在多大程度上延续了元明艺术家、工匠、收藏家的看法，这并不只是几个人或一群人造成的影响。苏州的商业画家、景德镇的工匠，还有像夏贾这样的人，都在这有关物品的生意中扮演了不可或缺的角色。

第9章
南海

管方洲去了海上。他以前从没想过自己有朝一日会出海讨生活。他还在苏州的时候，是个干得不错的银工。金银细作在苏州是一个赚钱的行当，又因宫中采办颇多而愈加兴盛。这是万历初年（16世纪70年代末）的事。彼时，内阁首辅张居正大刀阔斧地推进财政改革，实行赋役折银的政策。由此，在现实生活和人们的观念中，白银已经成为那个时代的主要流通货币。对于一个银工来说，可谓是生逢其时，管方洲也确实做得颇有声色。

管方洲的生活显然与大海浑不沾边，但他可能认识一些往来海上的商人。苏州尽管不是一个海港，却是以长江三角洲为中心的整个陆海贸易网络的商业枢纽。批发商将大宗出口物资汇聚于此，再分批发往太仓、上海、嘉兴等地的潮港，最终运往沿海各地，甚至远销日本。隆庆元年（1567），实行40年之久的禁海令被废，推动了出口贸易的勃兴。虽然对日贸易仍在禁制之列，但要买通市舶司的官员伪造货物目的地也并非难事。管方洲可能不会留意外销的丝绸和瓷器，但他也许曾经饶有兴趣地看着一艘艘来自环南海各大转口港的海舶载来贵重原料——其中就有关乎他生计的白银。海禁废弛意味着输入这个国家的白银总量远远超出了云南官营银矿和南方各处私开银矿的产量。货币供应的充沛与江南经济的蓬勃发展相辅相成，张居正推动赋役制度与银本位挂钩时就已认识到这一点。

如果不是事情败露的话，管方洲可能一辈子都不会出海。人们都知道，一个滑头的银工有上百种揩油的方法，将手上的白银窃为己有。但管方洲的胃口太大了，侵占的官帑竟达千两之巨。事发后，他被系于苏州卫的镇抚司狱，等待北京的裁决。对管方洲定罪，应该根据《大明律·工律》第451条“冒破物料”的规定吗？如果答案是肯定的话，按照该条规定，应援据《大明律·刑律》第287条“监守自盗仓库钱粮”论处，即盗官钱40贯者斩首。或者，应以第288条“常人盗仓库钱粮”罪论处？如果这样的话，盗窃得财80贯者绞刑。管方洲的侵占数量远远超过了以上数字，所以，该案的唯一问题在于应处何种形式的极刑。第451条是斩首，而第288条是绞刑。绞刑要好一些，因为能够留下全尸，死后受人祭奠，还能转世投胎。在地方官员等待上峰指示期间，管方洲得以继续苟活。[1]

管理监狱的王百户，恰好和管方洲是亲家。管方洲很快就利用了这一点。王百户素以防范松懈为人所知。因此，管方洲略加谋划，白天便可以随意出入，只有晚上必须收监。一日，管方洲照旧外出，但太阳落山时再没回

来。事后上司震怒，令王百户代罪收禁。此时，最紧要的事是在判决下达前，将管方洲捉拿归案。王家因此出重金募人四出搜讨管方洲的下落。

王百户的遭遇得到了广泛的同情，一位地方官督促捕役加入搜寻的行列，但所有的搜捕者都无功而返，人们只是隐约耳闻他可能去了海上。管方洲似乎是通过什么办法上了某条船。捕役们最乐观的估计是他可能已沿着海岸南下，于是他们沿途搜寻，南至闽广近海各地港口。尽管他们尽了最大努力，却一无所获，管方洲仍然杳无消息。[2]但是，在后文中我们将会看到，故事到这里还未结束。

海货

在欧亚大陆的一端，一个银工悄悄沿运河而下，在长江入海口南岸的一个港口，登船，出海。在大陆的另一端，泰晤士河沿岸，伦敦港以北，一个小镇上的一间图书馆收到了它的第一本汉语藏书。在当时来看，这是一件弥足珍贵的藏品。这一年是1604年。五年之后，中国的茶叶首次运到伦敦。此前，伊丽莎白时代的英国人还从未尝到过这种饮品。

这个小镇的名字是牛津。当时，牛津大学图书馆建成仅四年，这是一位名叫托马斯·博德利（Thomas Bodley, 1545—1613）的退休官员在自己职业生涯晚期的创举。图书馆的建立恰逢其时。距离古腾堡（Gutenberg）最初利用并改造中国的活字印刷术，已过去将近百年的时间，这种技术已迅速普及。曾经，掌握一切知识（universal knowledge）只需阅读数量有限的书籍。而如今，这个数字已扩大到无限。个人已无法拥有所有的印刷书籍。学者必须联合起来，公共图书馆的建立势在必行。博德利对使用当时被称作“现代语言”（相对于希腊文和拉丁文等古典语言）撰写的书籍尤其感兴趣。他回忆道，自己在年轻时，“渴望到海外旅行，为的是获得关于某些特殊现代语言的知识”，于是在意大利、法国和德国游历了四年。他知道，他的图书馆的任务是搜集所有语言的图书和手稿，不仅是他知道的那些语言，也应包括其他语言。[3]于是，在1604年，博德利收到了他的第一本汉语书。

博德利很可能是通过他在阿姆斯特丹的买手拿到这本书的，后者也许是从荷兰东印度公司（the Dutch East India Company）的人手里买来的。当时，荷兰联合东印度公司（Verenigde Oostindische Compagnie，简称“VOC”）才刚成立两年。这是当时还十分年轻的荷兰国会（Estates General）[4]的一个大手笔，它停止了第一代从事亚洲贸易的荷兰商人之间的内耗，并驱使他们与葡萄牙人和西班牙人展开竞争。此后10年，阿姆斯特丹取代里斯本成为东方舶来品的集散地。书籍是早期在阿姆斯特丹港口卸载货物中的珍稀品种。不过，它们只是被当作珍玩而已，因为无论在

荷兰还是英国，没人认识汉字。但是博德利慧眼识得它们的真正价值，他确信，有朝一日会有人破解其中蕴藏的知识。

在博德利的时代，汉语书籍的搜集并不系统。1635年，已经声誉鹊起的博德利图书馆（the Bodleian Library）首次获赠亚洲书籍，其中有一些汉语书籍。这是坎德伯里大主教、牛津大学校长威廉·劳德（William Laud, 1573—1645）数次捐赠中的一次。劳德喜欢收集各种亚洲语言撰写的书籍和手稿，他也认为英语世界的学者最终会掌握这些语言。三年前，剑桥大学任命了首位阿拉伯语教授；而劳德则在赠书的次年，成为牛津的第一个阿拉伯语专家。翌年，劳德又捐了一批书，其中有一本汉语书。[5]劳德捐赠的大部分汉语书都是普通的坊刻本小说和蒙学读物。可以想见，这类书会是一个泛海谋生的家庭买来消闲或教育孩子的读物，但不会成为明代文人的藏书。但劳德藏书中确实有这么一本书，对于历史学家的价值胜过了那些明代大家的藏书。1639年，一位耶稣会士拜访劳德，他带来了一本手抄的航海通书，里面用文字而非地图向航海者指示了连接中国与世界的海上通道。它在图书馆编目中的名字是封面旧题的“顺风相送”（Dispatched on Favorable Winds），但今天我们常称其为“劳德航海通书”（the Laud rutter）。[6]这本航海通书给出了从福建省南部海岸出发，到琉球（冲绳）、日本、菲律宾群岛的西属马尼拉港、文莱，绕经整个东南亚，到达印度洋各港口，主要是加尔各答（Calicut，今属印度西孟加拉邦），再从那里出发直至波斯湾口的霍尔木兹海峡（Hormuz）。这其中至少有一部分是来自永乐朝太监郑和数次下西洋的记录，可以说是其独到之处。

1961年，历史学家向达在访问牛津后，将《劳德航海通书》重新整理出版，然而在那个排外情绪高涨的时代，这本书并未对中国历史学家的明史写作产生影响。它被当作某些中国人曾经航海的证据，却并未改变把明代中国视为闭关自守的农耕帝国的普遍看法。事实上，这本航海通书讲述的故事要精彩得多。它不仅把明代的中国人放到了海洋的图景中，而且告诉我们，正是他们的积极活动，织造了一张商业网络，把明代中国与世界其他地方连接起来，并因此为欧洲资本主义的崛起创造了条件。

如今，我们可以讲出一个完全不同的明朝在世界中的故事。博德利图书馆再次为我们提供了证据，这一次是约翰·塞尔登（John Selden, 1584—1654）捐给牛津的一幅地图。塞尔登在伦敦不仅是一名成功的执业律师，还是牛津首位希伯来研究（rabbinic studies）专家。他关于希伯来律法和闪族神话的研究曾引起不少人的关注，其中就有诗人约翰·弥尔顿（John Milton）。[7]塞尔登不仅是牛津的首位东方学家（Orientalist，学术意义上的），而且是他所谓的“臣民的特殊权利与基本权利”（the rights and privileges of the subject）的热烈鼓吹者。他的主要抨击对象是英王查理

一世（King Charles）。[8]他在1629年抨击皇室制定的进口税，认为这是对权力的滥用，因此被投入马夏尔西监狱（Marshalsea Prison）。次年，正是劳德大主教出于对其学问而非政见的欣赏，为他解除了牢狱之灾。[9]后来，塞尔登又向1640年组成的长期议会（the Long Parliament）再次为这一问题申辩，并以牛津大学一员的身份得到了回复。1640年12月，长期议会起草的对塞尔登申诉的附议，可能反倒是违反其初衷的："在没有国会赞成的情况下，国王没有权力对外国（更不用说是国内）商品征税。"

塞尔登将自己的藏书赠予了博德利图书馆，其中包括他的东方学手稿。手稿中有一幅很大的挂图（图17）。[10]这幅地图未见其他版本或副本。从上面的地名来看是明代的（湖广是明代行省的称法，清代改为湖北和湖南），但它又不完全是一幅关于明朝中国的地图。明代疆域占了全图自上而下的2/3的空间，其北部地区被缩小并发生了变形。制图者的真正兴趣在于海上贸易，因为他勾画并标注了从福建沿海到环南海各地的线路和地名。在每一条航线需要转向的地方，他都标上了一个水罗盘的图标，这是航海者用来重新制定航线的必备指南工具。地图西及孟加拉湾（the Bay of Bengal），但是在印度喀拉拉邦（Kerala）的位置上标注的漩涡花饰又指明了通往亚丁（Aden）、雅加达（Djafar）[11]和霍尔木兹的方向——这些地方郑和都曾到访过。



图17 《塞尔登地图》。这幅非官版的17世纪挂图，由约翰·塞尔登捐赠，描绘了东亚的面貌：北起西伯利亚，南至爪哇，东自日本、菲律宾群岛，西徂文莱（牛津大学博德利图书馆藏）

《塞尔登地图》与《劳德航海通书》的描述若合符节：文本和舆图的关系，就好像是手和为之定制的手套一样。这种吻合在某种程度上说纯属巧合，因为牛津的这两件藏品来源完全不同。然而，换一种角度来看，两者在它们所记录的历史上的一个关键时间点上汇合了——即中欧贸易连接起来的时刻。

朝贡与贸易

自汉代起，中国历代政权处理对外关系有两种机制，一种是正式的，另一种则是半正式的——朝贡和贸易。朝贡体系要求外国国王派遣使臣入朝，贡献方物。随后，由皇帝颁赏给来使同等价值或更为丰厚的礼物，由后者带回各自的属国。皇帝也对朝贡国的首领进行册封，甚至在发生继位之争时指定自己属意的继任者。正是这种互相承认和互予合法性的手段，维系着中国作为天下共主的地位。尽管这是一种虚构的图景，双方却乐于保持这样的名分。它给予了中国渴望获得的国际地位，而其他国家则得到了贸易机会。

即便是根据宋代较为宽松的标准，元政权在朝贡和贸易方面也不算严苛。忽必烈在东征日本之际关闭了对日贸易，以防范中国商人为日人提供补给。与此同时，出于称霸东南亚的野心，他又派遣军舰南下，由此带动了南洋贸易。早在至元十四年（1277），元政权就在上海、杭州、庆元（即宁波）和泉州四地建立了市舶提举司。北方的三个市舶司管理对日贸易，但不久之后，长江三角洲的船商就开始修造巨艘大舶，浮海至日本之外的琉球、越南和马六甲。上海兴盛一时，在至元二十七年（1290）正式设县。最南面的泉州市舶司主要管理南海贸易，是泛海而来的穆斯林从事贸易的最重要港口。

至元二十一年（1284），元政府为增加税赋，实行垄断造船出海的做法。也许是意识到官商没有能力完全取代私商进行海外贸易，这一政策在实行一年后便告弛废。大德七年（1303）的全面海禁扼制了沿海经济的发展。大德十一年（1307）取消禁令，四年后再次实行禁制，直到延祐元年（1314）才恢复官方渠道的泛海贸易。元代的最后一次海禁是延祐七年（1320），到至治二年（1322）取消。此后，直至元朝灭亡前，商人都可自由下海。海禁废弛的一个后果就是泉州的经济不断落入外国商人的掌控。另一个后果是财富向口岸城市集聚，并未带动腹地的繁盛，反而破坏了后者的经济，并最终在至正十七年（1357）引发了福建沿海叛乱。[12]

有关这一贸易的文献寥寥无几，其中之一是一幅元代地图仅存的朝鲜版本。《混一疆理图》（朝鲜语称：Honil kangnido）作于明建文四年（1402，即大朝鲜国太宗二年），依据的是一位朝鲜使臣三年前从明朝带

回的舆地图。据说该图为清濬所绘，就是洪武五年（1372）主持蒋山寺广荐佛会的禅僧清。有关清濬仅存的这幅舆图的中文文献记载见于1360年，该图范围至西仅到缅甸，却在西南海岸下方记有这样一段关于海路里程的文字：“自泉州风帆六十日至八哇（爪哇，Java），百二十八日至马八儿（马拉巴尔，Malabar），二百余日至忽鲁汶思（霍尔木兹海峡，Hormuz）。”[13]清濬所制舆图题为《广轮疆理图》（Broad-Wheel Map of the Frontier Regions）。[14]朝鲜制图者在该图的右方增加了（面积大为扩展的）朝鲜，在图左增加了亚洲余部和非洲——被拉长的阿拉伯半岛、缩水的非洲，还有清晰可辨的地中海和黑海，这大概是根据来自阿拉伯的信息绘制的。[15]这幅地图的存在，证明中国在元代和明初对世界的认识比我们曾经推断的更广泛。

洪武皇帝十分在意朝觐纳贡。每一次使臣入朝，都是皇帝向大明疆土之外的君主们，也是向那些目睹外国使臣入都的大明子民，宣示自己的统治权之时。洪武皇帝登基的第一年，没有藩国来朝。但在第二年，占城（Champa，即南越）、安南（Annam，即北越，1428年后改称“大越”）、高丽入贡。洪武三年（1370），占城再次入贡。同年入贡的还有爪哇和西洋（the Western Sea），即印度半岛东南部的乌木海岸（Coromandel）。洪武四年，安南、高丽再度入贡，此外，又有浡泥（Borneo，即婆罗洲）、三佛齐（Srivijaya/Sumatra，今苏门答腊）、暹罗（Siam，今泰国）、日本和真腊（Cambodia，今柬埔寨）。洪武五年，入贡藩国进一步包括了琐里（Suoli，印度东南部古国）、琉球和乌斯藏（Tibet，西藏）。洪武皇帝欣见诸藩国遣使入贡，在后来回顾登基之初的情景时，满意而不无夸大地形容为“使臣不绝”。他对任何的轻忽和不足也十分警觉。洪武十二年（1379），高丽进贡黄金百斤、白银万两，因其远远超过了入贡约定的数额，却之不受。次年，日本以无表却之。日本的大名之间为遣使权你争我夺，想必这次抢占先机拿到勘合文书的另有其人。[16]是年，事态发展十分不妙，而问题完全出在朝贡体制上。安南国使入贡时，接见他们的是宰相胡惟庸，而不是皇帝本人。对于贡使来说，这也许只是一种外交演示，但对于皇帝来说却是再严肃不过的政治问题了。

永乐皇帝也把朝贡体制当作确认自己统治权威的手段。据《明史》记载，在建文初期的四年，没有藩国入贡，但永乐元年（1403），永乐皇帝刚一登基，大部分的藩国又开始入贡了。[17]不过，永乐皇帝比他的父亲更进一步，派出了三宝太监，即回回人郑和，出访西洋藩国，也就是我们今天所说的环印度洋各国。正如我们所看到的，如果说朝贡体制为我们提供了一个理解郑和数次下西洋的框架的话，它也有助于解释其后来终止的原因——因为朝贡体制一旦走上运行轨道，就不再需要永乐皇帝耗费巨资遣使回访了。尽管下西洋的举措没有持续下去，郑和带回的知识却仍在明代社

会流传，比如，劳德航迹图和塞尔登地图，以及晚明的各种通俗类书。[18]

终明一朝，朝贡与航海保持着紧密的联系。对此，龙也要点头赞同。万历皇帝派往琉球的使臣曾遇到不止一条龙，而是三条。谢肇淛，一位负责此次远航的福建官员的孙子也在随行之列，他事后记道："至中流，飓风大作，雷电雨雹，一时总至，有龙三，倒挂于船之前后，须卷海水入云，头角皆现，腰以下不可见也。舟中仓皇无计。"

当时，船上一个经常出海的人恍然悟出天象所示的深意。他大呼："此来朝玺书耳。"谢肇淛接着写道，他"令扶使者起，亲书'免朝'示之"，于是，三条龙"应时而退"。谢肇淛少不得总结这次龙见的意义："天子威灵，百神效顺，理固有不可诬者。若非亲见，鲜不以为妄矣。"[19]

海防线

在外交与边贸未发生冲突的情况下，朝贡与贸易相辅相成。一旦两者发生冲突，起因往往是走私对国家控制和关税构成压力。肃清沿海是明朝的一种应对方式。比如，洪武皇帝就曾敕令浙江沿海居民内迁，从而断绝沿海为患的倭寇的补给，这一外交举措对民间海外贸易产生了严重的后果。建文帝出于类似的担忧，禁止沿海居民与外国人私自接触，亦不许留存贩卖番货。[20]

还有另一种令贸易与朝贡发生冲突的情况。弘治六年（1493），两广总督闵（1430—1511）上奏称，广东沿海地方私通番舶络绎不绝，不到市舶司申报即行销货，其中不乏持有勘合文书的入贡舶贩者，事宜禁止。闵珪并不反对海外贸易，他只是要申明两点财政上的担忧：关税体系的崩溃和监察整个广东沿海夷情的投入。他请求皇帝发布榜文，严申依期来贡的定例。皇帝将闵珪所奏下礼部议。

礼部的回复语气极为平淡消极，但并未透露出废止朝贡制度的意思。诚然，宽松的边疆政策只会鼓励更多的船舶来市，但过度严苛的政策会遏制流通，结果必然造成区域经济的损失。礼部委婉地提醒皇帝"柔远"，这一旨在与外人保持若即若离关系的语义隐晦的口号，必须与满足国家需求的要求相契合，也就是说，应该让贸易继续下去。揭榜的做法只会伤害对外关系，从而侵蚀贸易带来的利益。因此，皇帝应该什么也不做。弘治皇帝听从了礼部的建议，但他觉得闵的警惕也有可嘉之处，不应使之寒心，因此，他做了一个看似矛盾的决定，在次年，擢升闵珪为刑部尚书。[21]

贸易随着朝贡制度四处弥漫的一个明确迹象就是佛朗机（Franks）赫然出现在正德十五年（1520）的入贡名单之上。[22]"佛朗机"是几个世纪以来

阿拉伯人对欧洲人的称法。这个词东传后，被用来指称葡萄牙人。当时他们刚到广州，为了打开贸易渠道，正努力向明朝争取入贡的资格。16世纪10年代，葡萄牙人强行挺进南海，他们的海盗行径导致整个区域的贸易经济跌入低谷。此后直至16世纪20年代，葡萄牙人势力范围之外的中国东面的琉球，成为维持与明朝正常朝贡关系的唯一一个藩国。葡萄牙人企图获得入贡资格，从而打开中国的贸易之门，并借此主导整个环南海贸易。他们没有成功，但他们的破坏之举足以使其他国家与明朝的贸易瘫痪。无独有偶，日本大名也试图强行到中国进行贸易，在两者暴力手段的催化下，朝堂上一片反对贸易之声。嘉靖四年（1525），整个沿海地区关闭。二桅船及更大的海船都不能出海，只有小渔船才能自由出入。正如当时一句流行的俗语所说："片板不许入海。"[23]海禁政策在短期内颇有成效。从弘治十七年（1504）起祸患边境的海盗问题，终于在当年止息。然而，这一政策带来的长期影响，却是迫使商贩走私，而海盗愈发猖獗。随着走私者之间竞争的加剧，他们开始武装自己，因此，沿海的暴力冲突再次升级。嘉靖二十七年（1548）海盗活动再次回潮，在之后的20年中始终无法禁绝。几十年间，虽有数位官员因镇压倭乱而声誉鹊起，但只要政策不变，一切都于事无补，变化要等到海禁政策的主要设计者——嘉靖皇帝逝世后才真正降临。隆庆元年（1567），长期服用宫中道士炼就的长生不老丹药的皇帝，终于被体内累积的毒素夺去了生命。他死后不久，要求废除海禁的奏章像雪片般飞来，改进海外贸易基础结构——包括将福建省主要的进出口港月港提升为县——的进言也不绝于耳。新的执政者采纳了这些建议。于是，隆庆元年，除对日贸易仍在严禁之列，海外贸易重新恢复。一年不到，中国海商彻底恢复了原来的活力。此后60年间，除隆庆二年（1568）泉州附近的一次倭乱外，沿海地区再没有发生严重的海盗问题。[24]

对日贸易的禁令很快就变成了一纸空文。从广州到长江入海口的崇明岛（近上海），商人们不断遣船赴日，并在那里设立外贸代理机构。我们可以从崇祯十五年（1642）冬嘉兴邑令截获走私船只的情况，想象当时贸易的规模。这艘船装载的货物是人参，多半是从满洲出口至日本，再转销回中国的。据该邑令称，这船人参价值10万两白银之巨。私贩者并非本地人，而是自山西络绎而来。他们请谏浙江巡抚，希望拿回被查没的货物以挽回巨额损失。邑令将部分人参馈赠上官，以此避人耳目，将人参尽收其橐，岂料刚自京城而来的抚按上奏其暗中贪墨的事实，使其免官。[25]由此可见，朝贡与贸易之间的紧张关系，不仅阻隔了外人与明朝百姓的交往，也在掌握公权力的官员和私人商贩之间划下了一道泾渭分明的分割线。

直至17世纪30年代末，海禁开闭始终是朝堂上争论不休的问题。17世纪20年代，时任礼部左侍郎[26]的奉教士人徐光启提出，明朝需要获得欧洲炮弹制造技术的最新成果。他的提议在朝堂上引发了激烈的争论。问题在

于谁才是更大的威胁，是自海上登陆的欧洲人和日本人，还是压近北边的通古斯武士——他们不久后更名为满族（Manchu）？徐光启毫不动摇地认为，满族，而不是欧洲人，才是明朝应该忌惮并防备的。没人同意他的观点。为了推翻徐光启的提议，他的对手一再指责他保护耶稣会士并向澳门的葡萄牙人出卖中国人的利益。因此，借鉴欧洲技术和专家的尝试一次次半途而废，最终未能在明朝的防御形势上发挥累积效应。[27]

然而，支持开海禁的最强烈主张来自经济方面。从贸易中获利的人如此之多，正如万历三十四年（1606）一位士人在谈及澳门时婉言的那样："窃恐终难禁绝也。"[28]崇祯初年（17世纪30年代），据兵部估计，每年赴马尼拉出工的福建人有上万之数。崇祯十一年（1638），再次海禁后，一位福建官员上疏道："'海者，闽人之田'，海滨民众，生理无路，兼以饥馑荐臻，穷民往往入海从盗，啸聚亡命。海禁一严，无所得食，则转掠海滨。海滨男妇，束手受刃，子女银物，尽为所有，为害尤酷。"[29]这并非夸大其词。此次海禁使每年去往马尼拉的海船数量从崇祯十年（1637）的50艘下降到崇祯十一年（1638）的16艘。而明朝的覆亡使整个沿海经济受到波及。对于贩海而生的福建人来说，所幸海禁废弛的旨意来得还算及时，30艘海舶得以乘着春天的季风驶往菲律宾——尽管海舶数量与崇祯十年时不能比，但也足以使贸易恢复起来。

到了明代晚期，海外贸易的禁与开已不再是一个内部问题，而取决于一系列外部因素与内部考虑的互动。在所有这些外部因素中，最重要的是全球贸易模式的转变。

南海世界经济体

永乐三年（1405）郑和环南海航行并进入印度洋时，是在一个既存的、较为松散的贸易网络中活动。弘治十一年（1498），葡萄牙船长瓦斯科·达·伽马（Vasco da Gama）进入印度洋时，这一区域的贸易格局仍然未变。主导贸易的是南亚的穆斯林商人，但没有人拥有绝对的控制权。当葡萄牙人来到印度洋时，周边国家仍然对郑和船队的故事留有印象。人们之所以记忆犹新，也许是因为这些船队不同寻常的规模和性质——它们似在表明这是一种不同的做法，亦即以国家为基础的协调模式，而非这一地区既存的多中心、彼此隔离的贸易体系。葡萄牙人对"白皮肤的"外国人——即东南亚人记忆中的中国人——曾到访印度洋上各主要港口的传闻很感兴趣。随着他们对亚洲的野心的膨胀，一些人把郑和视为自己的榜样，无论这种榜样是指拒绝殖民性侵占的智慧——有人曾如此歌颂郑和，还是指从愿意与葡萄牙人进行贸易的港口国家接受朝贡的制度。[30]

1511年，葡萄牙人为了落脚位于南海西缘的马六甲，动用了暴力手段。他

们发现，一群中国商人已经在那里扎根，且生意做得风生水起。于是，他们决定把中国人当作自己的主要竞争对手，而欧洲商人对付竞争者的通常做法是——格杀并抢夺他们的生意。这种发现的过程不断上演。欧洲人所到之处，都有中国人的身影。葡萄牙人希望成为明朝的朝贡国，但遭到了后者的拒绝，因为后者建立各种外交或贸易关系的目的是为了维护自己对海上贸易的垄断。

这就是为什么南海成了明代经济最终融入全球经济的关键区域。朝贡体系允许外国人以贡使的身份进入中国，但也要求他们如此离开。外国商人被禁止永久居住在明朝境内，而且明朝拥有迫使他们接受这一条件的军事力量。任何想要获准进入中国市场的人，不论是买还是卖，都必须通过国家的渠道并建立一种双边关系，而建立关系的条件总是由明朝说了算。私人贸易只能在离岛和走私者的港湾内进行——而这并不是可持续交换赖以存在的稳定基础。不仅如此，这样一个流通区域还不得不负荷中国商品的出口和外国商品的进口。在南海周边出现的，也是葡萄牙人后来加入的，是一个多边商贸网络，这个网络的主体是明朝册封的朝贡国的商人，但他们逐步发展出了以中国制品和粮食为主要商品的地区内贸易。

这种贸易安排有赖于一个经济条件和一个政治条件。经济条件是明朝这个经济体必须不断为一个巨大的国外市场提供质量合格、价格合理的产品，也就是说，中国是拉动增长的引擎。政治条件是明朝政府必须继续阻止外国人进入本国市场。这两个条件都没有发生动摇。的确，我们可以说，在整个16世纪，商品经济的增长以及在其最后三十余年才有所松弛的闭关政策，保证了这一贸易体系强有力的存在。这个网络的既有活力也许已足以使其本身成为所谓的“世界经济体”（world-economy）。

这个由研究地中海的史家费南多·布罗代尔（Fernand Braudel）创造的术语的意思，并不是整个世界的经济。整个世界参与的经济运作直到18世纪才出现。所以，这个术语特指，一个大区通过日常交换网络达到高度经济整合，并在内部维持一定程度的自发性劳动分工。这种一定程度上的自发性使一个世界经济体得以建立自己的“世界”，在面临改变时可以自我维持并迅速恢复，但是，随着其中流通商品的增值又能够向更远的区域拓展。[31]

如此，我们便可构想南海世界经济体：由于来自北方的中国商人和来自南方的穆斯林商人的有组织渗入，在15世纪后半期形成了一个具有一定程度自发性的而又内部相互协调的贸易区域。中国人扩大在这个区域的参与，应部分归功于郑和下西洋，但这个世界经济体并不是国家支持的航海所能创造的。只有贸易超越了朝贡才使得这一切发生。

贸易沿着两条主要航线展开，两条线的起点都是月港和泉州。东洋一线去

往台湾岛的背风处；另有一条支线向北直至日本，但主要的贸易量往南流向菲律宾群岛，经过摩鹿加群岛（the Moluccas，即欧洲人所说的香料群岛），往西直至爪哇。西洋一线紧靠大陆的海岸线，经过越南，穿越泰国湾（the Gulf of Thailand），直至马六甲。16世纪10年代，月港人张燮（1574—1640）编写自己的海商调查时，即以这两条航线为全书主干，故定名为《东西洋考》。张燮提到，航迹图是其参考资料之一，所以，劳德航迹图以完全相同的方式处理图上的信息应是意料中的事。

南海世界经济体在欧洲人到来之前就已存在，这就是为什么他们刚刚落脚就能利用区域贸易的原因。1557年，自西方梯航而来的葡萄牙人，最终落脚于小小的澳门半岛。1570年，自美洲大陆西岸横渡太平洋而来的西班牙人，在马里拉发现了良港。他们还发现了一个300余人的中国商人群体和一个穆斯林酋长（rajah）的小朝廷，不过酋长在次年被他们施计废黜了。这个经济体中的第三大欧洲参与者是荷兰人，他们迟至16世纪90年代才来到南海。此后，他们在新世纪打着荷兰东印度公司的旗号卷土重来，在爪哇建立了自己的基地，起初在1609年落脚于岛屿西缘的万丹（Bantam），之后东移至雅加达（Jakarta），即被他们称为巴达维亚（Batavia）的地方。爪哇是通往摩鹿加群岛（即香料群岛）的必经之路，这给予了荷兰人拊背扼喉的位置，但使他们远离中国，尽管并非远到遥不可及的地步。他们距离中国最近的立足点是台湾。1623年，他们在那里建立了据点，目的是与马尼拉的西班牙殖民者竞争。荷兰人一建立起自己的据点，就把中国人拉到岛上去耕种和打猎。其结果颇具讽刺意味。[32]最终，在1662年，荷兰人被海上军阀郑成功逐出了台湾。

荷兰人维持自己在这个世界经济体中的存在依靠的是两种资源。其一是武力，这是荷兰东印度公司垄断回报异常丰厚的香料贸易的根本原因；其二是他们擅长从事大规模区域贸易，公司往来南海与印度洋所贩运的货物量多于其亚欧间贸易总量。只要雅加达仍能垄断其区域市场，荷兰人的生意就有利可图。但是垄断的局面不可能永远持续下去，规则随时而变，竞争者也随之出现。中国商人网络在整个南海地区势力的增强，意味着到18世纪中期为止，中国商人对该地区贸易的控制强于荷兰人和西班牙人。与此同时，英国人在该区域的角色愈发凸显，隐隐有超越荷兰人之势。雅加达在该区域主要商品流通中的地位被边缘化，这抹黯淡的影子，还提醒着人们那个已经落幕的、用利炮为帝国开道的时代。[33]

白银

西班牙人和葡萄牙人本打算与荷兰人一样，用武力打开通往这一区域的大门，但是最终让他们加入并留在这一交换网络中的是一件他们——特别是西班牙人——几乎可以垄断且在他们看来永远取之不竭的商品。这种商品

也是明朝经济中价值最高的交换媒介——白银。它出自西班牙人在美洲的银矿，波托西（Potosí，今属玻利维亚）和墨西哥是主要产地。美洲银矿的出产量惊人，尤其是从16世纪80年代起，用水银从矿砂中提炼白银的技术提高了银矿产出，直到17世纪30年代，易开采的矿源枯竭后，产量才骤然下滑。在此数十年间，西班牙控制的白银数量之巨，足以在支撑整个帝国的同时，为其打开进入南海经济体的大门。西班牙人在落脚马尼拉的数年后，开始把白银从安第斯山脉运到秘鲁海岸，再由海路北运至阿卡普尔科（Acapulco），装载到每年冬末横渡太平洋的大型帆船上。整个16世纪80年代，每年马尼拉帆船往返太平洋运送的白银约3吨左右。到了17世纪20年代，年均货运量已增至20吨，此后，回落至10吨左右。

福建商人敏锐地抓住了这一商机，他们满载货物前往马尼拉换取这种贵金属。而每年海船的出航时间都经过精心计算，以迎合马尼拉帆船春季到港的时间。两边的船只都到港后，便开始协商价格，支付关税，最后银货两讫。两边的船只都要确保在每年六月季风对海运造成严重影响前下海。于是白银架起了从月港到马尼拉、福建到秘鲁、明朝到西班牙，以及中国到欧洲的桥梁。

马尼拉的巨额白银出口量，使西班牙人在菲律宾藏有银山的谣传不胫而走。于是在1603年，时任福建税监的大太监高寀派人出海打探这一消息的真实性。他用俗语“金山”来指称这座传说中白银堆砌的山。汉语中“金”的本意是“黄金”，同时也是对“白银”的雅称。因此，高寀要搜寻的是白银，而不是黄金。民间对南海之外有座白银山的传说深信不疑，即便人们发现菲律宾并非其所在，前往美洲和澳洲的中国人仍习惯把自己落脚的地方称为“金山”，后来以讹传讹就被译作了英语里的“黄金山”。直到今天，圣弗朗西斯科（San Francisco）在汉语里仍被称为“旧金山”。事实上确实有一座白银山，只不过它的位置在波托西。利玛窦曾在明万历三十年（1602）为中国友人刻制的《坤舆万国全图》上标注过它的地理位置，他用的是意译名称——“银山”。

在欧洲人看来，白银是绝佳的商品。在中国，白银对黄金的比价较欧洲高出三倍，丰厚的套利回报唾手可得。不仅如此，在马尼拉用白银换取的货物，价格远低于它们在欧洲的售价。反之，从明朝的角度来看，由于大致相同的原因，这种交易也是十分理想的。价格差异乎寻常：1639年，100斤湖丝在中国的售价约合白银100盎司，而转卖给马尼拉的西班牙买家，价格立刻升至200盎司。[34]货物一旦出售，将不再产生交易成本。中国卖家无需将付款兑换成另一种货币或商品。交易完成，即获利兑付。

当然，并非任何人都能从这些贸易安排中获利。加入这个经济体需要巨额投资，因此，失败的代价也是巨大的。一旦失败，结果是灾难性的。然而，对于必须穿越各种复杂水域的远洋贸易来说，失败是家常便饭。1603

年，马尼拉的贸易竞争终于导致西班牙人和中国人之间争斗的彻底爆发，2000名中国人因此丧生。1639年，悲剧再度上演。一年前，帆船在从马尼拉返航的途中沉没，而1639年从阿卡普利科始发的另一艘帆船也消失在一场风暴中。同年，明朝政府又封闭海岸，严禁商人出海。双方都遭受了不堪负荷的损失，在此背景下，一群在乡下的中国农民起而反抗他们的西班牙领主，最终引发了整个地区的叛乱，造成了与1603年相同的伤亡结果。[35]然而，一两年后，生意又恢复起来。因屠杀导致的贸易脱轨给双方造成的损失是难以承受的——而这一切都是以白银计算的。

这些白银究竟对明朝造成了怎样的影响？在西班牙白银流入以前，明朝经济已经经历了一次商业大繁荣，这意味着许多人从此过上了令他人艳羡不已的富裕生活。如果把明代财富的急剧增长归功于这些从南美洲流入的白银，无异于本末倒置。明朝本身的繁荣首先吸引了欧洲买家，使他们情愿用自己手中的大量贵金属换取明朝的商品。另一方面，来自马尼拉、澳门还有日本——后者在一段时间内的白银产量与前者持平——的白银总量是惊人的，这导致明代在万历后期货币泛滥。由于这种商业财富超过了其他创收来源，商人在炫耀性消费方面已跃居士人之上，哪怕后者的文化造诣仍无法超越。传统四民社会以士为首、以商为末的秩序也随之反转。在文人雅士中间，白银也许被视为俗物，但每个人都渴望拥有它。

万历朝的最后10年，即17世纪10年代，暴发户们（the nouveaux riches）的穷奢极欲达到了顶峰。并非巧合的是，这一时期的文人雅士也开始教导新贵们上流社会应有的文化习惯。文震亨在万历末年编纂的一部高尚消费指南——《长物志》中，处处警告人们不可肆意挥霍金钱。文震亨是名家文徵明的曾孙，家学渊源。这本指南的出发点是，无知的消费者会滥用自己的财富，因此，他强调，如果你不想被视作粗俗不堪的暴发户，就必须严格遵照书里的规则。

比如，文震亨告诉你如何在自己的茶寮招待客人。这个例子很能说明问题，因为只有最富有的人才能在城里的住宅中辟出足以容纳茶寮的园林。[36]文震亨的第一条建议与仆人有关。他建议"教一童专主茶役"，否则你会忙于各种与茶相关的琐事而偏离了主题，亦即"长日清谈，寒宵兀坐"。此外，他还强调，这是"幽人首务，不可少废者"。不过呢，有些人的举止总是难登大雅之堂的，不是喷溅茶汤，就是坐姿不雅。文震亨对许多其他物件也有严格的规定——比如鹦鹉，"须教以小诗及韵语"，这意味着要对它们悉心调教，不让它们听到市井鄙俚之谈，否则它们会变得"聒然盈耳"。家具也会暴露一个人的品位，他建议回避雕刻龙形图案，桌腿雕龙是最可厌的俗式。[37]

在白银潮涤荡下的万历时代，风尚并不是唯一被改变的东西。新的财富逐步瓦解了社会地位的成规，新的生活理念也得到了人们的支持。张燮的友

人在为其编撰的《月港海路指南》作序时，表达了这种新意识。他笔下月港的海商“视浮天巨浪如立高阜，视异域风景如履户外……海上安澜，以舟为田”，而他们对外国的首领“如挹幕尉”。[38]上古经典中男耕女织的模式已不再适用于月港人，这不是他们过的生活。

张燮并未指望他在《东西洋考》一书中记录的有关海洋世界的知识能够改变每个人的认识，但他在凡例中表达的观点，暗示了这正是他编纂该书的目的所在。在论及搜剔各类资料的困难时，他特别指出近代作者因袭史籍而于近事无可缕指的缺陷，如此只能延续无知而不能增进新知。他想要扩充人们的认识，因此问采于估客舟人，想方设法厘清有关南海航路的各种细节。这本书在当时鲜有人知，亦未能对时人重视的那部分知识产生任何影响。劳德航迹图和塞尔登地图也遭逢了同样的冷遇，这或许解释了我们迄今仅在泰晤士河畔的图书馆内发现其孤本的原因。

欧洲人在中国

流入南海经济体的白银，也带来了源源不断的陌生人，其中既有带着非洲奴隶和宠物猴子、穿戴华美的葡萄牙人，也有一文不名的水手、士兵和铁匠，他们从全球各地被吸引或强行拉入这一狂热而危险的环球航行事业，明朝人为之瞠目。沈德符在万历三十四年（1606）刊印的笔记《万历野获编》中曾如此描述葡萄牙人（即“佛郎机人”）：“其人双瞳深碧，举体洁白如截肪，不甚为寇掠。”[39]而当荷兰人来到的时候，他们怪异的外表仍令明人惊讶得无所适从：“……状貌服饰，非向来诸岛所有。”沈德符所谓的“向来诸岛所有”，指来自东西洋各岛的“贡夷”，此处实指葡萄牙人。最后“以其须发通赤，遂呼为红毛夷云”。[40]

比起荷兰人的须发颜色来，沈德符更加关注的是荷兰大炮的打击精准性。他记录了万历二十九年（1601）明朝水师在沿海首遇荷兰船只并遭突然打击的经过。“海上官军，素不习见，……亦未晓其技能。辄以平日所持火器遥攻之。”荷兰人予以回击，而他们的回击异常精准，效果撼人，“第见青烟一缕，此即应手糜烂”。沈德符承认荷兰人开火有出于保护船上货物的合理需要，但也暗示了他们的火炮技术使海上冲突上升到了一个全新的层级。荷兰人“不折一镞，而官军死者已无算。海上惊怖”。[41]这就是为什么徐光启等人力主明朝雇佣欧洲火炮手来加强北方边境防御能力的原因。

由白银带到明朝的欧洲人，不仅仅是绿眼睛的商人和红头发的火炮手，还有耶稣会的教士。耶稣会是一个在灵性方面对抗一切新教改革主张的天主教激进精英组织。耶稣会的成员乘着全球贸易的浪潮，四处传播基督教信仰。在两种意义上，他们的传教事业是经济全球化的产物。首先，如果欧洲人没有从事海洋贸易，那么传教士何来航路、舟楫之利？遑论立足生根

的港口。1549年，耶稣会刚成立不久，就派遣西班牙人沙勿略（Francis Xavier, 1506—1552）随葡萄牙商人进入南海，耶稣会遂成为首个用贸易东风助飞传教宏愿的差会。正如历史学家柏里安（Liam Brockey）所言，传教事业的第一个转折点出现在1557年——一个小小的商业立足点在明朝疆域内被建立起来。他注意到，澳门“不仅有利于入华传教事业，它在耶稣会的整个远东传教事业中还具有举足轻重的地位”。葡萄牙商人走到哪里，传教士就跟到哪里，无论是溯珠江而至广州，还是出东海而赴日本。传教不仅跟随贸易的脚步，更得益于它们的扩展。[42]

之所以说耶稣会传教亚洲是经济全球化的产物，另一个理由是它的财务运行方式。耶稣会士知道，在非信徒中传播基督教是一项耗费巨大的行动：为教士提供培训、交通、口粮；建造住所、教堂和学校；购买和运送补给；分发礼物。葡萄牙国王和富商们是耶稣会传教事业的赞助人之一，从他们在海上贸易中获取的丰厚利润中分了一小杯羹。但是，如果因此把耶稣会士视为葡萄牙在南海贸易的被动受益人就错了。为了支持自己的事业，他们也在处心积虑地进行货币套利和商品买卖。直到1669年，差会因投机生意而一再蒙受巨大损失，教皇才下令禁止教职人员从事商品交易。

两个意大利人——罗明坚（Michele Ruggieri, 1543—1607）和利玛窦，是首批潜入明朝境内的耶稣会士。由于一位地方官员把他们误当作印度佛僧，他们得以获准建起了自己的教堂。然而，中国传教事业的进展是缓慢的，其间经历了太多的跨文化协商和无疾而终的尝试。比如，耶稣会士穿僧袍的着装策略似乎并未让他们接近自己想要接触的那些人，于是，他们改穿儒服，这大大方便了他们向士人传教。1601年，利玛窦终于如愿在北京建立了一座差会教堂。

耶稣会士与澳门的联系并非无心之举，而是他们传教事业的关键一步。澳门为耶稣会士在明朝领土之外提供了一个基地，而它一衣带水的地理位置又便于他们进入内地进行活动。澳门也为他们接通了进出该港的西葡贸易所产生的现金流。一旦差会完全转入中国境内，这一点将难如登天。对外国人心存疑忌的中国人对耶稣会士与澳门的联系有着不同的解读。他们把澳门港视为耶稣会士的“阿喀琉斯之踵”，即他们的弱点。这种联系能说明什么呢？耶稣会士听命于葡萄牙人，而葡萄牙人在商业之外还怀有政治企图。万历四十四年（1616），一位力主反教的礼部官员如此表达这种疑忌：“彼教以香山澳为巢。”相信葡萄牙人意图侵犯明朝国土，而每个耶稣会士都是“佛狼机人的爪牙”的大有人在。[43]澳门对于耶稣会传教士来说也许是一个至关重要的有利条件，但在中国人眼中却是一个不利因素。基督教在华布道，在根本上存在这样的矛盾：它不是在政治和经济的真空中发生的，而是按照赞助它的经济政治势力的轮廓勾画成形的。

尽管有掌权官僚的敌视，万历后期的不少士林俊彦还是热切地与耶稣会士

交往，一些人甚至皈依了基督教。他们的动机与性格都各不相同。正如我们已经看到的，一些人看重耶稣会士从欧洲带来的知识——几何学、天文学、舆图学、炮弹制造、水文学等欧洲先进的空间计算科学。一些人则被基督教宇宙观所吸引，认为后者对天象的解释十分全面。一些人推崇耶稣会士个人的才智和信心，把他们看作可以并肩实现改善世界宏愿的旅伴。[44]耶稣会在中国的传教事业可谓是恰逢其时，因为，当时的明代士人苦思冥想的问题，既包括自己的道德使命这样的根本问题，也涉及许多基本的技术问题，比如，如何帮助人们挺过两次“万历之渊”，如何抵挡最终在1644年颠覆明朝的北方民族的入侵。对于这些问题，受过高等教育的欧洲人似乎已有现成的答案。

而且，耶稣会也选对了自己的开教柱石。利玛窦对文化模式的差异体察入微，对欧洲人如何渗入中国的研判也极具战略眼光。[45]比如，他曾告诉在北京与他比邻而居的沈德符，自己“以入贡至京城”。[46]严格说来，这并非事实。葡萄牙不是入贡藩国，而利玛窦也不是葡萄牙人，但这一说法在修辞策略上是成功的，因为利玛窦找到了一个合适的习语，使人们能够接受他的到来和想法。和沙勿略一样，利玛窦的努力最终也惨遭失败，不过他的失败之处在于没有取得万历皇帝的支持。尽管如此，利玛窦的伟大成就在于规划了一条使欧洲人适应中国价值观、中国人适应欧洲价值观的途径。其他的一些欧洲传教士，特别是道明会士（the Dominicans），对自己所进入的文化的宽容度较低。他们把基督教的惯习误当作根本真理，而不愿意去发现其他文化中存在的类似性，因此他们在说服明代士人彻底更换自己的价值观与信仰方面也不如耶稣会士成功。道明会士深入民间的程度是令人惊叹的，但他们也只有在其创建的教徒团体未被国家发现的情况下才能存在，而这个国家总是担心宗教会是叛乱的烟幕。[47]

逃亡者归来

被派遣南下寻找管方洲的苏州捕役，决定在结束搜捕前最后去澳门（香山岙）看看。这还是在16世纪70年代，葡萄牙人强有力的防御装备引起一些中国人对外国人的疑惧是此后数十年的事。利玛窦也还没到澳门学习汉语，这是1582年的事。在澳门时，捕役们听说有一艘失事的欧洲海船刚漂进港口。船上的桅杆和船舵都已不见，看来是一艘弃船。捕役们出于好奇前往查看，在货舱里发现了两个奄奄一息的中国人。令人难以置信的巧合发生了，其中一人不是别人，正是他们苦苦搜寻的管方洲。

我们永远无从知晓管方洲是怎么跑到这艘欧洲海船上去的。是被抓去的？是去做买卖的？还是偷渡的？无论他是怎么上船的，他一被海浪送到澳门就意识到，自己也许可以善加利用这一新处境。明朝政府从未正式将澳门的主权出让给葡萄牙人，因此，管方洲声称澳门有某种未成文的治外法权

（extraterritoriality avant la lettre），并明确告知那些捕役，他们在澳门没有司法管辖权。捕役们即便没有被这番辩词说动，也已经意识到自己无力在葡萄牙人鼻子底下把管方洲押解出澳门。[48]他们必须通过一种更加迂回的路径来实施逮捕，即劝服而非强迫管方洲跟他们回去。所以，他们编造了一个故事。

他们告诉管方洲："吾辈亦将入南夷市贩。今如此危险，决意归矣。子可偕我行。"逃亡者迟疑地问起自己的案子。他们向他保证："子事已经大赦，勿虑也。"所谓大赦，是皇帝为了向天祈福禳灾（比如旱灾）或刑部积案难消时的通行做法。

管方洲相信了他们的话，但是他错了。当他后来深陷囹圄时才恍然大悟，但悔之晚矣。他们把他带回苏州的时间，王百户问斩的谕旨刚刚下达。管方洲的归来，意味着因贪墨而接受惩罚的将是银工，而非典狱。一时间，街谈巷议，无人不叹，天网恢恢，疏而不漏。果然是老天爷收网的话，那么这造化的神力中也要包括全球贸易吧。

第10章
崩溃

顺治十四、十五年之交（1657—1658）的某个寒冬之夜，距明朝覆亡已过去14个年头，黄宗羲（1610—1695）被自己书架上的响声惊醒。他点燃床头几案上的蜡烛，向书架的方向张望，只见一只老鼠从架子上一蹿而过，消失在黑暗中。他起身秉烛查看有否遭鼠啮的情况，跳动的烛火照亮了被那只啮齿动物选中的那函书——弘光朝（1644—1645）的《邸报》。《邸报》是历代朝廷的官修通讯，用于向高级官员发布重大活动、政令、奖惩任免等信息。黄宗羲架上的书册是在南京刊印的，那里是弘光朝廷的继统之地。弘光帝朱由崧（1607—1646），即崇祯帝的堂兄福王。1644年，崇祯帝为免被叛军生擒，自缢而亡。明宗室出奔南京，拥立福王为帝，建元弘光。一年后，入关的满人挥师南下，迫使弘光帝出逃。弘光朝《邸报》的编印因此搁置。

黄宗羲在此后的动荡岁月中勉强保存了自己手中的《邸报》。他回忆起自己是如何在那个冬夜使它们免遭鼠啮的，因为，正是在那个时候，他下定决心立刻着手为那个如昙花一现般存在过的政权编纂实录。黄宗羲写道："臣畜之以为史料者也。年来幽忧多疾。"对于明亡后困顿中的一年的鲜活记忆，正面临凋零的危险。他对"旧闻日落"备感忧心。而自己颠沛流离的窘况更不足为外人道："十年三徙，聚书复阙。"如果不尽快动手纂修实录，那么这段历史将归于湮灭，因为随着时间的流逝，关于弘光政权的记忆将逐渐消散。他不禁自问："后死之责，谁任之乎？"[1]

罪责

到了1658年，黄宗羲已经成为同代人中最重要的史学家和宪政理论家（constitutional theorist）。自崇祯皇帝自缢、满人攻占北京已过去14年。许多明朝官员顺势而为、侍奉新主，但仍有许多人并未如此，余生亦矢志不渝地追随对自己有知遇之恩的前朝。在黄宗羲的交往圈中，保持政治上的忠贞是理所当然的选择。明亡时才34岁的黄宗羲认为，故国已不堪回首，唯有归隐田园以明志——这就好比常言道"好女不侍二夫"。而多数寡妇还是要再嫁的，为新主驱驰的官员也不在少数。尽管受到来自征服者和昔日同僚的威逼利诱，黄宗羲仍以著书传道了却余生，为后世留下了宝贵的思想和史料遗产，他如继续从政，也许反而无法取得此般成就。

如黄宗羲在最终完成的《弘光朝实录》中所记录的那样，弘光并不是皇帝的热门人选。史可法（1601—1645），这位带领明朝余部抵抗满族入侵者，最终在1645年的扬州大屠杀中殉国的兵部尚书，就曾细数福王的“七不可立”：贪、淫、酗酒、不孝、虐下、不读书、干预有司。[2]史可法的诤言未能阻止福王继位，这位兵部尚书错误地以为一个独裁政权的主人必须是一个有德之人。事实上，与开国者血统的远近才是关键，至于是否拥有登顶的品格则是另一回事。福王真正令多数廷臣不安的并非他的性格，而是他的出身。他的父亲是朱常洵（1586—1641），即“争国本”的中心人物——万历皇帝为讨好其生母郑夫人而欲立其为王储。也就是说，郑夫人是福王的祖母。对于在那场关于王朝根本的辩论中反对万历帝选择的官员来说，这不啻是万历帝在天之灵的复仇。

这复仇的快意并未持续多久。南京践祚短短一年，弘光帝便被出卖给南下的满人，不久，幽禁而死。他的三个堂兄弟又先后被推举为南方流亡朝廷的领袖。其中一位甚至向教皇请求援军，但是等这封信抵达梵蒂冈的时候，明朝的命运早已无法逆转。这些负隅顽抗的组织都未能逃脱清军的屠戮——且事实上南征军的主体是投降的明朝士兵。

新确立的清政权愿意给予崇祯一个真命天子死后应有的哀荣，毕竟，他像贞节烈妇一般选择了自尽而不辱其身。他的满族“继任者”顺治皇帝（1643—1661年在位）谕令为崇祯帝陵特制碑文一道，即为阐扬他的“身殉社稷”而暗讽余者的“失德亡国者”。[3]于是，历史书写将崇祯朝的终结归咎于他的辅臣——即那些不愿另择明君的人。多尔衮（1612—1650），清军统帅亦即冲龄践祚的清世祖的叔父，对事件的始末作了如下政治正确的概括：“崇祯未尝不殚心治理，奈何疆埸则将帅欺主争功，在廷则文官贪赃枉法。”[4]崇祯的自杀，使他们不必沾染一个君主的鲜血而昭告自己的天命所归，因此，他们为崇祯建陵，让他安息在明朝历任皇帝之旁，给予他一个皇帝的哀荣，并宣告一个王朝的结束。

至于崇祯的那些堂兄弟们，不在清朝官方的优待之列，自然不会有为其编纂实录（Veritable Record）的可能。如果有人想编纂实录，必须留心不被新政权察觉。事实上，它们可以被查处为挑战清朝正当性的行为，即可被视为造反。这在道德上也许是一个站不住脚的借口，却造成了人们不敢编纂实录的事实。这一现实，进一步掺杂了明朝遗民面对王朝覆灭的耻辱和自贬。他们假想自己本可以延续明朝的国祚，因此翻检故纸，孜孜以求王朝衰落的征兆——而他们的发现是多种多样的：实践上的、心态上的、思想上的、伦理上的。一位明亡时尚在冲龄的上海文人，甚至将王朝崩溃归咎于文运升降。他认为，万历时期，明朝的国运便开始衰落，“文体大坏，而国运亦随之矣”。[5]

这种对明亡的解释，或许令人唏嘘，但并不是好的历史书写。黄宗羲是一

位优秀的历史学家，也是明朝的忠臣，他很清醒地认识到，这场灾难的责任必然根植于这一阶层的习惯与倾向。他的观点与多尔衮恰相反，认为王朝的覆灭是因为一个平庸的皇帝无力对付身边的宦官和无能的官僚。黄宗羲在那篇由“寒夜鼠啮架上”而起的序言中冷静地指出：“帝之不道，虽竖子小夫，亦计日而知其亡也。”尽管如此，黄宗羲并没有把笔墨过多地集中在崇祯朝政治的失败上，这些只是王朝覆灭的背景。在治理失当和道德滑坡背后是独裁统治的根本性弱点。独裁政治忽视统治者和人民之间的必要联结，所以，在灾难来袭的时刻，双方因无法建立互信而与突围之道失之交臂。在黄宗羲看来，这才是明朝崩溃的根本原因。

这种分析方式并不是大多数亲历王朝衰败的文人所能接受的。他们的观察来得更为直截了当，满族人以猛于蒙古人的雷霆之势入侵中原，令他们惶遽失措，并惴惴于不知何时到来的更大灾难。女诗人王微（约1600—1647）有感于丈夫辞家抵抗清兵而写下的八行满溢离愁的诗句，道出了时人内心的绝望。

烟生兮荒草，

月落兮寒流。

魂归兮秋尽，

愁来兮夜幽。

摇摇兮焉薄，

中心兮安衷。

鼓枻兮天际，

将子兮夷犹。[6]

王微的诗中没有指责之意，只是描绘了她的家庭及其所处的阶层在明亡之际的境遇。类似的时人言论影响了现代史家，他们的明史写作围绕王朝衰落的悲剧展开。[7]不过，在这里值得一问的是明朝在其覆亡前是否在衰落。我们可以论证它确实在衰落，并且可以罗列出一些论点。然而，一个有益的做法是区分结果和导致它们产生的条件。鉴于目前的情况，无论覆亡前的明朝是否已经走了下坡路，我们都很难想象它的结局会因此而有所不同。部分责任可以归于崇祯皇帝周围的文臣，因为他们没能采取有效措施，遏制不利于政权存续的军事和财政走势。不过，本章要关注的是在明

朝最后数十年中资政议政和抵抗入侵的那些人，以及塑造其行动轨迹的历史条件。当然，最令人费解的难题可能是明朝是如何支撑到它的最后一刻的。

万历之渊

要讲述这个故事，我们需要回到万历皇帝统治的时期，即1572—1620年。与关于王朝衰落的标准叙事相反，皇帝个人的过失也许不是故事的起点。有史料表明万历皇帝优柔寡断且缺乏政治头脑，但我们现在需要的是放宽视界，将目光从庙堂上具体而微的纷争转向更广阔的图景。对于万历朝来说，这种更广阔的图景涉及两大方面的环境恶化。

第一次“万历之渊”发生在1586—1588年，这次环境崩溃的规模之大令明政权措手不及，最终酿成了明朝历史上前所未有的社会灾难。明政权之所以能够挺过这次灾难，得益于首辅张居正在16世纪80年代开始的财政改革。通过追缴欠税并暂停未能完税的地方官员的升迁，张居正使明代财政制度最大限度地发挥了它的效率。直至1582年离世之时，他为太仓库（the Imperial Treasury）留下了充足的银两。[8]这些储备帮助万历朝廷挺过了1587年突然来袭的灾荒。这次天灾给人们留下了不可磨灭的记忆。六年后，当一次大饥荒逐渐在河南省内蔓延开来之时，朝廷和官员们迅速做出反应，缓解了食物短缺，避免使这一地方灾情酿成区域性危机。[9]

20年后，第二次“万历之渊”在1615年来到了。此前的两年，北方连年洪涝，而“万历之渊”的第二年起，气候开始变冷。一些地方的大旱和另一些地方的大涝奇异地交织在一起，掀开了“万历之渊”的序幕。万历四十三年（1615）秋，各地的救灾陈情如雪片般飞入朝堂。十月五日（11月25日），两位内阁大学士在总结各处有关救灾恤民的章疏时对皇帝说道：“事虽不同，总以地方灾、百姓流离、劫掠横行、饿殍载道，据实上闻，无非仰体钦恤之德，以邀浩荡之恩。”皇帝将其所言下户部议，户部议覆各地开仓赈济。

此次大饥，山东灾乱尤烈。据十二月（公历次年2月）山东巡抚上疏中所称，全省饥民多达90余万，加上盗贼蜂起，抢劫公行，赈济仓米已完全告罄。万历四十四年二月（1616年3月），山东举人张其猷上呈所绘《东人大饥指掌图》。实录中记到“各为诗咏之”，其中有“母食死儿，妻割死夫”之语，成为对整个大饥荒最生动的写照。[10]

数月后，饥荒从华北扩大到长江三角洲，在次年蔓延至广东，又过了一年，西北和西南也发生了大饥荒。人们本以为，到万历四十六年（1618），最坏的情况已经过去了，谁知直至万历朝的最后两年，干旱和

蝗灾仍然肆虐全境。在这一长串的灾害之后，也许还应加上万历四十六年（1618）和四十七年（1619）的大沙暴——这是西北森林采伐造成的后果。万历四十六年三月十一日（1618年4月5日），一场大规模的沙尘暴袭击北京，据《明史》记载，当日傍晚，“雨土，如雾如霰，入夜不止”。一年后，沙暴再次来袭，“从未至酉，尘沙涨天，其色赤黄”。[11]

万历四十八年（1620），万历皇帝驾崩，与此同时，长时间的干旱和严寒终于结束。太子，即皇位的合法继承者，登基，年号泰昌。然而，不足一月，未等万历帝的梓宫放入陵寝，泰昌帝便一命呜呼了。于是，一场动摇国本的危机再次令朝堂陷入混乱。继统的过程并不复杂，但问题在于天启帝尚未成年，也没有确定辅弼的人选。在此后的七年间（1621—1627），朝政实际被大太监魏忠贤（1568—1627）掌控。政治气候每况愈下，自然气候却回复常态。天启朝的最后两年，气候较以往湿润，但没有出现严重的洪灾。天启年间，自然界唯一的非正常现象就是地震，几乎每年都有。

天启七年（1627），皇帝的早殇为天启年间的朝纲紊乱画上了休止符，这令文武百官大大地舒了一口气。天启帝没有子嗣，原本会引发另一场国本之争，但他年仅16岁的弟弟继承了皇位，也就是后来的崇祯皇帝，许多人暗自庆幸，这次终于有了一个可以挑起治国重担的君主。然而，世事无情，崇祯最终也没能力挽狂澜，逃脱末代皇帝的命运。

北方边境

万历年间的大饥荒，其影响所及不仅仅是明朝的百姓。华北的连年干旱也波及了辽东——也就是后来被称为满洲（Manchuria）的长城外的东北地区。正是在那里，女真族首领努尔哈赤（Nurhaci，1559—1626）逐步将不断扩大的女真与蒙古各部落间的联合，发展成一个政治同盟，最终在崇祯九年（1636）采用了“满族”（Manchu）这个新的民族称谓。直到万历四十三年（1615）为止，努尔哈赤仍向明朝进贡，然而，这种臣服只是表象，他从未放弃对领土的野心。干旱和严寒也许是最终使他停止进贡的原因。一个胆小的首领或许会向后撤退，可努尔哈赤反而更积极地与明朝争夺辽东。他需要辽东种植的粮食，并且已准备好为此与明朝一战。该战役的转折点出现在万历四十六年四月（1618年5月），努尔哈赤对辽东东部发动奇袭，明军统帅阵亡，女真人获得了该地区的控制权。

次年春，明军大举反攻，但立即遭遇了重重困难。由于万历皇帝不肯动用国库，致使粮饷不足。大雪又阻碍了明军的前进，这是气候变冷的结果。在万历四十七年三月一日（1619年4月14日）的萨尔浒之战中，明军大溃，此时距其出师不过月余。在明朝军队的这次惨败之后，努尔哈赤连续

作战，财政史家黄仁宇形容他“在大小战役中所向披靡，取得了节节胜利”。以此为开端，明朝最终失去了她在长城之外的全部领土，尽管这是后来20年内慢慢上演的故事。在那个干旱的夏天，还有三个月生命的万历皇帝对一位内阁大学士解释道，明军败绩的原因是辽东部将不和。然而，黄仁宇却将战败直接归咎于皇帝本人。由于皇帝执意不肯动用国库，户部只得加派辽饷。这一临时性的附加税后来不仅没有被取消，反而因为此后25年间军事失利和天灾频仍导致的财政高压而不断加码。[12]萨尔浒一役的惨败，意味着明朝面对的军事威胁将继续升级，而无论明朝已经在防御方面投入了多少，今后，它不得不投入更多。[13]

军事上的问题如此，而财政上的问题看来更为复杂、棘手，且不止一位官员为此上奏皇帝。徐光启便是其中之一，这位利玛窦的天主教弟子，从万历四十七年（1619）起，便开始力主引借欧洲先进知识才是增强明朝军事实力的最佳捷径。[14]他计划引入的不仅仅是火炮技术，还有能够帮助火炮手提高命中率的欧几里得几何学。此前，徐光启曾协助利玛窦翻译了欧几里得《几何原本》的前六卷，这套中译本刊行于万历三十五年（1607）。他还曾主张引渡澳门的葡萄牙士兵，向明朝火炮手传授最新技术。天启二年（1622），在荷兰人进攻澳门的战役中，一名葡萄牙火炮手一举击中荷兰火药库，传闻这是经过意大利耶稣会士罗雅谷（Giacomo Rho）测算的结果，而这正是徐光启需要的证据。于是，他获准在是年遣送七名炮师和一名通事——即派往日本传教的耶稣会士陆若汉（João Rodrigues），以及16名随扈人员北上京城。

是否要依靠外国技术的问题——也许更加令人担忧的问题是在北京的外国士兵可能刺探军情并反制明朝——在朝堂上引发了激烈的辩论，人们对引入西洋火炮计划的信心也随之严重动摇。次年的一场演习中，发生了火炮炸膛事件，一名葡兵死亡、三名中国助手受伤。于是，整个计划被迫取消，葡国炮师被遣返澳门。六年后，当徐光启再次获准派遣第二队炮师入京时（陆若汉仍任通事），他们再次进行了同样的试验。朝堂上的反对声浪一度使他们止步于南京，但最终崇祯皇帝发下谕旨，准许他们继续北上入京。此事确实刻不容缓，因为女真人的突击队已在首都附近逡巡。

崇祯三年一月三日（1630年2月14日），他们接到了圣旨，即刻出发。在距离北京65公里的涿州城外，他们遭遇了女真人的一支先遣部队。葡兵退入城内，在城墙上架起了八门火炮，向进入射程的女真人开火。炮火发挥了它的威力，女真部队撤退了。这足以令朝堂上那些仍然怀疑引进外人策略的人哑口无言。[15]徐光启也一鼓作气，上疏皇帝请派陆若汉回澳购募更多的炮师和火炮，并荐举罗雅谷——这位在天启二年打败荷兰人的意大利数学家——进京入历局供事。

崇祯五年（1632），山东吴桥兵变，12名葡兵被杀，而徐光启在军事上

的得力弟子孙元化也因镇反不利而惨遭弃市。因此，这一极具政治敏感性的引进外人的计划遭遇重挫。这次兵变触发了激烈的派系斗争，这与明政权正面临的军事处境毫无关系，却是一派势力竭力摧毁另一派的殊死斗争。[16]徐光启本人的努力不足以改变辽东的局势。他十分正确地意识到了火器将是未来战争中的决定性因素，但是如果没有一位能够指挥守土之战的皇帝、一个受同僚敬仰的内阁大学士和一个不会遭后方猜忌的前线统帅，即便掌握了技术，仍无法改变事情的走向。

天启二年，广宁卫落入女真人之手。明朝军队被迫撤回长城东缘屏障——山海关之内。但是越加干旱、寒冷的天气使辽东陷入食物短缺，女真人只得撤退休整。这次撤退给了明朝喘息和思索解决边需之道的机会。然而增加赋税似乎是一个站不住脚的论调。正如天启三年（1623）夏一位京官在上疏中所称的那样："自辽左发难，军需驿骚，竭天下之物力，以供一隅。"结果，"百姓献骨剔髓，鬻子卖妻以供诛求。"[17]崇祯皇帝想通过整肃税收制度和削减特权滥用的方式来解决问题。同时，他试图通过阻断未完成课税的地方官员的升迁来保证国库的收入，但这样做的结果，实际上助长了地方官员通过贿赂户部书手来遮掩应付的不正之风。[18]

明朝军队利用女真人的撤退，夺回了辽东的部分领土。天启四年（1624），一个名叫毛文龙的亡命之徒甚至一路打到了女真人的发祥地——长白山（顺便说一句，这也是西伯利亚虎的栖息地），重挫了后者的锐气。天启六年（1626），努尔哈赤去世，女真人扩张的脚步因此而停顿，于是，他们转向了其他的手段，外交就是其中之一。他们派人给毛文龙送去了招安书。书信的开头就指出，灾异屡降是国运衰亡的先兆。信中将明朝贬称为"南朝"，且直言："南朝运终，死数未尽，天使丧亡，将军岂能救之乎？"接着，他们向毛文龙伸出了橄榄枝："良禽择木而栖，贤臣择主而事。"信的结尾说道："南朝气运已尽，时势已尽。悔之不及。"[19]

毛文龙没有作答，大概因为他相信自己站在胜利的一方。然而，在次年2月，女真人出兵朝鲜，迫使毛文龙后退。他也许失去了一些领地，但他在鸭绿江口的新基地，却使他得以控制利润丰厚的辽东——山东海上贸易路线，事实上让他成了地方一霸。此时，女真人再次与他暗中通信，试图诱其倒戈。由于毛文龙从海上贸易中抽取了丰厚的租金，便有恃无恐地骑墙而立。这种左右逢源的局面一直维持到崇祯二年（1629）。边帅袁崇焕（1584—1630）察觉了他的异心，便以检阅为名，直取毛文龙营寨，并令其手下的一名将领把他立斩于帐前。历史学家魏斐德（Frederic Wakeman）对此评价道："毛文龙被杀，使东线陷入混乱，最终，他手下的不少人又做回了海盗，以劫掠为生。"[20]

袁崇焕的雷霆手段也许防止了毛文龙的叛变，但东线的混乱使他未能及时发现努尔哈赤之子皇太极暗中准备的反攻。是年11月，皇太极绕过袁崇焕

的驻防地，派出多路骑射兵进军华北。其中一路一直打到了北京城下。另一路打到了京师以南的涿州，正如我们已经提到的，徐光启募集的葡萄牙炮师在那里以炮火相迎。女真人的突袭并没有预备后援，很快撤回了关外，但明朝廷仍需追究边关失守的责任。那么，还有谁比诛杀毛文龙的元凶更合适当这个替罪羊的呢？袁崇焕被召回北京，饱受严刑凌辱，最终于次年1月被磔于市。他的罪名是暗中通敌，致使京师被围。在接下来的数年中，还有许多将领以同样的理由被论处死罪。[21]

皇太极在其父去世后，用三年时间重新巩固了自己对女真各部的领导权，因此取得了军事上的胜利。尽管他在那年冬末撤回了关外，却暴露了明朝军队在辽东防守疲弱的事实。此后，他逐步控制了更为广大的满洲地区。崇祯九年（1636），他踌躇满志地建立了一个新的王朝——清，并自称皇帝。这个新王朝的名字“清”，象征着明净、纯粹的“水德”，正好克住“明”的日月同辉的“火德”。皇太极是否相信自己的王朝将超越过去400年间女真人在华北建立的那种地区性政权？对此我们不得而知，但是至少清朝的建立，本身就是对明朝的挑战。崇祯十六年（1643），霸业未成的皇太极离开了人世。皇位传给了尚在稚龄的儿子，而征服的霸业则托付给了弟弟多尔衮。

崇祯之渊

现在我们将目光从崇祯朝舞台上的演员们身上，转向舞台本身——生态环境。元明两代没有哪个皇帝像崇祯这样，不幸地遭遇了如此反常且恶劣的气候条件。在其统治初年，自然灾害主要集中在西北，特别是陕西。干旱与饥荒到处肆虐，崇祯元年（1628）末，一位御史上奏，全省已变成了一个灾区。次年，气温骤降，这次寒潮一直持续到17世纪40年代。感受到这一变化的不仅仅是明朝人。在17世纪30年代，俄罗斯人在每年的12月到次年2月，至少要经历一个月的严寒。然而，在17世纪40年代，据记载，冬季的每个月都要经历严寒，使之成为自12世纪以来俄罗斯历史上最冷的10年。[22]位于中俄之间的满洲也经受了同样的极端气候。女真人也许是受到明朝财富的吸引而南下的，但推动他们南进的因素也包括寒潮。

崇祯朝的首次大饥荒发生在1632年，即皇帝登基后的第五年。这一年，朝堂上的奏疏一封接一封递上来，满纸都是全国各地的极端气候和随之而来的社会紊乱。一位派往西北的巡抚写道：“不意天未悔祸，荒旱五年，致彼遍地皆贼，日甚一日。”而一位被派往京杭运河中段地区视察灾情的巡按回报的情况是：“南北往来几于断绝。”有关该地区另一次大灾的一封奏疏中则写道：“贫者流而为盗，富者乘间潜移。商贾不通，道路梗塞。”[23]

崇祯五年（1632）以后，灾情不断恶化。到了崇祯八年（1635），蝗虫

开始大量出现。最终，在崇祯十年（1637），干燥的天气导致了大规模的旱灾。明朝遭受了长达7年的史无前例的大旱。最严重的灾情发生在崇祯十三年（1640）夏的山东西部，饥民剥食树皮，最后不得不吃腐尸而活命。[24]在山东西北部的商业城市临清，甚至出现了人相食的惨烈情况。[25]次年夏，饥荒向南蔓延至长江三角洲。《上海县志》中收录的一条记录扼要地描述了此次饥荒的规模：

大旱。

蝗。

米粟泳贵。

饿殍载道。

……

斗米银三四钱。[26]

干旱又持续了两年。崇祯十六年五月九日（1643年6月24日），束手无策的皇帝降旨，要求所有臣民，上至文武百官，下至贩夫走卒，都要洗心革面，禳除干旱的天谴，祈求上天普降甘霖。[27]

干旱和饥荒之后，疫疠接踵而来。大部分疫情是由天花引起的。汉人已经通过接种人痘这种简单的预防手段，控制了这种疾病，但是满族人还没有掌握这种技术。他们对这种疾病有一种特别的恐惧，并且竭力回避与感染天花的人进行接触。因此，在17世纪30年代的数次进攻的关键时刻，他们从回报有天花疫情的地区撤退。对天花的恐惧，是崇祯二年到三年（1629—1630），皇太极终止对华北进军的原因之一。[28]崇祯八年（1635）山海关附近肆虐的疾疫很可能是天花。而崇祯十二年（1639）在山东爆发的天花疫情，其规模之大使满族人取消了当年冬对华北的突袭。

疫疠也在全国其他地区爆发，西北部尤其严重。崇祯年间，山西省的首次大规模疫情发生在崇祯六年（1633）。三年后传到了陕西和蒙古南部。崇祯十三年（1640），整个陕西省都遭受感染。等疫情结束时，据该省官员估计，人口死亡率高达80%——90%。[29]尽管这一统计比率显然夸大了事实，却反映了疫情的严重性，至少在该省的部分地区情况确乎如此。关于这一次疫情是否鼠疫，还存在大量争议。崇祯七年（1634），西北边境地区的老鼠数量突然急剧增长。据《明史》记载，宁夏的乡村地区突现10万只老鼠，所经之处，寸草不留。一些历史学家据此将鼠患与疫情爆发联系

起来。[30]无论这两件事之间是否存在关联，也无论老鼠的身上是否携带了感染淋巴腺瘟疫的跳蚤，这些都只是人们的猜测而已。

崇祯十二年（1639），长江流域发生严重疫情。同年发生的长江中游地区的鼠患，再次使人们怀疑这是一场瘟疫。疫情在两年间愈演愈烈，不仅是长江流域，整个明帝国的东半部都受到影响。据称，山东某州半数以上的居民死于疫疠。地方志编纂者在评价此次疫情时写道："历代灾异叛乱，为害无甚于此者。"[31]在山东的另一个黄河以南的州，疫疠使数个村庄人迹灭绝，70%的人口死亡；同样的死亡率也出现在河南省境内的黄河流域地区。[32]当年夏末，蝗食苗尽，一点可以吃的都没有留下。

疫情在崇祯十五年（1642）似乎出现了短暂的中止，随后，继续年年爆发，从江南直到北方边境，无处幸免。[33]当时，北京是这一波波疫情的感染源，而曾经的全国财富流动通道——京杭大运河，则成为由北向南传播疫情的直通通道。饥荒加上疫疠造成的后果是致命的。"死者泰半"是这些年地方志中不断出现的一个词，而"十室九空"是另一个。到了崇祯十七年（1644）年初，山西省北部的所有州县都已出现疫情。[34]

这就是"崇祯之渊"——自14世纪20年代的"泰定之渊"后持续时间最长的灾害期。粮食歉收，食物供应缩减，商品交易停止，导致粮食价格的通胀达到史无前例的高度。人们两手空空，没有缴纳赋税的能力。人民生计维艰，而政府的处境更加糟糕——甚至没有能力支付军饷，以维持边防和驿递。早在天启三年（1623），就有兵部尚书反映驿递疲困、疲累已极的情况，恳请皇帝下旨严申驰驿条件，以免国家通信体系崩坏。[35]但是，这一举措尚不足以减轻驿递的沉重负担，于是兵部在崇祯二年（1629）索性关闭了数个驿站，以降低运营成本。现实地来看，任何财政紧缩的做法都不足以弥补在满洲连年用兵的巨大耗费。国家为应对不断飙升的军费开支，唯有不断加重赋税。人们用"崇祯"等于"重征"的调侃，一语双关地道出了崇祯年间税赋沉重的窘境。[36]当1644年——崇祯朝的最后一年到来时，80%的州县已停止缴纳赋税，国库已经空空如也。

叛乱

金融崩溃对依靠中央资源配置维持运作的北方地区的打击最大。崇祯初年，这些地区是最先遭受饥荒的。财政紧缩使士兵和驿丞失去了粮饷。许多人干脆弃职，逃到边远地区，依靠出卖劳动或落草为寇，以维持生存。当崇祯元年（1628）春，干旱降临边缘省份陕西时，他们中的一些人便揭竿而起，由此掀起了一场横扫帝国全境的长达17年之久的叛乱风潮。[37]

一次次的兵变和对政府粮仓或州县衙门的成功偷袭，使那些不再理会明政

权而将生死掌握在自己手中的人们获得了进行更具野心的军事征服的信心。在他们中有两位叛军将领指挥了大批追随者，并各自建立了短暂的王朝，那就是李自成（1606—1645）和张献忠（1606—1647）。他们两人都来自旱灾频发的陕西省中最为贫困的北方地区。天启七年（1627），李自成在一个驿站谋到了一份差事，但两年后驿站被裁，他也随之失业。此后，他当过税吏，投过军，最终成了流寇。张献忠早年有许多颇具戏剧性的故事。他满脸的麻子，说明他在孩提时期曾染上天花，但保住了性命。他在少年时期被逐出家门和村庄，根据一则轶闻记载，原因是他杀死了自己的一个同窗。这则故事真假莫辨，但张献忠上过学确有其事，因为据在其屠川时期见过他的两个耶稣会士的记载，张本人能断文识字。对一个火爆的青年人来说，军队是最安全的地方，因此，张献忠参了军。投军期间，他被指控违抗将官命令，犯上作乱，尽管这一指控可能是不公正的。据说，还好有另一位将官伸出援手，使他免于问斩，但张仍然被逐出了辕门。除了打架什么都不会的张献忠，在崇祯三年（1630）的夏天，踏上了他这类人唯一能够选择的另一种职业道路——落草为寇。

李自成和张献忠属于徘徊在社会边缘的青年人，在此后数年中的华北地区，正是这样的青年人不断聚散组成各种匪盗帮会之地。这些帮会逐渐形成松散的军事组织，在此过程中，他们建立根据地、收取赋税，并抵抗明朝派来镇压他们的军队。最终，没有一个农民起义将领成功地建立起稳定的政权。即便是那些建立了民政机构的，也不能长久地扎根在一个地方，有时是因为别的地方出现了新的机会而开拔，有时则是为了躲避镇反军队而出逃。直至17世纪30年代中期，这些北方军队穿过河南和安徽，进入长江流域。崇祯十一年（1638），李自成和张献忠都遭到了明朝军队的严重打击，吃了几个大败仗。要不是国家在这一关键时间点上承受的负担太多，他们便不可能有东山再起的机会。

然而，他们的确卷土重来了。李自成和张献忠用两年的时间再造了各自的游击政权，并做好了封土称王的准备。然而，他们都没有获得对某一特定区域的完全控制权。他们都在华北边缘迁移，从河南到陕西，甚至南下湖广，一切都取决于明朝军队的动向。崇祯十七年（1644）初，张献忠在攻取南京失败后南下湖广，并准备西进至四川盆地。而李自成则攻克了古都西安，并在那里建立了顺朝——尽管所谓的“顺”是指李自成顺天承命，还是天意顺从于李自成的意志，还没有定论。是年冬，李自成对山西省发动了全面进攻。在那里，他的目光进一步东移，投向了防御空虚的北京城，并做出了大胆而令人始料不及的决定——突袭首都。[38]

二月二十八日（4月5日），崇祯皇帝发布了勤王的总动员令，但得到的响应太微弱，不足以保卫京师。三月十八日（4月24日），李自成的军队攻陷了北京，皇室退居紫禁城深处。走投无路的崇祯皇帝砍杀了自己的女

儿，随后自缢于紫禁城后的煤山。皇帝的死讯震动了王朝上下。阴历三月十九日，这个日子永久地烙印在了人们的记忆之中。在新王朝的统治下，人们不能自由地哀悼崇祯的死。它必须被升华为另一种纪念形式，事实上也的确如此。几年后，整个江南地区兴起了一种太阳崇拜，而它的纪念日正是每年的阴历三月十九日。[39]

李自成攻打北京的消息传到了正在山海关抵抗满人的戍边将领吴三桂那里。吴三桂决定孤注一掷。他向山海关外的满人首领多尔衮提出了一个建议：双方暂时放下敌对情绪，为了更大的荣耀和巨额的回报，多尔衮将协助他反击占领首都的反贼。对于吴三桂而言，这是为了应对突发危机的权宜之策；但是对于多尔衮来说，这便是钉在明朝棺木上的最后一枚钉子。面对比自己强大得多的联军，李自成在四月二十九日（6月3日）仓促登基，次日便仓皇撤离。第二天，满人进驻紫禁城，宣布清朝奠基。一年后，李自成死于逃亡途中。

与此同时，张献忠退守四川，并建立了大西国，这一臭名昭著政权的恐怖统治仅维持了两年。根据后世的说法，张献忠做的唯一一件良心未泯的事，就是在他大举屠川前，允许他在四川发现的两名耶稣会士自由地为当地人施洗。顺治三年十月（1646年11月），被满人逐出四川的张献忠仓皇北奔。顺治三年十月二十七日（1647年1月2日），被满军俘获、立斩。

明朝覆亡由许多段历史交织而成：它既是发迹于东北边境的大清帝国的扩张史，又是14世纪以来中国经历的最大规模的内乱史；它既是明朝走向分崩离析的历史，又是人类气候史上的重要一章。它们讲述了不同的故事，却又交织成同一部历史。如果1641年初黄河流域没有发生影响70%人口的大疫的话，这一地区便不会防御空虚，那么，李自成的叛军还会有可乘之机吗？这是我们可以追问的问题之一。[40]什么才是压垮骆驼的最后一根稻草？是财政破产？是叛乱？是满族军事强权？还是天气？如果这是一道单项选择题的话，那么答案会让我们在看到部分真相的同时失去更多。在中国历史上的这一紧要关头，正是上述事项的综合作用拖垮了明朝政权。与其思索是什么最终毁灭了明王朝，不如问一个更加令人困惑的问题：明政权是如何维持到最后一刻的？

渡尽劫波

刚刚穿越了“崇祯之渊”的明朝人，发现自己陡然变成了一个新王朝的臣民。通往“后崇祯时代”的途径有许多，难易程度各有不同。绝大多数人顺从自己的命运，臣服于满人的统治，而且，如果他们是男子的话，还要以雉发的方式展现个人的忠顺。这是一种侮辱，然而当顺治二年（1645）多

尔衮宣布“留发不留头”的禁令后，几乎无人违抗这一做法。但是，确实有一些人在好几年内不曾放弃对明朝复辟的期望。

对于朱氏家族而言，如果顺从于满人，无非是为了保住自己的性命而已，因此，一些王族出借自己的兵力，支援抗清。崇祯十六年（1643）年末，太子逃出北京，但很快被叛军俘获。当朱明王朝试图从崇祯的堂兄弟中寻找继位者时，只有两个合适且能够继统的人选。党争的内耗注定使福王成为弘光皇帝。他做了一年的皇帝，无奈他的军队无法抵挡满人的铁骑，最终他在南京城外战败被擒。于是皇位传给了他的一位远房伯叔祖父（隆武皇帝，约1645—1646年在位），他在位也未超过一年，于是，皇位又传给了他的兄弟（绍武皇帝，约1646年在位），此后又辗转至福王的一个堂兄弟（永历皇帝，约1646—1662年在位）。这些在明亡后继续存在的皇帝所组成的政权，史称南明。[41]

顺治十六年（1659），最后一位伪君永历被迫逃至缅甸，他要躲避的追兵正是吴三桂——这位在崇祯十七年（1644）将满人迎入山海关的汉人将军。此时的吴三桂仍然供满人驱驰，但是到了康熙十二年（1673），当清朝入关后的第二位皇帝决定削除曾辅助乃父入关的汉族将领的藩地时，吴三桂终于反叛了。即便永历帝已逃到了缅甸境内，他还是被捉住了。他和自己未及弱冠的儿子一起被押解回京，但是行至中途，清廷还是担心他们的存在会激起反清的抵抗行动，于是在康熙元年三月（1662年5月），将他们处决。此后，再无任何朱姓子孙胆敢称帝。

在北京沦陷的第一年，人们希望军事抵抗能够力挽满人入主的狂澜。然而，由于这些行动之间缺乏有效的协调，随着新朝军队不断南进，长江流域及其以南的城市相继陷落。与400年前蒙古人入侵所不同的是，这一次的进攻势不可挡。满人宣示，那些开城纳降的将得到宽大处理，而那些抵抗的将被屠城。许多地方将领别无选择，只能束手投降。一些人没有这么做，而满人也说到做到。第一次大规模的屠杀发生在坐落于京杭大运河与长江交汇处的扬州城，第二次则发生在长江对岸的嘉定。南京城不战而降，使清军得以分兵挺进，一面溯江而上，一面南下攻入江西省境内。清军在这一地区遇到的最后一次大规模抵抗发生在省会南昌。最终，南昌城于顺治二年（1645）夏被攻克。粮食储备不断减少，因此，城内的守兵向城外的清军发起了多次攻击，但没有一次成功突围。南昌守备将领只得祈援于一位自称摩诃般若的游僧，他说只要选14—15名童男，手持长香，念《般若波罗蜜多心经》，便可退兵解围。按照他的说法，如果清兵是鬼而不是人，那么童男子的净力自可将其驱除。守将采信了他的办法，可怜这些童男惨死于城门外。顺治三年正月（1646年2月）南昌城破，因抵抗大清而横遭屠戮者成千上万。[42]

随着清军的继续挺进，抗清势力被迫进一步南撤，并逐步退入西南，以避

免被满人消灭。他们的奋力挣扎留给后世许多轰轰烈烈、可歌可泣的故事，而命运留给他们的结局只有被杀或自尽。[43]这些故事中的危急时刻多出现在《剃头令》颁布之时。顺治元年九月（1644年10月），一位退至上海以南的舟山群岛的抗清斗士，在自裁前留下的绝命词这样说道：

保发严胡夏，扶明一死生。

孤忠惟是许，义重此身轻。[44]

七年后，舟山成为第二波反清势力的基地，但是这次抗争也以失败告终。参与这次抗争的一位斗士也在头发的问题上划下了同样的种族界限。俘获他的清兵将领欲以剃发为条件使他活命，他却断然拒绝道："吾发可剃，何俟今日？"他的这种挑衅新朝的行为，换来了被砍断四肢而死的悲惨结局。[45]

另一种对剃发令的无声反抗方式是剃光头，即剃度出家。这意味着一种宗教生活的开始，采取这种消极抵抗方式的人也不在少数。我们也许可以将他们中的大多数人称为政治性僧人，因为他们并没有传戒。新政权没法将全国的僧人集中起来，一一甄别哪些是因信仰而出家，哪些又是因抵抗而出家的。将政治性僧人从真正的僧人中挑剔出来，可能会引起巨大的麻烦和进一步的混乱，因此满人明智地听之任之，留下这条唯一的活路给明朝遗民。一些人在明亡后因此得以安稳度日。石涛（1642—1708），即道济是朱明后裔，明亡时，他才两岁，在他成长的岁月中，为逃避满人的追捕，一路流亡至西南。最终，他成了一名政治性僧人，同时，他也是一个画家，而且可以说是清初最具创造力的艺术家。[46]

当然，这不是大多数人选择的道路。他们还是要挑起自己肩上的担子，继续活下去。到了顺治三年（1646），两个南明小朝廷和许多其他伪政权都已垮台，大多数人开始认为继续反清复明的斗争是毫无意义的。17世纪中期的著名诗人黄媛介，曾在1646年4月4日的清明节写下一首诗。清明是阖家祭扫先祖墓庐，吃冷食以纪念逝者所受苦难的节日。这一年的清明节，长江三角洲和中国其他许多地方的人都有在明亡离乱中死去的亲友可以缅怀。在顺治二年（1645）清军攻占江南之时，黄媛介与自己潦倒的丈夫失散，从此再未破镜重圆。她在这个清明节思念着自己的丈夫，同时严厉谴责那些急于忘却离乱之痛的人：

倚柱空怀漆室忧，人家依旧有红楼。

思将细雨应同发，泪与飞花总不收。

折柳已成新伏腊，禁烟原是古春秋。

白云亲舍常凝望，一寸心当万斛愁。[47]

顺治二年的战乱也夺走了她挚友商景兰（1605——约1680）的丈夫。商景兰自己也是一名杰出的诗人，她时不时会接济黄媛介一家。其夫祁彪佳（1602—1645），声名更在其上。祁彪佳是一位剑胆琴心、积极救世的文人，清军攻陷南京之时，他以身殉国。商景兰的悼亡诗，展示了这对伉俪效忠前朝的不同方式，一位选择了以死全节，而另一位则偷生抚育遗孤。

公自垂千古，吾犹恋一生。

君臣原大节，儿女亦人情。

折栏生前事，遗碑死后名。

存亡虽异路，贞白本相成。[48]

人们对这些牺牲行为的铭记成了它们对抗异族征服的方式，因为面对满人，他们只有遗恨。这在中国历史上并非首次。像宋人那样，明人发现自己与征服者之间存在着不可逾越的鸿沟。满人也是来自北方草原的入侵者，然而他们选择了与蒙古人所不同的统治方式。蒙元通过强调种族区隔来贯彻秩序；清朝则更愿意标榜多民族统一。而现实告诉我们，这是一个通过铁血征服获得统治权的外来统治阶级。因此，明朝的中华思想（a Chinese China）仍然保留着排斥草原传统的观念。这种观念是如此根深蒂固，以至于明朝人完全把满人视作文明世界的闯入者。

而这一点也会改变。一旦人们发现满人并不准备在根本上重新组织这个国家，明朝时的那种社会秩序便恢复了起来。反抗的火焰一旦熄灭，从明朝人到清朝人的转变，显得近乎顺理成章。当1912年，一个共和国从清帝国的废墟上崛起时，明朝成为人们追慕不已的最后的“汉族”王朝，然而，历史上所谓的“中国”，并不是清帝国打下的这片疆土。创立民国的革命者无意于恢复明代的疆域。他们对清朝统一的全部领土宣告了自己的主权，从台湾到西藏。然而，他们的做法与忽必烈和朱元璋的又有什么不同呢？他们不都是想维护疆域内的大一统吗？当我们回首时，原来元明从未消失在历史深处。

结语

成吉思汗的野心是征服世界。他的孙子忽必烈则把自己的目标定得更为低调，那就是统治整个东亚。尽管两人都未完全成功，他们却统治着一个远远超出蒙古故土的世界帝国（world-empire）。成吉思汗的世界帝国永远在寻求扩张，它不停消灭或吸收自己征服的小国，就像串起一条长长的珠链。在忽必烈的祖父所打下的帝国的最西面，他的堂兄弟们在那片相对贫瘠的土地上挣扎着，并不断向他发起挑战。而这并不能影响忽必烈，他放弃了对西部的直接控制，将自己的全部资源用于征服更为富饶的东部——宋朝、高句丽、安南以及（令其挫败的）日本。忽必烈没有把中国并入蒙古，而是让蒙古人进入中国，并跻身于自公元前221年以来统治这个帝国的各大家族的长长序列中。他建立的政体将不再是如掉线珠子一般的部落国家。那将是一个王朝国家（dynastic state）。

帝国的逻辑是政治性的：主权扩张是为了君主的荣耀。除了养活帝国的支持者外，它再没其他内在经济逻辑了。一个世界帝国将凭借自己的军事实力从它所创出的那个“世界”中征收朝贡，但是帝国之所以存在并不是为了保证它的岁入。元朝则不同——因为它所入主的是一个农业区域。使元朝屹立不倒的是一套混杂的财政制度，它既引入了游牧民族的进贡传统，也保留了农业税收的行政传统。其实，如果元宗室能找到一种更稳定的皇位继承制的话，元朝的国祚就不止于百年了吧。

1368年，当环境条件转好之时，明王朝登上了历史的舞台。这个新政权废黜了元朝的一切做法，唯独保留了它的政治格局（political constitution）及其对大一统的主张。在朝贡体系这一必要的虚构形式的支持下，它继续保持着一个世界帝国的形态。明朝恢复到蒙元之前的疆域，并将草原地区视为根本上异于中国传统和利益的区域，从而主动放弃了作为一个世界帝国的姿态。它也未能成为一个世界经济体。明朝内部的地区经济体之间肯定是彼此互动的，并且这种互动在整个16世纪，随着国内贸易的扩张而不断增强。然而，如果不是国家作用的话，地形和距离所造成的自然障碍本会使这些地区相互隔绝。由于一个政治中心所发挥的行政作用，明朝的内部整合才有了一个框架。这也就是为什么明朝更应被视为一个国家经济体而非一个世界经济体的原因。

使元朝成为帝国和使明朝避免成为帝国的动因，与其各自根植于游牧和农业的特定文化、政治传统有一定的关系，此外，还与更大范围内的世界变动有着莫大的联系。13世纪末到14世纪，这个发端于元朝的大陆型世界经济体，横跨草原，向西拓展至波斯和欧洲。[1]16—17世纪，一个以南海为

中心的海上世界经济体将明朝与进出印度洋和横跨太平洋的各贸易体系连接在一起。这两个不同的世界以不同的方式将中国纳入其中。

这种转变的发生是以元、明以及世界其他地区所共同经历的气候变化为背景的。气候本身并不能解释元朝的兴起和明朝的衰落，更不足以解释一个王朝的建立和另一个王朝的衰落之间所发生的一切。但是，如果我们不考虑气候对社会和国家造成的压力，特别是它对作为整个国家赖以存在的经济基础的农业的影响的话，就无法充分理解这四个世纪的历史。不过，元明两朝的农民并不是被动地遭受气候异常的侵害。到13世纪为止，他们已经积累了在从干旱的北方草原到亚热带的南方的各种条件下进行粮食生产的极其详尽的知识。通过实践和调适，中国的农业知识已经具备了应对从北到南，乃至省际、县际的各种地理变化的高度包容性。每个人都明白，自己在一个地方种植的作物到了另一个地方未必能活。

中国农业在适应甚至积极利用各种自然条件方面的能力，直观地反映在各地繁多的稻米品种上。每个品种的开发都与当地的特定条件有关，并且随着时间的迁移而不断变化。正如人类学家白馥兰（Francesca Bray）在其中国农业史的著作中所说的，农民根据能够保证最大产出的那些特性来筛选水稻品种。如果没有这项工序，水稻就不会在元明时期传播至中国的每个角落，特别是北方——这一传统上的粟黍生态圈。[2]一位清初学者曾收集了3000余种水稻的名称，但是白馥兰怀疑这个数字仍然少于实际种植的水稻品种数量。农业知识总是为适应地方生态的变化而不断发展。

然而，对空间变化的包容性，却无法简单地转化为对时间上的突然变化的包容性。在那些灾害最严重的时期，自然条件的变化超出了正常的波动范围，适应性变化的极限便显露了出来。对水稻品种进行因地制宜的改良是为了保障粮食安全，而年复一年的气候急剧变化却对此构成了严重威胁。我们对元以前的气候条件所知甚少，无法判断此前是否出现过幅度和范围更大的变化。但我们知道，元代的气候变化，无论在幅度还是范围方面，都是巨大的。这种环境压力的一个标志是农书和荒政类书在14世纪的出现。《王祯农书》的活字版于元皇庆二年（1313）问世，此后不断被翻刻和模仿。该书序言中的一个“备”字，点出了王祯力图综合南北农业技术，为地方官员提供一本完备的养民知识汇编的编纂意图。

《王祯农书》中包括了一张“周岁农事授时尺图”，以等分为12扇的饼分图说明一年之中每个月份的农业活动。一个认真的官员只要把这个“法轮”转到正确的月份，就知道农民应该做的和地方官务必监督贯彻的事项。一方面，这确立了一个尺度，只要照本宣科，基本上就能使农业知识得到有效应用。[3]另一方面，如果气候偏离了它的正常基点，这个“法轮”就有可能变得百无一用——几百年来形成的精细调控手段，被一个新出现的气候形态全盘否定，后果便是大规模饥荒的出现。于是，不少大发善心的王侯将

相纷纷编纂农书、荒政书和救荒本草，这种现象尤以明朝的最后百年为甚，这也从侧面反映了修正既有知识的尝试从未完全成功。人们需要更好的知识，但是在农民们几百年来不断完善的知识之上，我们还能添加些什么呢？要改变这一知识体中的任何一个要素，特别是在日益壮大的人口对土地不断进行更为集约化利用的情况下，需要承担的风险实在太大了。[4]适应性最终变成了脆弱性。

在“万历之渊”和“崇祯之渊”中幸存下来的人们也许遭遇了缺乏农业知识的困境，但不可忽略的是，他们还经历了地方和全球层面的不同寻常的再校准。不断增长的南海世界经济体推动明朝经济重心向海外转移，前者根据南美、南亚和欧洲的供求关系重新调整后者的价格，也就是说，无论明朝经济体的国内市场规模如何庞大，它的价格将不再仅仅受制于其内部的供求关系。新观念的传入进一步加深了这种复杂性。老的难题还没解决，新的难题接踵而至，以至于当时最优秀的经世人物在重新确定整个体系之时也感到困惑不解。要不是1644年清朝崛起带来了世界帝国的突然重组，被这种困惑终结的将不只是明朝。与明朝的做法相反，满人关闭了边境，把皇帝换成了可汗，并复兴了帝国的野心。

政治变迁、南方涛动（southern oscillations）[5]和海上扩张熔于一炉，产生了史家所谓的早期现代世界（the early modern world）：这一时期，不断发展的贸易网络激励创新，并将彼此分隔的世界经济体连接起来，形成了后来的单一全球经济体的雏形。我们惯于把某些欧洲沿海地区的人口视为早期现代世界的创造者，然而，明朝人在这一进程中扮演的角色丝毫不亚于孕育了这一体系的其他施动者。

此后，分流发生了。就在明清易鼎前后的10年间，欧洲的外交家们通过一系列会议，终结了欧洲历史上最长的战争，并联合各种新诞生的政治和商业力量，为现代世界的发展开辟了道路。他们所达成的协议，亦即《威斯特伐利亚和约》（*the Peace of Westphalia*），确立了国家主权的规范，也就是当今世界秩序的基础。他们使国家成为世界体系中的主要作用者，承认每个国家享有神圣不可侵犯的主权，禁止国家间相互干涉内政。国家不再是君主的私人领域，而是一个公共实体；它不再是一个贡物的消费者，而是为了国家利益集中并富于创业精神地有效利用资源的代理机构。[6]《威斯特伐利亚和约》为那些资源充沛的欧洲国家崛起成为新型帝国提供了保障，而那些新帝国将完全不同于蒙古人或满人建立的“老”帝国。《威斯特伐利亚和约》决定了中国和欧洲国家将从此走上不同的道路。荷兰法学家格劳秀斯（Hugo Grotius, 1583—1645）早先定义为“海洋自由”的那些国家行为，被中国审判官指控为“海上强盗”。尽管如此，中国的制造业者和贸易商不断提供高价值、低价格的商品，使中国在到18世纪为止的全球贸易中牢牢占据一席之地。

如果认为欧洲人凭一己之力创造了早期现代世界，我们就忽略了他们所进入的是一个早已存在的商业网络，忽略了支持贸易的供应商们及其对变化到来已有的觉察。张燮依稀感到有什么正在发生。站在月港的码头上，他可以举目望洋并看到一个新世界的形成，而这个新世界所遵循的规则是不同的，甚至需要的人也是不同的。正如我们在其《东西洋考》中所读到的："海门以出，洄沫粘天，奔涛接汉，无复崖埃可寻，村落可志，驿程可计也。"[7]然而，"无复崖埃"并不是明代生活的状况。那些没有出洋经历的人，只会把海洋看作一个充满危险和无序的混乱空间，但是，中国舟师——在张燮的时代已多达数万人——的感受则不同。据张燮称，"澄民习夷，什家而七"，[8]并不畏惧在东西洋上与外国人从事贸易活动。

商业积累、残酷激烈的竞争、炫耀性消费，以及对规范和传统的不满和反抗，无论在中国还是欧洲，这些都改变着社会习惯和态度，并把两者卷入了一个共同的历史进程，即我们今天所说的全球化。无论把那个时代称作文艺复兴（the Renaissance）、晚明，抑或早期现代世界，都不过是在变换代号而已。每个代号都揭示了过去和现在的一部分，因此，我们将继续变换着使用这些代号。总是有更多东西等待我们去理解，总是有更多方法使我们理解它们。新的观看方法不会改变我们需要理解的对象，但是会改变我们的视野。正如一位中国诗人曾说的那样：

白日依山尽，黄河入海流。

欲穷千里目，更上一层楼。[9]

本书以龙见拉开序幕，那么就让我以两次可见与不可见的龙见来为它画上句号吧。第一次展现在我们眼前的龙见出自一幅描绘罗汉坐禅的卷轴（图18）。万历朝的宫廷画师吴彬于万历二十九年（1601）创作了这幅作品。与明代人常见的龙相比，这条龙看起来有一点奇怪。小小的头突出了这条浑身是鳞的生物的蛇形特征。还要注意的是光打到它身上的方式。吴彬在龙身两侧用亮色，而在中间凸起的部分用暗色。这是当时的意大利艺术家刚发明不久的技法，被称之为"明暗法"（chiaroscuro），即用明暗来表现三维物体的体积。这不是中国艺术家使用的技法。我们也可以在罗汉周围嶙峋的怪石、他左肩后方耸立的光滑树干，还有树枝顶端用墨线勾勒的片片树叶上发现这种技法使用的痕迹。那么，我们怎么来看待龙跃于上的厚重白云呢？它们更接近于意大利的石雕作品，而非数百年来中国艺术家所擅长描摹的轻烟薄雾。



图18 吴彬：《罗汉图》（1601）。该画主题是一条龙出现在某个紧张的时刻——这是一个传统母题，但是用明暗来表现柱面的技法却透露出画家受到欧洲艺术的影响。欧洲铜版画于17世纪之初开始在中国流传，吴彬一定见过（台北“故宫博物院”藏）

我们在此看到的这幅中国画，明代观画者恐怕不会把它认作“中国的”绘画作品。在我们看来这完全是一幅中国画，但是吴彬和他笔下的龙已经跨越了文化。吴彬并非有意模仿欧洲画风，然而这种画风潜移默化地进入了吴彬的视觉想象，并激发了他自己的独创性。艺术史家高居翰（James Cahill）发现了这一点，并将之归功于耶稣会士引入的欧洲铜版画及其木版画复制品在本地的传播。[10]吴彬曾见过欧洲的龙（也许是伊甸园里的蛇？）并把它们的形象添加到中国绘画的宝库中。

现在来讲最后一条龙，也就是我们无法亲眼看到的那一条。这是明代历史上有确切记载的最后一条龙：它出现在崇祯十六年八月十六日（1643年9月26日）。[11]这条金光闪闪的巨物在山西省东南山地的夜空中升起。它

来得悄无声息，空中没有一丝云彩，也没有一声惊雷。它突现中天，月亮的清辉洒在它扭动的身躯上。忽然它的身体发出一道金光，穿透了千家万户的门窗，惊醒了沉睡中的人们。人们不由自主地走出户外，满怀敬畏地仰望这一辉煌而祥和的景象。没有人能猜到它的来意或它的预兆。当后世的我们也无法洞察之时，他们又如何能够预见即将到来的是什么呢？

致谢

家人对我包容很多，尤其是在过去5个月我撰写这本书的日子里。当时我没有请求他们的谅解，在此，我对写作期间未能给予他们关注而道歉。我想对菲尔（Fay）、凡妮莎（Vanessa）、凯蒂（Katie）、泰勒（Taylor）、约拿（Jonah）说：我希望自己已回归正常的生活状态。

在过去5个月担任不列颠哥伦比亚大学圣约翰学院院长期间，我撰写了这本书，为此，我想感谢学院教职人员对我的支持。

我将永远铭记，是旧同事大卫·哈利威尔（David Helliwell）让我认识并拷贝了《塞尔登地图》（*the Selden map*）。我也要感谢，在时间紧迫的情况下，帮助我阅读部分书稿的同仁，他们是戴斯蒙·张（Desmond Cheung）、费丝言、挪亚·格拉斯（Noa Grass）、玛塔·汉森（Marta Hanson）、卡拉·纳皮（Carla Nappi）、司徒鼎（Tim Sedo）和切尔西雅·王（Chelsea Wang）。我特别要感谢的是戴彼得（Peter Ditmanson）、吉姆·威尔克森（Jim Wilkerson），尤其是菲尔·西姆斯（Fay Sims）对手稿的逐页阅读和细致批评。

我衷心感谢哈佛大学出版社的苏姗·华莱士·伯默尔（Susan Wallace Boehmer）女士耐心而出色地完成了包括本书在内的六卷本“帝制中国史”的编辑工作。最后，我要感谢的是哈佛大学出版社历史类著作的资深编辑凯瑟琳·麦克德莫特（Kathleen McDermott），她首先提议我主编这套书系，并且在本书的撰写过程中给予了我宝贵的建议和发挥的空间。

极端气温和降雨量的时期（1260—1644年）

温度		降雨量	
寒	1261—1393	少雨水	1262—1306
		多雨水	1308—1325
		少雨水	1352—1374
		多雨水	1403—1425
寒	1439—1455	少雨水	1426—1503
暖	1470—1476		
寒	1481—1483		
寒	1504—1509		
		少雨水	1544—1643
暖	1536—1571	大旱	1544—1546
寒	1577—1598	大旱	1585—1589
寒	1616—1620	大旱	1614—1619
极寒	1629—1643	大旱	1637—1643

元明“九渊”

年份	年号	灾害情况
	元	
1295—1297	元贞	干旱、洪涝、龙见
1324—1330	泰定	干旱、饥荒、蝗灾
1342—1345	至正	严寒、干旱、饥荒、洪涝、大疫
	明	
1450—1455	景泰	严寒、多雨水、饥荒、洪涝，大疫
1516—1519	正德	严寒、多雨水、饥荒、地震、大疫、龙见
1544—1546	嘉靖	严寒、干旱、饥荒、大疫
1586—1588	万历 I	严寒、干旱、饥荒、洪涝、蝗灾、大疫、龙见
1615—1617	万历 II	严寒、干旱、饥荒、蝗灾、地震、龙见
1637—1643	崇祯	严寒、干旱、饥荒、蝗灾、地震、大疫、沙尘暴、龙见

元明帝王世系年表

姓名	年号	登基年份	继承关系
元朝 1271—1368 年			
1. 忽必烈	至元	1271	窝阔台侄
			（成吉思汗孙）
2. 铁穆耳	元贞	1294	末孙
	大德		
3. 海山	至大	1307	侄
			（铁穆耳兄答剌麻八剌子）
4. 爱育黎拔力八达	皇庆	1311	弟
	延祐		
5. 硕德八剌	至治	1320	子
6. 也孙铁木儿	泰定	1323	叔
			（铁穆耳兄甘麻剌之子）
	至和		
7. 阿速吉八	天顺	1328	子
8. 图帖睦尔	天历	1328	堂兄
			（海山子，答剌麻八剌孙）
9. 和世瑓		1329	兄
10. 图帖睦尔	至顺	1329	弟
11. 懿璘质班		1332	侄
			（和世瑓次子，答剌麻八剌曾孙）
12. 妥懽帖睦尔	元统	1333	嫡子
	至元		
	至正		

姓名	年号	登基年份	继承关系
明朝 1368—1644 年			
1. 朱元璋	洪武	1368	
2. 朱允炆	建文	1398	孙 （朱元璋长子之子）
3. 朱棣	永乐	1402	叔 （朱元璋第四子）
4. 朱高炽	洪熙	1424	长子
5. 朱瞻基	宣德	1425	长子
6. 朱祁镇	正统	1435	长子
7. 朱祁钰	景泰	1449	同父异母弟
8. 朱祁镇	天顺	1457	同父异母兄
9. 朱见深	成化	1464	长子
10. 朱祐樘	弘治	1487	第三子（继位时为最年长的皇子）
11. 朱厚照	正德	1505	独子
12. 朱厚熜	嘉靖	1521	堂弟 （朱见深孙）
13. 朱载垕	隆庆	1567	第三子（继位时为最年长的皇子）
14. 朱翊钧	万历	1572	第三子（继位时为最年长的皇子）
15. 朱常洛	泰昌	1620	长子
16. 朱由校	天启	1620	长子
17. 朱由检	崇祯	1627	弟 （朱常洛第五子）
18. 朱由崧	弘光	1644	堂兄 （朱翊钧孙）

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

第1章 龙见

[1] 这一章是基于从元、明正史（宋濂，《元史》，第1099页；张廷玉，《明史》，第439—440页）、方志及其他书籍中辑录出的近100次有关见龙的记载而撰成。1293年的那次，见《海盐县图经》（1624），卷三，第54a——55b页，重刊于《嘉兴府志》（1879），卷十一，第6a页，英文译文见伊懋可（Elvin），《大象的退却：一部中国环境史》（*The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*），第196页。

[2] 张廷玉，《明史》，第439页。临朐县的地方志记载，1363年6月有流星陨于某山，但前后10年内并无其他异象见载。《临朐县志》（1552），卷一，第8b页，卷四，第20b，28b页。该省省志《山东通志》（1533），卷三十九，第36b页，证实了临朐的记载。

[3] 陶宗仪，《南村辍耕录》，卷八，“龙见嘉兴”条。

[4] 朱元璋，《明太祖集》，“神龙效灵赞并序”，第350—351页。

[5] 见《明史》卷二十八“五行志”之“龙蛇之孽”。——译者注

[6] 譬如焦竑对他的评价，见《玉堂丛语》，卷四“献替”，第109—110页。

[7] 张怡，《玉光剑气集》，第1025页。

[8] 龙纹在中国有六七千年的历史，自汉代起演化出蛟龙、盘龙、夔龙、黄龙等形式，有二爪、三爪、四爪、五爪等。明清盛行的龙纹为创自唐宋、定型于宋元的黄龙。龙象至尊的观念可追溯到周代，《礼记·礼器》，“礼有以文为贵者，天子龙衮。”但王族成员皆可穿龙衮。自元代起，除蒙古人外，皆不得服用龙凤纹，并规定五爪为龙。明代龙纹为皇室独享，并规定四爪为蟒，功臣、宦官可赐用蟒纹。有明一代，官民服饰蟒纹泛滥，故屡申禁令。——译者注

[9] 胡司德（Sterckx），《古代中国的动物与灵异》（*The Animal and the Daemon in Early China*）。

[10] 《清史》的记载与这一普遍法则恰相反，清代的首次龙见在1649年，距新政权草创不过五年。赵尔巽，《清史稿》，第1516页。这一记载是否在质疑满人统治的正当性？

[11] 《明武宗实录》，卷一百五十，第3a页，卷一百六二，第2b页。

[12] 黄仁宇（Huang）的《万历十五年》（*1587, A Year of No Significance*）对正德皇帝有尖锐的批评。

[13] “上坠水得疾北还，实与前吸舟涌水事相应。”沈德符，《万历野获编》，第742页。在《明史》记载的正德龙见之外，沈德符又增补了两条，其一来自陆粲（1494—1551），陆的记载更详，见《庚巳编》，第105页。在正德龙异条之前，沈德符还以更长的篇幅记述了弘治朝的“异变”。

[14] 张怡，《玉光剑气集》，第1024页。

[15] 爱德华·托普赛尔（Topsell），《大蛇的历史》（*The Historie of Serpents*），第155、161—162页。个别词的拼法作了修改。基思·本森（Keith Benson）推荐我读托普赛尔，谨致谢忱。

[16] 陈耀文，《天中记》，卷五十六，第10a，19b，20a页。

[17] 陆容，《菽园杂记》，第14页。

[18] 托普赛尔，《大蛇的历史》，第153页。

[19] 陈耀文，《天中记》，卷五十六，第2a页。

[20] 郎瑛，《七修类稿》，卷十九“辩证类”，“龙”条，第289页。

[21] 郎瑛，《七修类稿》，卷十九“辩证类”，“龙”条，第645页。德斯蒙德·张（Desmond Cheung）提醒我注意郎瑛论龙的文章，谨致谢忱。

[22] 陆容，《菽园杂记》，卷十二，第154页。

[23] 谢肇淛，《五杂俎》，卷九“物部一”，第166—167页。

[24] 见谈迁，《枣林杂俎》中集，“龙”条，“崇祯丙子，沁水曲底村山崩，露龙骨，首如五斗盎，角长三四尺，齿广寸许，爪甚长。人多拾之，藏于家。”——译者注

[25] 托普赛尔，《大蛇的历史》，第172—173页。

[26] 叶子奇，《草木子》，第16页。明代对龙的药用价值的认识，参见纳皮（Nappi），《“墨猴儿”：前现代中国的自然史及其转型》（*The Monkey and the Inkpot: Natural History and Its Transformation in Early Modern China*），第55—68页。

[27] 谈迁，《枣林杂俎》，第483页；《山西通志》（1682），卷三十，第40b页。“龙骨”一词亦指商代巫卜用来占验的甲骨，占卜完毕后便埋入土中，采药人又把它们挖出来。直至二十世纪，两种类型的龙骨都被人收集，再研磨入药。见安特生（Andersson），《黄土地之子：关于史前中国的研究》（*Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*），第74—76页；舒喜乐（Schmalzer），《人民的北京人：20世纪中国的大众科学与人类身份》（*The People's Peking Man: Popular Science and Human Identity in Twentieth-Century China*），第35—37、132—134页。

[28] 现代史家中只有伊懋可提出，应将龙这样的巨兽（super fauna）当作解读古人如何认识世界的严肃史料。见氏著《大象的退却》，第370页。

[29] 古尔德（Gould），“前言”（“Foreword”），第xiv页。

[30] 赵尔巽，《清史稿》，第1519页。

[31] 赫恩（Hurn），《有龙？不，是大猫》（“Here Be Dragons?No，Big Cats”）。感谢古斯塔夫·豪特曼（Gustaaf Houtman）提醒我注意这篇文章，是他将该文发表在《今日人类学》（*Anthropology Today*）上的。

[32] 李清，《三垣笔记》，第153页。

第2章 幅员

[1] 马可·波罗（Polo），《马可·波罗游记》（*The Travels*），第113页。

[2] 通常所称的《马可·波罗游记》在历史上有多种称法，原书为法意混合语写成，已佚。现存的最早版本为拉丁文版，书名《寰宇记》，此外还有《百万》《东方闻见录》等名称。该书有140余种语言的版本。有关该书的第一篇汉语介绍是清同治十三年（1874）《中西闻见录》上的《元代西人入中国述》。汉语译本有六种，最早的是1913年的《元代客卿马哥博罗游记》，流传最广的是1936年初版的冯承钧译本《马可·波罗行记》。——译者注

[3] 还有一些自东徂西的旅行原本也可能开阔欧洲人的眼界，比如中国的景教僧列班·扫马（Rabban Sauma），1275年从北京出发，1287年见到了英法国王，但是这类游记都未被译成欧洲语言。扫马的故事，见罗茂瑞（Rossabi），《告别世外桃源：列班·扫马从中国到西方的第一次航海之旅》（*Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*）。

[4] 马可·波罗，《马可·波罗游记》，第113、125、129、130页。

[5] 柯勒律治在《忽必烈汗》（“Kubla Khan”）一诗中想象，蒙古统治者的夏宫在上都（Xanadu）。该诗中的意象大量取材于关于印度蒙兀儿王朝（Mughal India）的报告。蒙古没有“开着香花的树”或“像山丘一样古老的树林”，也没有“深沉而奇异的巨壑”遍植苍柏。至于那“穿过深不可测的洞门，直流入不见阳光的海洋”的圣河，滦河确实通向400公里外的大海，但流经之处并没有什么岩洞。这首诗所描绘的情境是如此奇诡，它本就是柯勒律治为克服病痛而吞服鸦片后写下的，英语世界的学童们却是通过它才开始认识元朝开国皇帝的。

[6] 吴思芳（Wood），《马可·波罗真的到过中国吗？》（*Did Marco Polo Go to China?*），第96页。我不同意该书结论，但要了解马可·波罗记述中的疑点及其所处世界的复杂性，这还是本有趣的入门书。

[7] 马可·波罗，《马可·波罗游记》，第85、91页。

[8] 沃尔德（Waldron），《长城：从历史到神话》（*The Great Wall of China: From History to Myth*），第140—164页。

[9] 李约瑟（Needham），《中国科学技术史》（*Science and Civilisation in China*），第六卷，第219—225页。

[10] 德尔加多（Delgado），《忽必烈可汗的沉船：寻找传说中的舰队》（*Khubilai Khan's Lost Fleet: In Search of a Legendary Armada*）。

[11] 子聪（1216—1274）后为忽必烈赐名刘秉忠，并以此名传世。陈学霖著有其传记，见罗依果等，《效忠可汗：元初名人列传》[*In the Service of the Khan: Eminent Presonalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200—1300)*]，第245—269页。

[12] 比如，刘基，《大明清类天文分野之书》，“序”，第6a页；朱元璋，《明太祖集》，第9页；黄瑜，《双槐岁钞》，第12页；《明太祖实录》，卷五十六，第11b页。

[13] 《明太祖实录》，卷五十六，第12a页。

[14] 张怡，《玉光剑气集》，第120页。

[15] 王圻，《三才图会》，“地理”卷一，第7a——b页。

[16] 王士性《广志绎》卷一·方舆崖略，“本朝北弃千里之东胜，南弃二千里之交趾，东北弃五百里之朵颜三卫，西北弃嘉峪以西二千里之哈密。”——译者注

[17] 詹姆斯·斯科特（Scott），《不被统治的艺术：东南亚高地的一段无政府主义历史》》（*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*），第12页。

[18] 所谓“九边”指的是明代设立的九大军事重镇，该防线从东北边境辽东镇直到西北边境的甘肃镇，中间的七镇自东向西分别是蓟州、宣府、大同、太原、延绥、陕西和宁夏。

[19] 王士性，《广志绎》，第2页。

[20] 马可·波罗，《马可·波罗游记》，第150—154页。英译本的译者把两种邮递系统搞混了，在第151页，他指责马可·波罗“有点儿和前面提到的人物搞混了”。事实上，马可·波罗区分两种系统的做法是正确的。每40公里一设的是“驿”，每5公里一设的是“铺”。马可·波罗对数字的估算异常准确。一般来说，每60里（约合30公里，18英里）设一驿，每10里（约合5公里，3.1英里）设一铺。见卜正民（Brook），《通信与商业》（“Commerce and Communication”）第582、594页。

[21] 《慈利县志》（1574），卷六，第12b页。

[22] 李乐，《见闻杂记》，卷一，第18b页。

[23] 沈定平，《明代驿递的设置、管辖和作用》（《文史知识》1984年第3期，第78—84页），转引自卜正民，《纵乐的困惑：明代的商业与文化》（*The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*），第3、5页。

[24] 《靖安县志》（1565），卷一，第18a页。

[25] 江永林（Jiang），英译本《大明律》（*The Great Ming Code*），146页。

[26] 明律在兵律下专立邮驿门，共18条。此处提到的是“驿使稽程条”。——译者注

[27] 《大元圣政国朝典章》，兵部卷之三，典章三十六，第6b——8a页。

[28] 有关里程的数据，来自陶承庆校正、叶时用增补的《大明一统文武诸司衙门官制》（1586年版）。这是当时刊行的一部有关明代行政制度的指南。北京所存孤本是清乾隆时江西巡抚采进本。各省到京的平均里程，也可见于汤维强（Tong），《天下大乱：明朝的集体暴动》（*Disorder under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*），第129页。陶承庆的名字还与当时流行的一本行旅指南——《商程一览》联系在一起。见卜正民，《明清历史的地理资料》（*Geographical Sources of Ming-Qing History*），第4.1.2条。

[29] 杨正泰，《天下水陆路程》，第88页。

[30] 陈全之，《蓬窗日录》，卷一，第38a——b页。陈全之还注意到另一个环境上的区别，“北方多蝎而无蜈蚣，南方多蜈蚣而无蝎”，但是在淮河流域的某些府县“二物俱产”。关于水稻和小麦种植区的分界，参见卜正民，《明代的社会与国家》（*The Chinese State in Ming Society*），第81—83页。

[31] 谢肇淛，《五杂俎》，卷四，第16b页。有关这部笔记的简介，请见欧特林（Oertling），《＜五杂俎＞中的书画》（*Painting and Calligraphy in the Wu-tsa-tsu*），第1—4页。

[32] 原文英译遗漏“饶渔，西南”。——译者注

[33] 王士性，《广志绎》，第3页。

[34] 指一种守护社群内部传统价值的政治或道德立场。——译者注

[35] 汪道昆，《太函集》，“广东乡试录序”，第494页。

[36] 王士性，《广志绎》，第2—3页。（王士性此处讲的是江南概念的历史沿革，其中提到宋代的江南已远至福建等地，自宋至明的六七百年间，江南发展达到鼎盛，将来或许贵州、广东都会被纳入江南地区。原书英译作16世纪江南达到鼎盛，下一个兴起的地区可能为云南或广西，似理解有误。——译者注）

[37] 明清科举制度，分为童试、乡试、会试、殿试。童试是地方性考试，

分为县试、府试和院试，合格者入府、州、县学学习。乡试在各省省城和京城举行，合格者称举人。会试在京城举行，合格者称贡士。最高一级为殿试，由皇帝本人或委任的考官进行策问，合格者称进士。乡、会、殿试，每三年举行一次。——译者注

[38] 王士性，《广志绎》，第5页。

[39] 以上论述，根据艾尔曼（Elman），《中华帝国晚期的科举文化史》（*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*），第90—97页。

[40] 张廷玉，《明史》，第7344页；张怡，《玉光剑气集》，第1025页。有关监生的情况，见达迭斯（Dardess），《明代地方社会：14至17世纪的江西泰和县》（*A Ming Society: T'ai-ho County, Kiangsi, in the Fourteenth to Seventeenth Centuries*），第160—166页。

[41] 这三处分别是岭北（外蒙古和西伯利亚的一部分），辽阳（满洲和朝鲜），征东（韩国，该地区实际由高丽人统治，与隔海相望的元朝是朝贡关系）。

[42] 有关明代政区地理，参见郭红、靳润成，《中国行政区划通史》（明代卷），或贺凯（Hucker），《中国古代官名辞典》（*A Dictionary of Official Titles in Imperial China*），第62—65、75—78页。在这一重新划分的基础上，大致形成了今天中国的行政区划格局。清代唯一一个重大变化，就是把湖广分为湖北和湖南。今天大部分中国城市的名称，也沿用了明代元制后的叫法，如集庆改称南京，汴梁改称开封，奉元改称西安，静江改称桂林，顺元改称贵阳，中庆改称昆明。

[43] 司徒鼎（Sedo），《明中期黄泛平原的环境执法》（"Environmental Jurisdiction within the MidMing Yellow River Flood Plain"），第8页；另见倪清茂（Nimick），《明代地方政府：县、府、省级官员角色的变化》（*Local Administration in Ming China:The Changing Roles of Magistrates, Prefects, and Provincial Officials*），第79—82页。戴福士（Des Forges），《中国历史上的文化中心和政治变迁》（*Cultural Centrality and Political Change in Chinese History:Northeast Henan in the Fall of the Ming*），第22—66页。

[44] 江西是一个警备力量薄弱而人口众多的省份，明代中期设立了七个新县。见张廷玉，《明史》，第1057—1067页。

[45] 施儒，《请分立县治书》，转引自刘石吉，《明清时代江南地区的专

业市镇》，第一章。

[46] 《海澄县志》（1762），卷二十一，第1a——4a页。

[47] 宋濂，《元史》，第1345页。本章人口数据来自梁方仲编，《中国历代户口、田地、田赋统计》，第176页起。

[48] 李诩，《戒庵老人漫笔》，转引自曹树基，《中国人口史》第4卷，第19页；另见李德甫，《明代人口与经济发展》，第24页。对该条材料的不同英文翻译，见何炳棣（Ho），《明初以降人口及其相关问题，1368—1953》（*Studies on the Population of China, 1368—1953*），第4—5页。（查曹书，朱元璋口谕来自中国社会科学院历史研究所藏户帖，见该所编《徽州恰年契约文书》第一卷。——译者注）

[49] 据明人张萱《疑耀》，唐代规定“凡男女始生为黄，四岁为小，十六为中，二十有一为丁，六十为老”，本书说法不知出处。——译者注

[50] 张萱，《疑耀》，转引自李德甫，《明代人口与经济发展》，第26页。

[51] 《开州志》（1534），卷三，第3a页。

[52] 《兰阳县志》（1545），卷二，第8b页。

[53] 较为折中的怀疑派代表有何炳棣（见《明初以降人口及其相关问题，1368—1953》，第22页）、曹树基（见《中国人口史》），极端怀疑派有马丁·海德拉（Martin Heijdra）[见《明代中国农村的社会经济发展》（“The Socio-economic Development of Rural China during the Ming”）]，基要派有李德甫（《明代人口与经济发展》，第48—54页）。有关该问题论证的概述，参见马立博（Marks），《明清中国人口规模：对于牟复礼修正说法的评论》（“China’s Population Size during the Ming and Qing: a Comment on the Mote Revision”）。

[54] 张青，《洪洞大槐树移民志》，第55页。

[55] 《菏泽王氏家谱》，转引自张青，《洪洞大槐树移民志》，第97—98页。

[56] 原著英译为“delightful spot”，疑系将“爰”误作“爱”之故。——译者注

[57] 梁方仲编，《中国历代户口、田地、田赋统计》，第205—207页。

有关各省人口密度的估算，见李德甫（《明代人口与经济发展》，第111—112页。

[58] 原文为“惰民”，指元明时浙江境内受歧视的一部分民户，也称“堕民”。——译者注

[59] 余继登，《典故纪闻》，第183页。

[60] 查原文为“正德十一年大水”，当为1516年。——译者注

[61] 《湖广图经志书》（1522），卷一，“司志”，第66b页。（查原文并无此说。——译者注）

[62] 卜正民，《明代的社会与国家》，第22—32页。

[63] 尽管明代官方并未要求编制流水簿，但一些县仍保持这一习惯，以便与鱼鳞册对照察看，见海瑞，《海瑞集》，第160、190—192、285—287页。

[64] 陆容，《菽园杂记》，卷七，第84页。

[65] 海瑞，《海瑞集》，第159—160、190—198页。关于1572年大造时丈量田地的详细情况，见卜正民，《明代的社会与国家》，第43—59页。

[66] 福徵，《憨山大师年谱疏》，第46页。

[67] 关于地方如何变通的探讨，见倪清茂，《明代地方政府》。

第3章 元明“九渊”

[1] 即1449年土木堡之变。——译者注

[2] 《琼州府志》（1618），卷十二，第3a页。台风来的日子是8月15日；龙袭的日子不详。（原文误作《琼山府志》。——译者注）

[3] 《琼州府志》（1618），卷十二，第1b——12b页。

[4] 沈家本，《沈寄簃先生遗书》（乙编），卷七，第8a——b页；《琼州府志》（1890），卷三十一，第3b——4a页。

[5] 宋濂，《元史》，第1051—1115页；张廷玉，《明史》，第427—512页。后者增加了一些前者所没有的类目，比如1616年和1644年的鼠患

（第477页）。我基于这些史书进行的重构是试验性的，只能说是利用相关史料，首次尝试靠近一个至今被我们所忽略的历史面向。

[6] 陆容，《菽园杂记》，第81—82页；关于周忱在地方上的声誉，见第59页。

[7] 《松江府志》（1630），卷四十七，第19b——20a、21b页。

[8] 《琼州府志》（1618），卷十二，第1a页。

[9] 最后一段时期被称为蒙德极小期（the Maunder Minimum），得名于英国天文学家爱德华·蒙德（Edward Maunder，1851—1928），他认为气候变冷与太阳黑子活动量骤降有关。

[10] 格罗夫（Grove），《小冰河期的开始》（“The Onset of the Little Ice Age”），第160—162页。

[11] 张家诚（Zhang）、克劳利（Crowley），《中国历史气象资料与过去气象状况的重建》（“Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates”），第841页。

[12] 张玉娘，《忆秦娥·咏雪》，安娜·马歇尔·谢尔德（Anna Marshall Shields）译，载于孙康宜（Chang）、苏源熙（Saussy）编，《传统中国女性诗歌诗论选》（*Women Writers of Traditional China: An Anthology of Poetry and Criticism*），第149页。

[13] 司徒鼎，《明中期黄泛平原的环境执法》，第5页。

[14] 《江都县志》（1743），卷二，第13b——14a页。（原书作1881年，查《光绪江都县续志》并无相关记载。——译者注）

[15] 作者所引当为《乾隆江都县志》，卷二“祥异”，里面有关大寒的记载共两条。第一条：“（明）代宗景泰五年（1454）五月，扬州大雪，竹木多冻死。七月，复大雪，冰结三尺，海水亦冻。”第二条为“武宗正德元年（1506）正月朔，扬州河水冰，结成树木花卉之状，民间器皿内冰合，有成牡丹芍药形者。”不知作者关于1455年冬的说法出自何处。——译者注

[16] 加拉格尔（Gallagher），《16世纪的中国：利玛窦札记(1583—1610)》（*China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583—1610*），第316页。

[17] 戴进的其他雪景图，见高居翰（Cahill），《江岸送别：明代初期与

中期绘画（*1368—1580*）》（*Parting at the Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty, 1368—1580*），第15页；武佩圣（Wu），《兰亭雅集：密歇根大学艺术博物馆藏中国绘画》（*Orchid Pavilion Gathering*），图6、8、9；贺莉（He Li）、倪明昆（Knight），《权力与荣耀：明代宫廷艺术展》（*Power and Glory: Court Arts of China's Ming Dynasty*），第119页；高美庆（Gao），《故宫博物院藏明代绘画》（*Paintings of the Ming Dynasty*），第4页。

[18] 该画中文题注为“涉水返家图”。该画只题有“钱唐戴文道写”，大都会美术馆判断为雪景图，故作“Returning Home through the Snow”。——译者注

[19] 唐寅和沈忱的雪景图，见葛兰佩（Clapp），《唐寅其人其画》（*The Painting of T'ang Yin*），图52、60、65。

[20] 文徵明的其他雪景图，见柯律格，《雅债：文徵明的社交性艺术》（*Elegant Debts: The Social Art of Wen Zhengming*），第22、74页；高美庆，《故宫博物院藏明代绘画》，第4页。

[21] 高居翰，《江岸送别：明代初期与中期绘画》，第29页。（此处注释有误，中文本据明人唐志契，《绘事微言》卷下，“雪景”条，第19b页。——译者注）

[22] 赵左的雪景图，见高居翰，《气势撼人：17世纪中国绘画中的自然和风格》（*Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting*），第82页；高美庆，《故宫博物院藏明代绘画》，第65页。

[23] 严寒和降雪一直持续到三月二十五日，“细雨蒸溽，髹器皆如汗流。鸟声不止。”四月十二日，又有一次寒潮来袭（“寒甚”），此后，气温如常。李日华，《味水轩日记》，第495—519页。

[24] 北京故宫博物院藏有三幅张宏的雪景图。

[25] 有意了解年降雨量概况的读者，可参考北京中央气象局根据1470年以来地方志中的相关报告绘制的降雨量逐年分布地图。见中央气象局气象科学研究院编，《中国近五百年旱涝分布图集》。

[26] 张廷玉，《明史》，卷三十，志第六，五行三，第485页。

[27] 决定下不下雨的主导力量并不是地方性的。根据气象学的研究，太平洋及其周围的热带和温带地区的非正常降雨量变化与厄尔尼诺现象（El

Niño）有关。厄尔尼诺是一种赤道暖洋流，每隔4—6年，在冬季时沿着南美洲西海岸往北流动，将暖湿气流和大量降雨带到秘鲁海岸。在东南亚，其产生的效果恰好相反，季风雨减弱，导致干旱和气候变冷。厄尔尼诺现象无法解释元明两代的持续干燥气候，这似乎说明更长时段的变化根植于大陆气候而非海洋气候。尽管如此，明代最后百年发生的某些严重干旱与厄尔尼诺现象仍然有关，16世纪40年代中期、80年代晚期和17世纪10年代晚期尤其如此。参见奎因（Quinn），《633至1900年间气象活动中的南方涛动现象：结合尼罗河洪泛数据的研究》（“A Study of Southern Oscillation-Related Climatic Activityfor A.D. 633—1900 Incorporating Nile River Flood Data”），第126页。

[28] 查原文为“四虾、一蛙”。——译者注

[29] 张怡，《玉光剑气集》，第1024页。

[30] 宋濂，《元史》，第1053页。

[31] 宋濂，《元史》，第1058页。

[32] 国家地震局地球物理研究所、复旦大学中国历史地理研究所主编，《中国历史地震图集，远古至元时期》，第151—156页；顾功叙主编，《中国地震目录》，第19—21页。

[33] 陆粲，《庚巳编》，第105页。

[34] 顾功叙主编，《中国地震目录》，第44—52页。

[35] 谢肇淛，《五杂俎》，卷四，第17a页。

[36] 顾功叙主编，《中国地震目录》，第63—64页。（原书误注为67—69页。——译者注）

[37] 日期根据哈里斯·伦茨，《火山录：1500余座火山的名称、位置、概况和历史》（*The Volcano Registry: Names, Locations, Descriptions and History for over 1500 Sites*）。

[38] 本尼迪克特（Benedictow），《黑死病全史，1346—1353年》（*The Black Death, 1346—1353: The Complete History*），第50页。

[39] 本尼迪克特（Benedictow），《黑死病全史，1346—1353年》（*The Black Death, 1346—1353: The Complete History*），第18、26、49—51、229—231、235页。此处的数据指的是（通过鼠蚤咬噬传播的）淋

巴腺鼠疫，而不是（通过被感染者呼吸中的飞沫传播的）肺鼠疫。本尼迪克特认为，欧洲黑死病爆发期间很少出现肺鼠疫。李伯重也对所谓1344年疾疫为鼠疫的说法表达过相似的质疑，见李伯重（Li Bozhong），《有“14世纪的拐点”吗？：论人口、土地、技术和农业管理》（“Was There a ‘Fourteenth-Century Turning Point’?”），第138页。

[40] 对于曹树基假设的概述和支持，见韩嵩（Hanson），《发明中国医药传统：17—19世纪华南的儒家经典与地方医药知识》（“Inventing a Tradition in Chinese Medicine: From Universal Canon to Local Medical Knowledge in South China, the Seventeenth to the Nineteenth Century”），第97—102页。关于1582年和1587年北京疾疫的记载，见张廷玉，《明史》，第443页。

[41] 谢肇淛，《五杂俎》，第26页，转译自邓海伦（Dunstan），《晚明疫疠初探》（“The Late Ming Epidemics”），第7页。

[42] 转引自本尼迪克特，《黑死病全史，1346—1353年》，第4页。

[43] 《明神宗实录》，卷一百八十六，第1页。（原书误作2a页。——译者注）

[44] 韩嵩，《发明中国医药传统》，第109页。

[45] 谈迁，《枣林杂俎》，第280页。

[46] 意为俯看世间的神。——译者注

[47] 《海盐县志》（1876），卷十三，第5a页。

[48] 《明孝宗实录》，卷六十五，第5a页。

[49] 《绍兴府志》（1586），卷十三，第32b页。

[50] 目前尚无关于1588年大饥荒的研究，一个初步的调查见邓海伦，《晚明疫疠初探》，第8—18页。

[51] 《明神宗实录》，卷一百八十八，第4a页。

[52] 《明神宗实录》，卷一百九十七，第3a，11a；卷一百九十八，第2a页。

[53] 原文如此，泰定帝在位四年。——译者注

[54] 张廷玉，《明史》，第1页。

[55] 《本纪》作17岁，应是中西记岁虚实之别。——译者注

[56] 有关1434—1448年间每况愈下的情形的概述，见崔瑞德（Twitchett）、葛林（Grimm）编，《剑桥中国史》（*The Cambridge History of China*），第7卷，第310—312页，尽管他们没有讲到景泰年间。

[57] 伊懋可，《谁为天气负责？晚期中华帝国的道德气象学》（“Who Was Responsible for the Weather? Moral Meteorology in Late Imperial China”）。

[58] 张廷玉，《明史》，卷二百八，列传第九十六，第5503页。（此处引自《明史·列传》“彭汝实”条，彭为正德十六年进士，但此处所引因灾异上言的事发生在嘉靖朝。——译者注）

[59] 《明孝宗实录》，卷八十四，第2b——4a页。

[60] 《慈利县志》（1574），卷六，第4a——6a页。《上海县志》（1588），卷一，第10b——11b页。

[61] 从数学上讲，天干、地支可产生120对不重复的组合，但是中国人的思维习惯是使之减半。

[62] 余象斗，《万用正宗》，卷三，第4b页。读者如果对书中的其他占验术有兴趣，可参阅卜正民，《纵乐的困惑》，163—167页。

[63] 所有的立春日干支参照王双怀，《中华日历通典》，第3845—3864页。

[64] 张廷玉，《明史》，第453、475页。

[65] 叶子奇，《草木子》，卷三，第11b页。（原注误作47页。——译者注）

[66] 焦竑，《玉堂丛语》，卷三“礼乐”，第93页。（1531年，翰林编修姚涞上疏论元世祖不当与古帝王同祀，嘉靖帝下礼部覆议，礼部如是覆奏。——译者注）

第4章 可汗与皇帝

[1] 汗与大汗的区别，见埃尔森（Allsen），《蒙古帝国的兴起及其在中国北部的统治》（“The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China”），第332、367页。马可·波罗把这两个词译介到欧洲，见《马可·波罗游记》，第113页。关于何所谓汗的精妙阐释，见傅立初（Joseph Fletcher），《蒙古人：生态与社会的视角》（“The Mongols: Ecological and Social Perspectives”），第21—28页。

[2] 有关塔尼斯特里，见傅立初，《蒙古人：生态与社会的视角》，第24—26、36—38页。[塔尼斯特里，在凯尔特语里的意思为“继承”，是凯尔特人决定王位、族长位与土地所有权转移的制度。傅礼初最先用这个词来指称中亚和东北亚游牧民族的王位继承制度，即在由各部落首领推举的宗王候选人之间进行的“继位战”，最具军事实力的候选人即成为未来的“超部落”首领。他对该问题最系统的阐释，见傅立初，《奥斯曼帝国中的土耳其——蒙古帝制传统》（“Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire”），载于《哈佛乌克兰研究》（*Harvard Ukrainian Studies*），3/4:1(1979/1980)，第236—251页。——译者注]

[3] 拉奇涅夫斯基（Ratchnevsky），《成吉思汗的生平与遗产》（*Genghis Khan: His Life and Legacy*），第140页。

[4] 窝阔台应为成吉思汗的第三子。——译者注

[5] 1241年窝阔台死后，先皇后乃马贞氏称制。1246年，由其子贵由即大汗位。1248年，贵由死，蒙哥被推举为大汗，1251年即位。——译者注

[6] 1260年3月，忽必烈在开平废弃忽邻勒台选汗旧制，宣布即位。同年4月其弟阿里不哥在都城和林召开忽邻勒台，宣布为大汗。此后经过四年的战争，忽必烈于1264年打败阿里不哥，统一漠北、漠南和汉地。——译者注

[7] 狄百瑞（de Bary），《英译明夷待访录》（*Waiting for the Dawn*），第99页。（引文出自《明夷待访录》，“原法”篇。——译者注）

[8] 达迭斯（Dardess），《蒙古人重要吗？：北宋至明初中国的疆土、权力和士大夫》（“Did the Mongols Matter? Territory, Power, and the Intelligentsia in China from the Northern Song to the Early Ming”）。

[9] 1260年，忽必烈即改元“中统”，取意“中原正统”；1264年改元“至元”，取意“至哉坤元”；1271年定国号“大元”，正式即皇帝位。——译者注

[10] 陈学霖（Chan）、刘秉忠（Liu Ping-chung），《效忠可汗：元初名人列传》，第252—258页。

[11] 罗茂瑞，《忽必烈汗及其时代》（*Khubilai Khan: His Life and Times*），第130页。

[12] 叶子奇，《草木子》，卷三，第11a页。（原书注第47页。——译者注）

[13] 萧启庆（Hsiao），《元代中期的政治》（“Mid-Yuan Politics”），第531—532页。

[14] 狄宇宙（Di Cosmo），《内陆亚洲历史上的国家形成和分期》（“State Formation and Periodization in Inner Asian History”），第34页。

[15] 贺凯，《明代的起源及其体制的变迁》（*The Ming Dynasty:Its Origins and Evolving Institutions*），第33页。

[16] 牟复礼（Mote），《中国专制制度的发展：对魏夫特用东方专制主义理论论述中国的批判》（“The Growth of Chinese Despotism: A Critique of Wittfogel’s Theory of Oriental Despotism as Applied to China”），第18页。

[17] 布鲁（Blue），《中国与近代西方社会思想》（“China and Western Social Thought in the Modern Period”），86—94页。

[18] 范德（Farmer），《朱元璋与明初立法：蒙元后中国社会秩序的重整》（*Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society Following the Era of Mongol Rule*），第100页。

[19] 牟复礼，《中国专制制度的发展》，第32页。

[20] 陆容，《菽园杂记》，第123页。

[21] 卜正民等，《杀千刀》（*Death by a Thousand Cuts*），第116页。

[22] 语出《皇明祖训》，英译见范德，《朱元璋与明初立法》，第114—149页，引文见第118页。（引文见明太祖朱元璋撰，《皇明祖训》，“皇明祖训序”，第1页，四库全书存目丛书史部第264册，第165页。——译者注）

[23] 张廷玉，《明史》，第7906—7908页。

[24] 贺凯，《明代政府》（“Ming Government”），第76页。

[25] 太子朱标长子朱雄英殇，朱允炆为其次子。——译者注

[26] 在勤王中殉职的官员，见《山东通志》（嘉靖十二年刻本，1533），卷二十五，第10下——11页上。后来，据说永乐帝善待了效忠建文帝的勤王官员，见陆容，《菽园杂记》，第28页。然而，也有记载指责燕军对战俘百般折磨。

[27] 张廷玉，《明史》，第4019页，有关方孝孺的保守主义倾向，见第4053—4054页。

[28] 余继登，《典故纪闻》，第107页。

[29] 程思丽（Church），《郑和宝船：形象抑或真相？》（“The Colossal Ships of Zheng He: Image or Reality?”），第174—175页。程思丽明智地修正了有关这些船只大小的历史记录，实际上它们的长度约为《明史》（第160—162页）所载的三分之一，载重量约为其十分之一。关于这数次著名航海经历的较为切合实际的描述，见蔡石山（Tsai），《永乐大帝：一个中国帝王的精神肖像》（*Perpetual Happiness: The Ming Emperor Yongle*），第197—208页。

[30] 韦杰夫（Geoff Wade）在《郑和航海的重新评价》（“The Zheng He Voyages: A Reassessment”）一文中提出，郑和航海可被看作永乐帝向东南亚扩张的试探之举，也是蒙元南进意图的延续。他的言下之意是，正如蒙古人假借“蒙古和平”（Pax Mongolica）征服亚洲大陆一样，永乐帝企图在亚洲海域打造出一个“大明和平”的天下。这一解释注意到军事是郑和航海中的一大因素，但作者可能将军事力量的意图放在了错误的位置上，实际上永乐帝此举的目的是威慑大于征服。（Pax Mongolica，拉丁语的“蒙古和平”，指13—14世纪，蒙古帝国统治下欧亚大陆大部在社会、文化、经济上的稳定和自由交流，是西方学者肯定蒙古扩张给欧亚内陆地区带来的正面影响的一个概念。——译者注）

[31] 此处故事转引自《明实录》，发生在正统五年。——译者注

[32] 沈德符，《万历野获编》，第9页；余继登，《典故纪闻》，第196页。

[33] 崔瑞德、葛林，《正统、景泰、天顺朝》（“The Cheng-t’ung，Ching-t’ai，T’ien-shun Reigns”），第323页。关于这场战役的军事后果，

见沃尔德，《长城：从历史到神话》，第87—90页。

[34] 黄瑜，《双槐岁钞》，第101页。（引文出自是书卷五“雨滴谣”，第84页，中华书局，1985年。——译者注）

[35] 陆容，《菽园杂记》，第37页；张廷玉，《明史》，第4411页。

[36] 崔瑞德、格里姆，《正统、景泰、天顺朝》，第339页。

[37] 关于刘瑾，见盖杰民（Geiss），《正德朝》（“The Cheng-te Reign”），第405—412页。

[38] 盖杰民，《正德朝》，第433页。

[39] 王安（Waltner），《烟火接续：明清的收继与亲族关系》（*Getting an Heir*），第1—3页。

[40] 张廷玉，《明史》，第5077—5078页。

[41] 费克光（Fisher），《大礼议：明世宗朝的继统与继嗣之争》（*The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*），第72—80、163—167页；卜正民，《王阳明越境时发生了什么？》（“What Happens When Wang Yangming Crosses the Border?”）。王阳明在平定广西民变时所上第三封奏疏中表明了自己的态度，他称赞嘉靖帝道，“今皇上方推至孝以治天下。”见《王阳明全集》，第470页。[应为嘉靖七年二月十三日“奏报田州思恩平复疏”，译文引自吴光等编校，《王阳明全集（新编本）》第2册，浙江古籍出版社，2010年，第499页。王阳明从道德先验论的角度来阐发孝道，他认为“良知只是一个天理，自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，……致此真诚恻怛便是孝”，“生而知之”的圣人“只是依此良知，实落尽孝而已”；“学而知之”者，“只是时时省觉，要依此良知，尽孝而已”；而“困而知之”者，“蔽锢之深，虽要依此良知去孝，又为私欲所阻，是以不能”，因此要恢复人的先天“良知”，自然要尽孝道。见《传习录》中、下。——译者注]

[42] 盖杰民，《正德朝》，第450页。

[43] 英文原著误作郑氏“叔父”。——译者注

[44] 关于这些事件的描述，见夏伯嘉（Hsia），《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》（*A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552—1610*）。[该书名为《国本攸关》，刊行于万历三十一年（1603）十一月。此处所引为序言《续忧危议》，书中称万历帝立长实为不得已，皇帝闻言震怒，

命东厂大索奸人，引发“明史三大案”之“妖书案”。——译者注]

[45] 王锡爵，《劝请赈济疏》，收入于陈子龙，《皇明经世文编》，395卷，第7页下。

[46] 黄仁宇在《万历十五年》一书的首章中描画了万历帝的顽抗。

[47] 黄仁宇，《龙井与万历朝》（“The Lung-ch’ing and Wan-li Reigns”），第517页。（中译文引牟复礼、崔瑞德编，张书生等译，《剑桥中国明代史》上册，中国社会科学出版社，1992年，第560页。——译者注）

[48] ，音jian，原文误作lian。——译者注

[49] 陆容，《菽园杂记》，第16页。有关《永乐大典》的编纂，见蔡石山，《永乐大帝》，第133页。

[50] 今湖北江陵西北。——译者注

[51] 汪道昆，《太函集》，第494—495页。

[52] 艾尔曼，《中华帝国晚期的科举文化史》，第151—152页。

第5章 经济与生态

[1] 马可·波罗，《马可·波罗游记》，第152、156、200—201、204—205、215、306页。

[2] 穆斯基（Meskill），《英译崔溥＜浮海录＞》（*Ch’oe Pu’s Diary*），第93—94页。（中译文引自葛振家著，《崔溥＜漂海录＞评注》，北京，线装书局，2002年，第107页。——译者注）

[3] 中译文引自葛振家著，《崔溥＜漂海录＞评注》，北京，线装书局，2002年，第99页。——译者注

[4] 梁方仲编，《中国历代户口、田地、田赋统计》，第303页。该书所载26年后的岁入粮数完全相同，这一事实使人对这一统计数字不免有所怀疑。吴宏岐的《元代农业地理》是唯一关于元代经济地理的完整研究，但其中没有任何对农业生产力的量化描述。

[5] 马文升（1426—1510）语，转引自张怡，《玉光剑气集》，第73页。

[6] 黄仁宇，《明代财政制度》（“The Ming Fiscal Administration”），第107页。

[7] 梁方仲编，《中国历代户口、田地、田赋统计》，第344页。

[8] 黄仁宇认为一个以农立国的帝国要维系其存在，粮税税率不能低于10%。见黄仁宇，《16世纪的税收与明朝政府的财政》（*Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China*），第174、183页。洪武朝的财政似乎刚达到这一最低限额。

[9] 朱元璋，《大诰武臣序》（1385），转引自杨一凡，《明大诰研究》，第426页。

[10] 马志冰，《明朝土地法制》，第421页，所引1578年上谕。

[11] 张怡，《玉光剑气集》，第509页。

[12] 省一级分区起运存留米麦数及其百分比，见梁方仲编著，《中国历代户口、田地、田赋统计》，第375页。

[13] 《明武宗实录》，卷一百五十八，第4页下。

[14] 王国斌在《转变的中国》一书中对中国政府的这种处事原则进行了非常清楚的交待，见王国斌（Wong），《转变的中国：历史变迁与欧洲经验的局限》（*China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*），第135—149页。虽然他的论断是基于清代的例子，但是清以前历朝历代的政府行为也是基于相同的原则。[《转变的中国》中英译本章节安排有很大不同，此处作者所引部分主要涉及晚期中华帝国与同时期西欧的政治经济比较（包括对商业和促进经济发展的不同态度和政策）及其对工业化过程的影响。——译者注]

[15] 关于明代官营织造业，见沙费尔（Schäfer）、库恩（Kuhn），《织造明代的经济模式(1368—1644)：官营丝织业研究》[*Weaving and Economic Pattern in Ming Times (1368—1644):The Production of Silk Weaves in the State-Owned Silk Workshops*]。

[16] 陆容，《菽园杂记》，第66页。

[17] 吴缉华，《明代海运及运河的研究》，第35—42页；卜正民，《通讯与商业》，第596—605页。

[18] 司徒鼎，《明中期黄泛平原的环境执法》，第4页。

[19] 谈迁，《枣林杂俎》，第39—40页。关于“马快船”，见星斌夫，《明清时代交通史の研究》。

[20] 李东阳，《重修吕梁洪记》，收入陈子龙编，《明经世文编》，卷五十四，第19页下。转引自封越建，《明代京杭运河的工程管理》，《中国史研究》1993年第1期，第50页。

[21] 邓刚并不认为明代已经出现了一个统一的国家经济。见邓刚（Deng），《前现代中国经济：结构性均衡与资本主义发展的不足》（*The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*）。

[22] 重印本收入明人黄汴著、杨正泰校注，《天下水陆路程》，第334—342页。

[23] 陆容，《菽园杂记》，第8页。

[24] 李伯重，《有“14世纪的拐点”吗？》，第145页。

[25] 元明两代棉花种植成为中国纺织业支柱的过程，见宋汉理（Zurndorfer），《明清时期中国的棉纺织品》（“The Resistant Fibre”），第44—51页。

[26] 陈建，《皇明从信录》，卷十八，第18页下；张廷玉，《明史》，第946页。

[27] 杨正泰，《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》1983年第3辑，第117—119页。

[28] 济宁是位于沿运河往南200公里处的一座城市，它也是这种发展逻辑的一个绝佳例证，见孙竞浩（Sun），《城市、国家与大运河：济宁的历史定位和转变（1289—1937）》（“City，State，and the Grand Canal: Jining’s Identity and Transformation, 1289—1937”）。

[29] 原书误作“Jialing county”。——译者注

[30] 马丁·海德拉，《明代中国农村的社会经济发展》，第511页。（据清代刘献廷《广阳杂记》所说，“明代沙市极盛，有列巷九十九条，每行占一巷”。——译者注）

[31] 黄仁宇，《明代财政制度》，第147页。

[32] 王启茂，《沙市志感诗》，见《光绪荆州府志》（1880），卷四，第2页下。

[33] 陶宗仪，《南村辍耕录》，第116页。[原书两个时间分别作“1341年5月4日”和“1342年6月4日”，现据时间规范检索数据库（http://authority.ddbc.edu.tw/time/）检索结果更正。——译者注]

[34] 《南平县志》（1921），卷二，第16—17页下。

[35] 费丝言（Fei），《探讨城市空间：晚明南京的城市化》（*Negotiating Urban Space:Urbanization and Late Ming Nanjing*），第1页。

[36] 郑允端，《望夫石》，英译见彼得·斯特曼（Peter Sturman）译，《望夫石》，载于孙康宜、苏源熙编，《传统中国女性诗歌诗论选》，第134页。（原作引自《元诗选》初集壬集，第三册，第2524页。——译者注）

[37] 15世纪中期地方政府在行政上表达与实践的分离，是倪清茂《明代地方政府》第2章的主题。

[38] 归有光，《回湖州府问长兴县土俗》，《震川先生集》（下册），第922—923页。

[39] 《嘉庆长兴县志》（1805），卷七，第3页。

[40] 徭役分为四类，里甲中的经常性服务称为“正役”，另有“均徭”“驿传”“民壮”三项。此处提到的是“均徭”，即服务于官府的经常性差役，其编役对象是丁，被编者亲身应役称为力差，纳银于官府，由后者代募应役的称为银差。此外还有在官府或里甲中的临时性服务，总称为“杂役”。——译者注

[41] 沈德符，《万历野获编》，第481页。沈德符的这番话是针对苏州银匠管方洲的故事而发。这个故事，见本书第九章开篇。

[42] 有关张居正的政治作为，见黄仁宇，《万历十五年》，第1—3章。

[43] 《元史·食货志》载，“世祖中统元年（1260），始造交钞，以丝为本。……是年十月，又造中统元宝钞。……又以文绫织为中统银货。”——译者注

[44] 萧启庆，《元代中期的政治》，第552、575、585页。

[45] 王临亨，《志外夷》，《粤剑编》，卷三，第92页。

[46] 万志英（Von Glahn）在《财源》（*Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000—1700*）一书中逐一评析了明代的货币问题，尤其是银贵钱贱的变化（第157—160页）以及铜钱掺杂作假的情况（第187—197页）。

[47] 黑田明伸（Kuroda Akinobu）注意到，他所称的“标准铜钱”（即人们倾向于收藏而非使用的宋代或明初铸造的铜钱）与“流通铜钱”（用于日常买卖的后来铸造的劣质铜钱）有根本性的不同，后者在流通中折价严重。本书英文版封面上的就是洪武时期铸造的“标准铜钱”。见黑田明伸，《“钱贵银贱”：东亚“白银世纪”的另一面》（“Copper Coins Chosen and Silver Differetiated”），第67—74页。

[48] 黄宗羲，《黄宗羲全集》，卷二，第220页。（原文与此处解读略有不同，“日本初用洪武钱，后始铸其国号，而旧钱不敢销毁，藏之库中。”——译者注）

[49] 李乐，《见闻杂记》，卷七，第4页上。

[50] 余继登，《典故纪闻》，第289页。关于明代粮仓史，见星斌夫，《中国の社会福祉の历史》，第55—81页。

[51] 余文龙，《史脔》，卷二十五，第45页下；宋濂，《元史》，第4004页。

[52] 余文龙，《史脔》，卷二十五，第59页；宋濂，《元史》，第4332页。

[53] 即便是像章懋这样清醒的思想家——他曾经说过，自己述而不作，因为自己要说的宋儒已经言尽——也预备抛弃明太祖仓储制的理念。傅路德（Goodrich）、房兆楹（Fang），《明代名人传》（*Dictionary of Ming Biography*），第97页。（英文原著此处误作“Zhang Mou”——译者注。）

[54] 魏丕信（Will）、王国斌，《民生：17世纪中期到19世纪中国的粮仓制度》（*Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650—1850*），第11—13页。

[55] 陆曾禹，《康济录》，卷三上，第49—50页。[此处评述历代凶年地方官员采取闭粜的地方保护措施而不顾邻县死活的错误做法。陆曾禹认为，“官之籴粜有限，民之兴贩无穷。彼射锱铢之利，我活沟壑之民，实云两得。”（第49页下案语）万历九年淮凤大灾时，张居正上疏禁止闭籴

之令，要求受灾地附近各处协助市籴通行，各巡按互相关白，接递转运。被陆曾禹称为“救天下”的“奇策”（第50页上）。原书引文作“第48页”，似不确。——译者注]

[56] 《嘉靖兰阳县志》（1545），卷三，第16页上。

[57] 顾清，《俗变》，《崇祯松江府志》（1630），卷七，第23页上——32页上。顾的传记，见同书，卷三十九，第27页下——29页上；亦见张廷玉，《明史》，第2432页。

[58] 希拉尔德（Girard），《1625年亚德里安诺·德·拉斯·科尔特斯中国游记》[*Le Voyage en Chine d'Adriano de las Cortes S. J. (1625)*]，第239页。在该书的其他地方（第165页），拉斯·科尔特斯写道，“中国人吃得很差。”不过这种判断可能只是一个习惯以肉食为主的人的反应。关于拉斯·科尔特斯，见卜正民，《维梅尔的帽子：从一幅画看全球化贸易的兴起》（*Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*），第87—113页。彭慕兰在《大分流》中提出，18世纪中国的生活水平比同时期的欧洲要高，而且两个社会的贫富差距接近，见彭慕兰（Pomeranz），《大分流：中国、欧洲，和现代世界经济的形成》（*The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*），第127—152页。

[59] 斯科特，《不被统治的艺术》，第12—13页。

[60] 张岱，《陶庵梦忆》，第110页。（中译文引自张岱，《陶庵梦忆》，卷四之“牛首山打猎”，上海古籍出版社，1982年，第44页。——译者注）史景迁（Spence）在《前朝梦忆》一书中生动地描绘了张岱的生平，关于其狩猎的场景，见史景迁，《前朝梦忆：张岱的浮华与苍凉》（*Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*），第30页。

[61] 白馥兰（Bray），《中国明代的技术与社会，1368—1644年》[*Technology and Society in Ming China(1368—1644)*]，第2—3页。

[62] 刘殿爵（Lau），《英译孟子》（*Mencius*），164—165页。（见《孟子·告子上》。——译者注）

[63] 相关论述，见丘，《大学衍义补》卷150，“治国平天下之要·驭夷狄·守边固圉之要上”，郑州市，中州古籍出版社，1995年，第1912—1913页。——译者注

[64] 孟泽思（Menzies），《林业》，（“Forestry”），第658—662页。

明代政府的确在北方边境补栽树木，但当时这被视为军事防御的一种手段，而非恢复资源的举措。见邱仲麟，《明代长城沿线的植木造林》，《南开学报》2007年第3期。

[65] 《明世宗实录》，卷二百零二，第4页上。（原书误作“第2页下”。——译者注）

[66] 谈迁，《枣林杂俎》，卷四百二十六，第453页。

[67] 伊懋可，《大象的退却》，第85页。

[68] 马立博，《虎、米、丝、泥：帝制晚期华南的环境与经济》（*Tigers*，*Rice*，*Silk*，*and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China*），第43页。

[69] 张廷玉，《明史》，卷一百九十四，列传第八十四，第5134页。乔宇在嘉靖年间（16世纪20年代）官至吏部尚书；这个故事可能发生在15世纪末到16世纪初。

[70] 《同治祁门县志》（1873），卷三十六，第4页、第6页上——7页上。

[71] 焦竑，《玉堂丛语》，第266页。

[72] 原书误作“Zhiheng”。——译者注

[73] 同一时期长江以南虎现的另一项记载，见于桑乔，《庐山纪事》，卷一，第39页上，发生在嘉靖三十年（1551）的一则事例。

[74] 于君方（Yü），《佛教在中国的更新：宏与晚明的三教合一》（*The Renewal of Buddhism in China*），第20页。（中译本引文据“禳虎疏”，莲池著述，孔宏点校，《竹窗随笔》，北京图书馆出版社，2005年，第282页——译者注。）

[75] 广东、广西境内有关虎见的最后记载见于清嘉庆二十年（1815）；马立博，《虎、米、丝、泥》，第325页。

[76] 比如，17世纪中期的台湾，对梅花鹿毛皮的高涨需求使这一物种濒临灭绝；见欧阳泰（Andrade），《福尔摩沙如何变成台湾府？》（*How Taiwan Became Chinese*），第134—138、149—150页。

[77] 张岱，《陶庵梦忆》，第8页。（原文出处有误，待查。——译者

注）

第6章 家族

[1] 只有皇帝的服制上可用日与月的补子作装饰，见《明会典》卷六十二，第1页上。服制上有特殊规定的补子图案还包括龙、凤、狮、犀牛、象。有关皇家补服的介绍，见贺莉、倪明昆编，《权力与荣耀：明代宫廷艺术展》，第259页。贺莉和倪明昆所编的《权利与荣耀，明代宫廷艺术展》中收入了几幅明朝皇帝的宫廷画像，画像中肩上的补子似乎是15世纪中期才出现的（见《权力与荣耀》，第264页）。

[2] 陆容，《菽园杂记》，第62页。陆容说这是山西的风俗，但这种做法很可能十分普遍。

[3] 叶春及，《惠安政书》，卷四，第6页下。（此处引文见泉州历史研究会整理本，福建人民出版社，1987年，第73页。——译者注）

[4] 黑兹尔顿（Hazelton），《父系与宗族地方化：徽州休宁吴氏研究》（“Patrilines and the Development of Localized Lineages”）。

[5] 白馥兰，《技术与性别：晚期帝制中国的权力经纬》（*Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*），第175—181页。

[6] 有关这些性别分工，见宋应星，《英译天工开物》（*Chinese Technology in the Seventeenth Century*），第46、101页。

[7] 范德，《朱元璋与明初立法》，第161页；柏清韵（Birge），《宋明儒学与妇女：父权观念的制度化》（“Women and Confucianism from Song to Ming”）。

[8] 曹端，《家规辑略》，收录于《曹月川先生集》，转引自多贺秋五郎，《中国宗谱の研究》，第168页。

[9] 《嘉靖河间府志》（1540），卷七，第4页下。

[10] 达迭斯，《明代地方社会》，第97、122—123页。

[11] 《雍正扬州府志》（1733），卷三十四，第11页下。

[12] 例如《嘉靖汉阳府志》（1546），卷八，第5页下。

[13] 以下结论来自九部地方志中的节妇传，《保定府志》（1607）、

《正德大名府志》《凤翔府志》（1766）、《福宁州志》（1593）、《廉州府志》（1637）、《南昌府志》（1588）、《青州府志》（1565）、《琼州府志》（1618）和《严州府志》（1613）。中国人的年龄是按照农历计算的（虚岁，是从出生时算起的），此处都改成了西方的年龄算法。

[14] 多贺秋五郎，《中国宗谱の研究》，第169页。

[15] 傅海波（Frank），《征服王朝时期的妇女》（“Women under the Dynasties of Conquest”），第41页。明律延续了这一定义，见江永林，英译本《大明律》，第214页。

[16] 《嘉靖怀安县志》（1530），卷九，第6页下——7页上。

[17] 达迭斯，《明代地方社会》，第81页，作者使用的是来自江西省的数据；另见刘翠溶，《明清时期家族人口与社会经济变迁》，第97页。

[18] 李日华，《味水轩日记》，第113页。明代妇科医药和产科理论，见费侠莉（Furth），《繁盛之阴：中国医学史中的性（960—1665）》（*A Flourishing Yin: Gender in China’s Medical History, 960—1665*），第4—5章。

[19] 李日华，《味水轩日记》，第173页。

[20] 房兆楹，《霍韬》（“Huo Tao”），载于傅路德、房兆楹，《明代名人传》，第681页。（此处引文等据《霍文敏公全集》卷四上《正风俗疏》、卷九下《南京礼部公行》。——译者注）

[21] 赵吉士，《寄园寄所寄》卷上，第30页。

[22] 妾室危及正室婚姻的一个例子见陆容，《菽园杂记》，第47—48页。

[23] 芮效卫（David Roy）最近重译了这部小说。

[24] 沈德符，《万历野获编》，第459—460页，记载了一则发生在弘治朝的复杂故事，一位名叫满仓儿的女子被父亲卖给乐户，其父死后，满仓儿的母亲、兄长寻得她的踪迹，欲为其赎身，但遭到她的拒绝。此后的故事充满了各种权钱交易，最终惊动了弘治皇帝，以满仓儿获杖刑并充浣衣局结案。

[25] 孙康宜，《陈子龙柳如是诗词情缘》（*The Late Ming Poet Chen Tzu-*

lung）。

[26] 卜正民，《纵乐的困惑》，第97—99页。

[27] 陆容，《菽园杂记》，第141—142页；参见江永林，英译本《大明律》，第215页。

[28] 沈德符，《万历野获编》，第902页；谢肇淛，《五杂俎》，卷八，第4页下；宋怡明（Szonyi），《胡田宝崇拜与18世纪同性恋话语》（“The Cult of Hu Tianbao and the Eighteenth-Century Discourse of Homosexuality”）。

[29] 刘翠溶，《明清时期家族人口与社会经济变迁》，第53—55页。

[30] 《惠安县志》（1530），卷九，第6页下。

[31] 谈迁，《枣林杂俎》，第5页，此处的中式纪岁被换成了西式的。

[32] 欧立德（Elliot），《胡说：北方异族与汉族的人种形成》（“Hushuo: The Northern Other and*Han* Enthnogenesis”）。

[33] 黄清连，《元代户籍制度研究》，第197—216页。在这个精心梳理的清单的最后，黄清连指出他怀疑仍有部分户籍为其遗漏，“留待将来补充”。

[34] 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷一，第33页下。朱元璋并不认为这四业穷尽了所有的社会职业类型，因为他紧接着又说释道是有别于它们的“二业”。

[35] 有关明代的兵，见柯律格，《大明帝国：明代中国的视觉文化和物质文化》（*Empire of Great Brightness: Visual and Material Cultures of Ming China 1368—1644*），第160—182页。

[36] 陆容，《菽园杂记》，第134页。

[37] 陈文石，《明代卫所的军》，第198页。（陈文发表于《“中央”研究院历史语言研究所集刊》1977年第2期，第177—205页。原书误作“《明代卫所的军户》，第228页”。卜正民此处的说法与引文略有出入。陈文在论及明代军士社会地位衰落时引用《明史翟善传》，翟官至吏部尚书，太祖赏识他的才干而欲令其脱军籍，但翟不愿破例。陈以此说明明初武官受到重视而军户地位实低于民户。——译者注）

[38] 艾尔曼，《中华帝国晚期的科举文化史》，第140—143、178页。

[39] 张廷玉，《明史》，卷一百九十，表第十，宰辅年表一、二，第3336—3379页。

[40] 有关商辂，见张廷玉，《明史》，列传第六十四，商辂传，第4687—4691页；葛林在《明代人物传记词典》中编写的商辂传，见傅路德、房兆楹，《明代名人传》，第1161—1163页。

[41] 李乐，《见闻杂记》，卷一，第43页上。尽管人数不多，但换届频率很高。见帕森斯（Parsons），《明代官僚体系：有关背景力量的研究》（“The Ming Dynasaty Bureaucracy: Aspects of Background Forces”）。

[42] 《明世宗实录》，卷七十八，第6页上；或柯蔚南（Coblin），《汉语简史》（“Brief History of Mandarin”），第542页。

[43] 这两位大学士分别是杨荣（1371—1440）和陈山（1365—1434）。见张廷玉，《明史》，列传第一百五，李廷机传，第5741页；傅路德、房兆楹，《明代名人传》，第1569页。

[44] 秦玲子（Shinno），《“元代医学与三皇庙：跨文化互动的一例”》（“Medical Schools and the Temples of the Three Progenitors in Yuan China: A Case of Cross-Cultural Interactions”）；费侠莉，《繁盛之阴：中国医学史中的性（960—1665）》，第156—157页。

[45] 汪道昆，《太函集》，第492—493页。汪道昆是一位学者，但也为他人写传、赞等文章，收取一定的润笔费，时人赞誉他的文笔“最为物有所值”；柯律格，《长物：早期现代中国的物质文化与社会状况》（*Superfluous Things: Materail Culture and Social Status in Early Modern China*），第14页。[吴山甫（1552—1620），名昆，别号鹤皋，安徽歙县人，祖父为明隆万间名医。吴昆15岁时投笔习医，深研医儒合一之理，融合家世心传，声名远振，著有医籍多部。中译本引文据汪道昆，《医方考引》，收录于（明）吴昆、（日）北山友松绳愆，《医方考绳愆》，中国科学技术出版社，1996年，第15页。——译者注]

[46] 卜正民，《徐光启及其生活环境：上海士绅的世界》（“Xu Guangqi in His Context: The World of the Shanghai Gentry”），第80页。

[47] 《同治徽州府志》（1874），卷四十四，第10页下。

[48] 陆容，《菽园杂记》，第85—86页。（此处原文转述不确。据陆

文，某富家是向孔克让的儿子孔士学提出易谱的要求，孔士学力拒。孔士学死后无嗣，家人才不得已答应了富家的要求。——译者注）

[49] 卜正民，《中华帝国晚期的丧礼和宗族》（“Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”），第480页。伊佩霞（Patricia Ebrey）已将《家礼》译成英文，即《家礼》（*The Family Rituals*）。

[50] 事件经过转引自卜正民，《明代的社会与国家》，第1—9页。

[51] 《嘉靖靖安县志》（1565），卷一，第18页上。

[52] 《明孝宗实录》，卷一五五，第4页下——5页上。

[53] 范德，《朱元璋与明初立法》，第203页。（中译本引文据张卤，《皇明制书》，卷九《教民榜文》，转引自张建民编，《10世纪以来长江中游区域环境、经济与社会变迁》，武汉大学出版社，2008年，第288—289页。——译者注）

[54] 赵秉忠，《江西舆地图说》，第2页下。

[55] 有关明代宦官任镇守的情况，见蔡石山，《明代宦官》（*Eunuchs in the Ming Dynasty*），第59—53页。

[56] 见张廷玉，《明史》，第5351页。

[57] “中央”图书馆，《明人传记资料索引》，第944页；焦竑，《国朝献征录》，卷九十，第9页上。

[58] 《明孝宗实录》，卷一四五，第9页下。

第7章 信仰

[1] 柳存仁（Liu）、贝林（Bering），《蒙元时期的“三教”》（“The ‘Three Teachings’ in the Mongol-Yü an Period”）。

[2] 卜正民，《宗教调和再思》（“Rethinking Syncretism:The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China”）。

[3] 谢肇淛，《五杂俎》，第95页。

[4] 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷三，第23页上——26页下，64页。关于元代皇家的供养，见同书卷一，第17页下。（译文据宋濂《蒋山寺广荐佛会记》，《金陵梵刹志》上册，天津人民出版社2007年，第110—112页。原文有若干不确处，如法会时间原作“二月十七日”，舞原作“二十八人”，现据所引文献改正。有关法会后天象的描述也不够确切，宋濂的原文为“濂闻，前事二日，凄风成寒，飞雪洒空，山川惨淡，不辨草木。銮舆一至，云开日明，祥光冲融，布满环宇，天颜怿如。历陛而升，严恭对越，不违咫尺。俯伏拜跪，穆然无声。……”另，景印文渊阁四库全书本宋濂《文宪集》卷四收录该文字句多有出入，此处以原书所引版本为准，恕不一一指出。——译者注）

[5] 白瑞霞（Berger），《南京显灵：明代宫廷档案中关于五世哈立麻活佛大宝法王在首都活动的记载》（“Miracles in Nanjing: An Imperial Record of the Fifth Karmapa’s Visit to the Chinese Capital”），第161页。[藏传佛教噶举派的支派之一噶玛噶举派在元明两代受到朝廷重视，在明永乐朝达到鼎盛。1407年，该派尚师哈立麻入京受封“大宝法王”，并奉命率僧于灵谷寺建普度大斋，为明太祖和皇后资福。仪式过程被绘成长卷，全长50米，由49幅画面组成，并配有汉、察合台文、回鹘文、藏、回鹘式蒙古文五种文字的题记，详细记述了卿云、天花、甘露、青狮、白鹤及舍利祥光等祥瑞。题记文字见罗文华，《明大宝法王建普度大斋长卷》，《中国藏学》1995年第1期。“交感幻觉”是科幻小说家威廉·吉布森（William Gibson）在小说《神经漫游者》（*Neuromancer*）中创造的词汇，指在以符号和信号流操控的场域中由参与者集体进行的幻象创造。小说中描述的由骇客意念操控从而在网络空间中将数据资料图像化的景象，与长卷记述的五彩斑斓的异象颇为相似。——译者注]

[6] 葛寅亮，《金陵梵刹志》，“御制蒋山寺广荐佛会文”，卷三，第5页上——7页上。

[7] 朱元璋，《鬼神有无论》，葛寅亮，《金陵梵刹志》上册，天津人民出版社，2007年，第15—16页。——译者注

[8] 《论语》，“八佾第三·第十二章”，英译文取自理雅各（Legge）译，《英译儒家经典》（*The Confucian Classics*），卷一，第59页。（“敬鬼神而远之”出自《论语》，“雍也第六·第二十二章”。——译者注）

[9] 郑振满、丁荷生，《福建宗教碑铭汇编（泉州府分册）》，第961页。

[10] 谈迁，《枣林杂俎》，第222页。

[11] 卜正民，《明代的社会与国家》，第141—146页。（葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二“钦录集”，上册，天津人民出版社，2007年，第59—62、66—69页。——译者注）

[12] 余继登，《典故纪闻》，第107—108页；张廷玉，《明史》，第97页。

[13] 余继登，《典故纪闻》，第134页。——译者注

[14] 《大明会典》[万历十五年（1587年）重修版]，卷一百零四，第2页。

[15] 此处及以下引文见于卜正民著《明代的社会与国家》一书所引方志，依次为卜正民，《明代的社会与国家》，第219—221：注释21（《涿州志》）、注释27（《怀柔县志》）、注释52（《临漳志》）、注释73（《南宫县志》）、注释74（《丘县志》）页。（引文依次为《涿州志》卷九，第2页下；《怀柔县志》卷一，第42页下——43页上；《南宫县志》，卷二，第8页上；《丘县志》，卷三，第14页下。——译者注）

[16] 卜正民，《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》（*Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*），第311—316页。

[17] 关于中国地图的计量研究，见余定国（Yee），《重释中国古代的舆地图》（“Reinterpreting Traditional Chinese Geographical Maps”），第53—67页。

[18] 章潢，《图书编》，卷二十九，第35页上。（页码有误，当为第45页下。引文出自章潢所收利玛窦《地球图说》。——译者注）

[19] 对于地球说的反响，见祝平一（Chu），《信任、工具和跨文化的科技交往》（“Trust，Instruments，and Cross-Cultural Scientific Exchanges”）；另见余定国，《参照世界标准：勘测和文本间的中国地图》（“Taking the World’s Measure”），第117—122页。有关中国人对耶稣会士地图学的反应，见艾尔曼，《中国科学面面观，1550—1900》（*On Their Own Terms: Science in China, 1550—1900*），第122—131页。

[20] 章潢，《图书编》，卷二十九，第33页上、39页上。（页码有误，当为第42页下、49页下。——译者注）

[21] 徐光启，《徐光启集》，卷二，《题万国二圜图序》，第63页。

[22] 李之藻，“《坤舆万国全图》序”，载于李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注》，第148页。

[23] 李之藻，“《坤舆万国全图》序”，载于李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注》，第144页。

[24] 王圻，《三才图会》“地理一卷”，卷一，第1页上。

[25] 桥本敬造（Hashimoto），《徐光启与＜崇祯历书＞修订：中国人对西方天文学的受容史》（*HsüKuang-ch 'i and Astronomical Reform: The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy, 1629— 1635*），第173、189页。

[26] 李贽，《焚书》，第16—33页。耿定向，《耿天台文集》，卷四，第40页上——45页下。黄仁宇对于李贽的评价仍具影响力，见黄仁宇，《万历十五年》，第189—221页。

[27] 《论语》第12章第1篇，英译见理雅各译，《英译儒家经典》，卷一，第250页。

[28] 《论语》第12章第1篇，英译见理雅各译，《英译儒家经典》，第324页。

[29] 马经纶的书信，见厦门大学历史系编，《李贽研究参考资料》（第一辑），第64页。

[30] 蔡汝贤，《东夷图说》，“总说”，第2页上。

[31] 《正德朝邑县志》（1519、1824），“风俗”，第9页上；类似看法见《同治绥傜厅志》（1873），“风俗”，第18页下。（查《中国地方志集成目录》，仅有《道光连山绥傜厅志》。——译者注）

[32] 引自斯科特，《不被统治的艺术》，第13页。（斯科特书亦转引关于明代钱古训、李思聪《百夷传》的一项研究，但译者在《百夷传》中没有发现这段引文，该传中提到风俗相异之处如是说道，“百夷在云南西南数千里，其地方万里。……国朝洪武辛酉平云南。……上以远人不加约束，故官称、制度皆从其俗。……诸夷语言习俗虽异，然由大百夷为君长，故各或效其所为。”——译者注）

[33] 包弼德（Bol），《历史上的新儒学》（*Neo-Confucianism in History*），第216页。

[34] 王之春，《船山公年谱》，卷一，第20页下——21页上。

[35] 李之藻，“《坤舆万国全图》序”，载于李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注》，第149页。（李之藻的原文为，“昔儒以为最善言天，今观此图，意与暗契。东海西海，心同理同，于兹不信然乎？”——译者注）

[36] 徐光启，《正道提纲》，载于李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注》，第107页。感谢李天纲向我指出了徐光启的这一思想特征。

[37] 杨廷筠，《代疑续篇》，转引自钟鸣旦（Standaert），《明末天主教儒者杨廷筠》（*Yang Tingyun*），第206—208页，我对钟鸣旦的英译略作了改动。

第8章 物华

[1] 柯律格，《长物：早期现代中国的物质文化与社会状况》，第46页。柯律格对这份籍没册的概括，见第47—48页。关于严嵩的生平，见苏君伟（Kwan-wai So）所作传记条目，见傅路德、房兆楹，《明代名人传》，第1586—1591页。

[2] 历史学家巫仁恕发现了这些清单，见巫仁恕，《品味奢华：晚明的消费社会与士大夫》，第225—232页。

[3] 杜鼎克（Dudink），《晚明天主教五论》（“Christianity in Late Ming China: Five Studies”），第177—226页。

[4] 该书的英译本见大维德爵士（David），《英译格古要论》（Chinese Connoisseurship）。

[5] 魏文妮（Weitz），《周密＜云烟过眼录＞译注》（Zhou Mi’s Record of Clouds and Mist），第4、20页。

[6] 例如《常熟县志》（1539），卷四，第20页下。

[7] 卜正民，《纵乐的困惑》，第144—147页。

[8] 关于木匠服役方面的变迁，见鲁克思（Ruitenbeek），《中华帝国晚期的木工与建筑：关于15世纪＜鲁班经＞的研究》（*Carpentry and Building in Late Imperial China*），第16—17页。

[9] 江苏省博物馆，《江苏省明清以来碑刻资料选集》，第135—136页。

[10] 有关明代宫廷绘画，见班宗华（Barnhart），《大明画家：院派与浙派》（*Painters of Great Ming*）。

[11] 李日华生平，见房兆楹编写的传记条目，傅路德、房兆楹，《明代名人传》，第826—830页。有关李日华的社会背景，见李铸晋（Li Chu-tsing），《李日华与他的晚明文人圈》（“Li Rihua and his Literati Circle in the Late Ming Dynasty”）。他的两幅画作和一幅书法作品，见李铸晋，《中国学者的书斋：晚明的艺术生活》（*The Chinese Scholar’s Studio: Artistic Life in the Late Ming Period*），图3、4c、5。其他书法作品见班宗华，《玉斋：王南屏旧藏明清书画精品选录》（*The Jade Studio: Masterpieces of Ming and Qing Painting and Calligraphy from the Wong Nan-’p ing Collection*），第116—117页。

[12] 《衡州府志》（1536），卷九，第14页下。

[13] 书籍制作的工艺，见周绍明（McDermott），《书籍的社会史：中华帝国晚期的书籍与士人文化》（*A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*），第9—42页。有关印书的工艺，见贾晋珠（Chia），《逐利的印刷业：11至17世纪福建建阳的出版商》[*Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries*）]，第25—62页。

[14] 顾炎武，《顾亭林诗文集》，第29—30页。据顾炎武所记，所有藏书于清兵入侵后流散。

[15] 卜正民，《明代的社会与国家》，第101页。

[16] 吴晗，《江浙藏书家史略》，第10页。

[17] 李日华日记中有关书的部分，见李日华，《味水轩日记》，第73、105、190—191，277—278、303、305、374、454—455、496页。有关藏书者贵宋刻的原由，见董其昌，《筠轩清录》，第21—22页。

[18] 英文原文作“书肆主人”，但据李日华日记所载，应为“沈恒川国医”，并非书商。见《味水轩日记》，上海远东出版社，1996年，第462—463页。——译者注

[19] 文树德（Unschuld），《中国药学史》（*Medicine in China: A History of Pharmaceutics*），第128—142页。

[20] 卜正民，《明代的社会与国家》，第128—129页。

[21] 希拉尔德，《1625年亚德里安诺·德·拉斯·科特斯中国游记》，第191、193页。关于明代童蒙的研究，见施珊珊（Schneewind），《明代的社学与国家》（*Community Schools and the State in Ming China*）。

[22] 关于出版业，见周启荣（Chow），《早期现代中国的出版、文化和权力》（*Printing, Culture, and Power in Early Modern China*），第57—89页。

[23] 明代小说，见浦安迪（Plaks），《明代小说四大奇书》（*The Four Masterworks of the Ming Novel*）。这些小说已分别由赛珍珠（Pearl Buck）、亚瑟·威利（Authur Waley）和芮效卫翻译成英语。

[24] 唐顺之，《荆川先生右编》。[原文说法出处不详。《荆川先生右编》，40卷，为唐顺之原辑，刘曰宁补定，朱国祯校正，万历三十三年（1605）于南京国子监刊印，辑录自周至元历代诏令奏议，因古者右史记言，称为“右编”。《史纂左编》，记历代治法，《四库全书存目丛书》本为嘉靖四十年（1561）胡宗宪校刻本，共142卷，另有常州原刊本，浙江藩司重刊本。——译者注]

[25] 有关建阳的出版产业，见贾晋珠，《逐利的印刷业：11至17世纪福建建阳的出版商》。

[26] 英文原著将“蛎房”误作“酒”（liquor），应为牡蛎。见李日华，《味水轩日记》，第82页。——译者注

[27] 托马斯·柯立瑞（Thomas Cleary）的英译本，名为*The Flower Ornament Scripture*。

[28] 见李日华，《味水轩日记》，第286页。（英文原书误作“16日”。——译者注）

[29] 据王世襄《明式家具珍赏》[三联书店（香港）有限公司，1985年，第278页]，带门围子的架子床，一般有六根立柱，故又名“六柱床”。[英文原书作“四柱床”（four-poster beds）。——译者注]

[30] 柯律格，《中国家具》（*Chinese Furniture*），第19页。

[31] 范濂，《云间据目抄》，卷二，英译文来自鲁克思，《中华帝国晚期的木工与建筑：关于15世纪＜鲁班经＞的研究》，第15页，转引时文字略有修改。[中译本据《云间据目抄》卷二，第3页下（《笔记小说大观》第22编，第2630页）。——译者注]

[32] 转引自柯律格，《长物》，第42页，有关《长物志》的讨论见下一章。[中译文引自《长物志》卷六，第1页上（陈植校注本，江苏科学技术出版社，1984年，第225页）。——译者注]

[33] 英文原著的“胡床”典故，应指汉灵帝刘宏（156—189）。《后汉书·五行志》载，“灵帝好胡服、胡床、胡坐、胡饭、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都贵戚皆竟为之。”而赵翼《陔余丛考》卷三十一载，应劭《风俗通》，“赵武灵王好胡服，作胡床，此为后世高座之始。”则将“胡床”的传入时间推至公元前四世纪。“胡床”，又称交椅、马扎等，是一种矮小的折叠凳，与在战国时期发展为兼供踞坐与寝卧的床榻完全不同。相关研究可参见杨森的《敦煌壁画家具图像研究》（民族出版社，2010年）和崔咏雪的《中国家具史·坐具篇（增订新版）》（文明书局，1994年）。——译者注

[34] 张瀚，《百工纪》，转引自柯律格，《长物》，第145页。（中译本引自张瀚《松窗梦语》卷四，《百工纪》，盛冬铃点校，中华书局，1985年，第78页。——译者注）

[35] 希拉尔德，《1625年亚德里安诺·德·拉斯·科特斯中国游记》，第250页。

[36] 柯律格，《中国家具》，第55页。

[37] 巫仁恕，《品味奢华》，第228—229页。[英文原著标注的页码和释文都有问题，经核查，应为巫书第219—220页。巫书所引《孙时立阄书》中并未提到英文原著中所谓的“折叠式圆桌和方桌”（collapsible round/square tables），物件数量也有出入，中译本据巫书引文改正。——译者注]

[38] 柯律格，《中国家具》，第63页。

[39] 李日华关于家具的论述，见氏著《味水轩日记》，第164、246、481页。

[40] 瓦特（Watt）、莱迪（Leidy），《永乐气象：15世纪初中国的宫廷艺术》（*Defining Yongle: Imperial Art in Early Fifteenth-Century China*），第27—30页。

[41] 卡斯韦尔（Carswell），《青花：中国瓷器西传史》（*Blue and White: Chinese Porcelain around the World*），第17页。

[42] 李日华，《味水轩日记》，第92页。（“沈别驾”，英文原著误

作“Shen Biehe”，“别驾”为官职名，即“别驾从事史”，汉制为州刺史佐吏，宋以后，诸州通判亦称“别驾”。李日记原文作“沈，杭人，以狼藉转王官，又营税监保留”，英文原著解读为“沈是一个来自杭州的臭名昭著的骗子，是某个藩王府邸的税收记录官”，中译本此处据译者的理解迳改。——译者注）

[43] 关于李日华和商贾间的一次有趣的争论，见卜正民，《维梅尔的帽子》，第80—81页。

[44] 魏文妮，《周密＜云烟过眼录＞译注》，第238—239页。

[45] 李日华，《味水轩日记》，第170页。——译者注

[46] 李日华提及书画的日记条目，见《味水轩日记》，第58、62、93、124、170、187、283、298、417页。（此处引文出自第58、62页。英文原著误作“1609年12月26日”，中文译本迳改。——译者注）

[47] 有关文徵明的“粗笔”，见柯律格，《雅债》，第178页。[引文出自《味水轩日记》，万历三十七年四月二十三日（1609年5月26日），第20页。“粗笔”是与“细笔”相对的一种绘画形式，笔法疏简，重在写意。事实上，明代谢肇淛《五杂俎》中认为文徵明的“得意之笔，往往以工致胜”，也就是说，他的绘画总体上以“细笔”见长。——译者注]

[48] 高居翰，《江岸送别：明代初期与中期绘画，1368—1580》，第9—14页。（明代画史上的二分说法以董其昌的“南北二宗”论为顶点，大体是将师法宋代院画的浙派职业画家与继承元画风韵的吴派文人业余画家相对立。相关论述可参见是书中译本高居翰著，夏春梅等译，《江岸送别：明代初期与中期绘画，1368—1580》，生活·读书·新知三联书店，2009年，第2—4页。——译者注）

[49] 这个词借自柯律格，《雅债》，第8页。

[50] 李日华，《味水轩日记》，第283页。惩羹吹齑，比喻受过教训后，遇事分外小心。——译者注

[51] 李日华，《味水轩日记》，第298页。“臂阁”，又作臂搁、手枕，用以在写毛笔字时搁置腕臂。此处英文原著的解读有误，日记原文中提到，“贾曰：是三代物，侯伯所执圭也。”事情的经过是，夏贾称带来的是圭，被李日华一眼识破，并猜测这是时人将掘出的碎玉雕琢后作臂阁用。——译者注

[52] 李日华，《味水轩日记》，第417页。英文原著误作“1614年11月19

日”。——译者注

[53] 李日华，《味水轩日记》，第406页。（日记原文作“夏老”，应不是指“夏贾”。——译者注）

[54] 徐澄琪（Hsü），《一斛珠：18世纪扬州的书画市场》（*A Bushel of Pearls: Painting for Sale in Eighteenth-Century Yangchow*），第16页。

第9章 南海

[1] 江永林，英译本《大明律》，第157—158、244页。绞刑和斩首的区别，见卜正民，《杀千刀》，第50—51页。明代律法遵循死留全尸的理念，只有在惩处罪大恶极者时才破例。（英文原著“冒破物料”条误作“第487条”，径改。——译者注）

[2] 沈德符，《万历野获编》，第481页。

[3] 博德利（Bodley），《博德利爵士传》（*The Life of Sir Thomas Bodley*），第38、58页。

[4] 16世纪中期，包括现在荷兰在内的低地（时称北方省）隶属西班牙王国。1568年，爆发了北方省反抗西班牙的80年战争。1581年，北方七省组成的乌得勒支同盟正式独立，被视作现代荷兰的开始。——译者注

[5] 特雷弗-罗珀（Trevor-Roper），《劳德大主教传》（*Archbishop Laud, 1573—1645*），第276页。

[6] 1961年，向达将劳德航海通书誊抄并出版，见《两种海道针经》。有关它与郑和史事文献之间的关系，见田汝康，《＜渡海方程＞：中国第一本刻印的水路簿》。

[7] 罗森布拉特（Rosenblatt），《文艺复兴时期英国的大拉比：约翰·塞尔登传》（*Renaissance England’s Chief Rabbi*）。1617年出版的《论叙利亚人的神祇们》（*De diis Syriis*）奠定了他在东方研究中的地位，而他在17世纪30年代发表的一系列关于希伯来律法的研究则进一步巩固了他的学术声誉。

[8] 关于塞尔登与劳德的关系，见特雷弗-罗珀，《劳德大主教传》，第336—337页。

[9] 马夏尔西监狱坐落于伦敦泰晤士河南岸的萨瑟克区，于14世纪投入使用，至1842年关闭，是用来拘禁军事法庭审判的海事罪、“违背自然”罪和

政治罪的犯人，后主要用来关禁无法清偿债务者。——译者注

[10] 这幅地图之所以长期无人知晓，是因为数十年来无人前来借阅。即便是像李孝聪这样研究海外收藏中国地图的权威，在1992年访问牛津并编纂《欧洲收藏部分中文古地图叙录》（*Descriptive Catalogue of Pre-1900 Chinese Maps Seen in Europe*）一书时也漏收了这幅地图。我要由衷地感谢戴维（David Helliwell）告知我这幅地图的存在，并为我复印该图。

[11] 英文原著误作“Djofar”。——译者注

[12] 苏基朗（So），《中国沿海的经济繁荣、宗教和政治制度：福建南部的模式（946—1368）》（*Property, Regions, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946—1368*），第117—125页。

[13] 叶盛，《水东日记》，卷十七，第2页上。

[14] 英文原著误作“Guanglun jiangyu tu”。——译者注

[15] 雷德雅（Ledyard），《韩国的制图学》（“Cartography in Korea”），第244—246页。

[16] 张廷玉，《明史》，第23—28、34—35页；《明太祖实录》，卷二五四，第6页上，“洪武三十年八月丙午”条（即1397年9月26日，英文原著误作9月18日——译者注），英译文见韦杰夫（Geoff Wade），《＜明实录＞中的东南亚：公共数据库》（*Southeast Asia in the Ming Shi-lu: An Open Access Resource*）。

[17] 张廷玉，《明史》，第717—776、780页。

[18] 明代出版家茅元仪（1594——约1641）在天启元年（1621）刊印的《武备志》（*Records of Military Preparedness*）中收入了郑和航海图。

[19] 谢肇淛，《五杂俎》，卷四“地部二”，第272、360—361页；后一条引文的英译见伊懋可，《大象的退却》，第378—379页，英文原著略有修改。谈迁在《枣林杂俎》中也记录了这一事件，很可能是根据谢肇淛所述，见该书第483页。

[20] 该命令发布于建文三年（1401），限留存贩卖番货者，三月内销尽。见《同治广东通志》（1822），卷一八七，第6页。

[21] 《明孝宗实录》，卷七十三，第3页上、下；张廷玉，《明史》，第4867—4868页。

[22] 张廷玉，《明史》，第212页。

[23] 有关事态发展，见卜正民，《纵乐的困惑》，第119—124页。

[24] 《崇祯泉州府志》（1829），卷七十三，第20页上——32页上。

[25] 谈迁，《枣林杂俎》，第571、580页。

[26] 英文原著误作“兵部左侍郎”（Vice-Minister of War），径改。——译者注

[27] 卜正民，《维梅尔的帽子》，第100—107页。

[28] 英文原著未出注，原话不详。——译者注

[29] 傅元初，《请开洋禁疏》，抄录于顾炎武，《天下郡国利病书》，第26册，第33页上。

[30] 阿尔维斯（Alves），《预言之声：16世纪前半期葡萄牙史料中有关郑和航海的记述》（“La voi x de la p ro p hé tie: I n fo r ma tion s po r tu guai se s de la ie moi ti é du XVIe si è c le sur le s vo ya ge s de Zheng He”），第41—44页。

[31] 布罗代尔（Braudel），《世界的透视》（*The Perspective of the World*），第21—22页。

[32] 欧阳泰，《福尔摩沙如何变成台湾府？》，第20页。

[33] 包乐史（Blussé），《看得见的城市：广东、长崎、巴达维亚和美国人的到来》（*Visible Cities: Canton, Nagasaki, and Batavia and the Coming of the Americans*），第58—60、64—65页。

[34] 顾炎武，《天下郡国利病书》，卷二十六，第33页下。

[35] 有关1639—1640年的屠杀，见卜正民，《维梅尔的帽子》，第6章。

[36] 有关明代园林的文化消费，见柯律格，《满庭芳：明代中国园林文化》（*Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China*）；柯律格用一整章的篇幅讲述了文氏家族的园林，见是书第104—136页。

[37] 柯律格，《长物》，第41（略有更动）、43页。

[38] 张燮，《东西洋考》，“周起元序”，第17页。

[39] 此处英文原著引文为“在所有的武装航海者中，一般说来，他们是最擅于智取财富的，而且并不完全用掠夺的方式”。译者找不到完全对应的原文，只有“不甚为寇掠”一语最近其意。——译者注

[40] 沈德符，《万历野获编》，第783页。

[41] 沈德符，《万历野获编》，第783页。

[42] 布罗奇（Brockey），《东游记：1579到1724年间的来华耶稣会士》（*Journal to the East*），第29—30页。

[43] 沈□语，转引自卜正民，《维梅尔的帽子》，第108页。[引语应指1616年南京教案期间，礼部侍郎沈□的《参远夷疏》《再参远夷疏》和《参远夷三疏》（见徐昌治编，夏瑰奇校注，《圣朝破邪集》，香港，建道神学院，1996年，第58—67页）。译者未查到对应引文。较接近的表述见《参远夷三疏》论及传教士王丰肃及葡萄牙情况时语，“臣近又细询闽海士民，识彼原籍者云，的係佛狼机人。其王丰肃原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国王，而夺其地，改号大西洋。然则闽粤相近一狡夷尔，有何八万里之遥？臣虽未敢即以此说为据，然而伏戎于莽，为患叵测。”而有关耶稣会士以澳门为据点的说法，应来自礼部主客清吏司奉旨会审王丰肃等犯一案的记录，“会审得王丰肃……供称，……于万历二十七年七月内前到广东广州府香山县香山澳中，约有五月。”——译者注]

[44] 彼得森（Peterson），《为什么杨廷筠、李之藻和徐光启会成为天主教徒？》（“Why Did They Become Christians? Yang Tingyun, Li Zhizao, and Xu Guangqi”）

[45] 以利玛窦为主题的传记不乏佳作，其中较著名的有史景迁，《利玛窦的记忆之宫》（*The Memory Palace of Matteo Ricci*）和夏伯嘉，《紫禁城里的耶稣会士：利玛窦传》。

[46] 沈德符，《万历野获编》，第783页。

[47] 梅欧金（Menegon），《祖先、处女和天主教修士：明清时期的地方天主教》（*Ancestors, Virgins, and Friars*）。

[48] 此处说法未见于《万历野获编》。——译者注

第10章 崩溃

[1] 黄宗羲，《弘光实录抄》，收录于《黄宗羲全集》第2册，第1页。黄宗羲并未署名，但这部作品一般被归入他的名下，并被认为代表了他及其学友、弟子的观点。参见司徒琳，《明清冲突》（*The Ming-Qing Conflict*），第226页。

[2] 黄宗羲，《黄宗羲全集》第2册，第3页。

[3] 李清，《三垣笔记》，第90页。

[4] 原书引文未出注，只能直译。——译者注

[5] 叶梦珠，《阅世编》，第183页。

[6] 王微，《秋夜舟中留别》，孙康宜英译，见孙康宜、苏源熙编，《传统中国女性诗歌诗论选》，第322页。

[7] 王朝衰落的叙事影响了20世纪80年代中国历史学家用英文撰写的两部重要明史著作，黄仁宇的《万历十五年》和陈纶绪（Albert Chan）的《明代兴亡史》（*The Glory and Fall of the Ming Dynasty*）。

[8] 黄仁宇，《隆庆与万历朝》，第517页；黄仁宇，《明代财政制度》，第162—164页。

[9] 杨东明，《饥民图说》。

[10] 《明神宗实录》，卷五三八，第2页下；卷五三九，第9页下；卷五百四十，第7页下；卷542，第2页下。

[11] 张廷玉，《明史》，第512页。

[12] 黄仁宇，《隆庆与万历朝》，第583页。

[13] 较早对税赋高涨与税款拖欠进行研究的有王玉川（Wang Yü-ch'üan），《中国历史上土地税的增减与朝代兴亡》（"The Rise of Land Tax and the Fall of Dynasties in Chinese History"）。

[14] 黄一农（Huang Yi-Long），《孙元化：推行徐光启军事改革的明代基督徒》（"Sun Yuanhua"）。

[15] 卜正民，《维梅尔的帽子》，第103—104页。

[16] 黄一农，《孙元化：推行徐光启军事改革的明代基督徒》，第250—

255页。

[17] 《明熹宗实录》，卷三十六，第2页下。

[18] 李清，《三垣笔记》，第8页。

[19] 谈迁，《枣林杂俎》，第597—598页。

[20] 魏斐德（Wakeman），《洪业：清朝开国史》（*The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*），第130页。

[21] 李清，《三垣笔记》，第17页。

[22] 俄罗斯的寒期记录大致与中国的粮食价格变动记录吻合。同样，俄罗斯的干湿度记录也基本能够印证中央气象局（Central Meteorological Bureau）示意图上的年度调查结果；见兰姆（Lamb），《气候：现在，过去与未来》（*Climate: Present, Past and Future*），卷二，第362、364页。

[23] 《明崇祯长编》，卷五十七，第6页上；卷六十三，第10页上；卷六十四，第20页下。

[24] 《济南府志》（1840），卷三十，第9页下；《德平县志》（1673），卷三，第40页上。

[25] 《临清州志》（1674），卷三，第40页上。

[26] 《上海县志》（1882），卷三十，第9页下。正常价格是斗米银一钱。

[27] 张廷玉，《明史》，第486页。

[28] 库珀（Cooper），《早期耶稣会士陆若汉研究》（*Rodrigues the Interpreter*），第342、346页。

[29] 《甘肃新通志》（1909），卷二，第36页上。

[30] 张廷玉，《明史》，第477页。

[31] 《沂州志》（1674），卷一，第8页下。（未查到原引文，故直译。——译者注）

[32] 《曹州志》（1674），卷十九，第21页上；《新郑县志》（1693），卷四，第96页上。

[33] 邓海伦，《晚明疫疠初探》；韩嵩，《发明中国医药传统》，第103—107页。

[34] 《云中志》（1652），卷十二，第20页上。疫情在当年晚些时候逐步退去。

[35] 《明熹宗实录》，卷三十三，第15页上。

[36] 李清，《三垣笔记》，第3页。有关金融危机对地方的冲击，见倪清茂《明代地方政府》。

[37] 帕森斯，《晚明农民起义》（*Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty*），第4—6页；李自成与张献忠的形象，见第17—21页。1628—1642年间，每年叛乱发生地的地图，散见于第3—84页。

[38] 关于李自成起义到17世纪40年代初的情况，见戴福士，《中国历史上的文化中心和政治变迁》，第204—311页。

[39] 赵世瑜、杜正贞，《太阳生日：东南沿海地区对崇祯之死的历史记忆》。

[40] 《新郑县志》（1693），卷四，第100页上。

[41] 有关这段历史的重构，见司徒琳，《南明史》（*The Southern Ming 1644—1662*）。

[42] 黄宗羲，《黄宗羲全集》第2册，第205—206页。

[43] 这些故事的英文选译，见于司徒琳，《明清易代巨变中的声音：虎口下的中国》（*Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tigers'Jaws*）。

[44] 黄宗羲，《黄宗羲全集》第2册，第240页。

[45] 黄宗羲，《黄宗羲全集》第2册，第239页。

[46] 高居翰，《气势撼人》，第186—225页。

[47] 黄媛介，《丙戌清明》，该诗由孙康宜译成英文，引用时略有修改，

见孙康宜、苏源熙编，《传统中国女性诗歌诗论选》，第359页。

[48] 商景兰，《悼亡》，该诗由魏爱莲（Ellen Widmer）译成英文，见孙康宜、苏源熙编，《传统中国女性诗歌诗论选》，第320页。

结语

[1] 阿布-卢格霍德（Abu-Lughod），《欧洲霸权兴起之前：公元1250—1350年的世界体系》（*Before European Hegemony: The World-System A.D. 1250—1350*），第12页。

[2] 白馥兰，《农业》（*Agriculture*），第489—490页；卜正民，《明代的社会与国家》，第85—89页。

[3] 王祯，《王祯农书》，第6—9页。有关其他农书，见周致元，《明代荒政文献研究》，第33—59页。第一本有关饥荒的药典是《救荒本草》，由朱元璋的第五个儿子在明永乐四年（1406）刊印；文树德，《中国药学史》，第221页。

[4] 我要感谢魏捷兹（James Wilkerson）帮助我澄清这一论断的逻辑。

[5] 南方涛动指发生在东南太平洋与印度洋及印尼地区之间的反相气压振动，是热带环流年际变化中的一个重要现象。——译者注

[6] 卜正民，《维梅尔的帽子》，第222—223页。

[7] 张燮，《东西洋考》，第170页。

[8] 语出明高克正“折吕宋采金议”，见张燮，《东西洋考》，第222页。——译者注

[9] 王之涣，《登鹳雀楼》。该诗英译版见转引自罗恩·布洛林（Ron Butlin），《珍贵的乐器》（*The Exquisite Instrument*），第29页，承蒙原译者授权征引。

[10] 高居翰，《气势撼人》，第83页。

[11] 《山西通志》（1682），卷三十，第41页下。

参考文献

为便于读者检阅，参考文献分为中文一手资料和以英文为主的各种文字的二手资料。注释中出现的地方志，在此恕不予以收录。

一手文献

[1] 蔡汝贤：《东夷图像》，1586年。

[2] 陈建著、沈国元补定：《皇明从信录》，1620年。

[3] 陈全之：《蓬窗日录》，1565年，上海：上海书店，1979年。

[4] 陈耀文：《天中记》，1569年，1589年再刻本。

[5] 陈子龙编：《明经世文编》，华亭：1638年，北京：中华书局，1982年。

[6] 《崇祯长编》，见《明实录》。

[7] 《大元圣政国朝典章》，1303年，影印本，台北：故宫博物院，1972年。

[8] 郑振满、丁荷生编纂：《福建宗教碑铭汇编·泉州府分册》，三卷，福州：福建人民出版社，2003年。

[9] 董其昌：《筠轩清閟录》，与陈继儒《妮古录》合印本，1937年。

[10] 福善记录、福徵述疏：《憨山大师年谱疏注》，重印本，台北：真善美出版社，1967年。

[11] 葛寅亮：《金陵梵刹志》，南京：僧录司，1607年。重印本，1627年。

[12] 耿定向：《耿天台文集》。

[13] 顾起元：《客座赘语》，南京：1617年。

[14] 顾炎武：《天下郡国利病书》，1662年。重印本，上海：上海古籍出版社，1984年。

[15] 归有光：《震川先生集》，重印本，上海：上海古籍出版社，1981年。

[16] 海瑞：《海瑞集》，重印本，北京：中华书局，1981年。

[17] 怀效锋点校：《大明律》，北京：法律出版社，1999年。

[18] 黄瑜：《双槐岁钞》，1456—1497年编，1549年出版。重印本，北京：中华书局，1999年。

[19] 黄宗羲：《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

[20] 《寰宇通衢》，南京：兵部，1394年。四库全书存目丛书影印本，卷166，1977年。

[21] 江苏省博物馆编：《江苏省明清以来碑刻史料选集》，北京：三联出版社，1959年。

[22] 焦竑：《国朝献徵录》，1616年。

[23] 焦竑：《玉堂丛语》，1618年。重印本，北京：中华书局，1981年。

[24] 郎瑛：《七修类稿》，重印本，台北：世界书局，1963年。

[25] 雷梦麟：《读律琐言》，1557年。重印本，北京：法律出版社，2000年。

[26] 李乐：《见闻杂记》，1610年。重印本，上海：上海古籍出版社，1986年。

[27] 李清：《三垣笔记》，17世纪40年代编。北京：中华书局，1982年。

[28] 李天纲笺注：《明末天主教三柱石文笺注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，香港：道风书社，2007年。

[29] 李贽：《焚书·续焚书》，重印本，北京：中华书局，1975年。

[30] 林兆珂：《考工记述注》，建阳：1603年。

[31] 刘基编：《大明清类天文分野之书》，1384年。

[32] 陆粲：《庚巳编》，1510—1519年编，1590年初刻。重印本，北京：中华书局，1987年。

[33] 陆容：《菽园杂记》，1494年以前编。重印本，北京：中华书局，1987年。

[34] 陆曾禹：《康济录》。

[35] 《大明会典》，申时行编，1588年。

[36] 《明实录》：《明太祖实录》《明孝宗实录》《明武宗实录》《明世宗实录》《明神宗实录》《明熹宗实录》《崇祯长编》，台北：中央研究院历史语言研究所，1962年。

[37] 桑乔：《庐山纪事》，1561年。

[38] 沈榜：《宛署杂记》，1593年。重印本，北京：北京古籍出版社，1980年。

[39] 沈德符：《万历野获编》，1619年。重印本，北京：中华书局，1997年。

[40] 沈家本：《沈寄簃先生遗书》（乙编），重印本，台北：文海出版社，1967年。

[41] 宋濂编：《元史》，1371年。重印本，北京：中华书局，1976年。

[42] 宋应星：《天工开物》。

[43] 谈迁：《枣林杂俎》，1644年，1911年初印。重印本，北京：中华书局，2006年。

[44] 唐顺之：《荆川先生右编》，南京：国子监，1595年。四库全书存目丛书重印本，第二集，卷70—71，济南：齐鲁书社，1997年。

[45] 陶承庆校正，叶时用增补：《大明一统文武诸司衙门官制》，江西，1586年。

[46] 陶宗仪：《南村辍耕录》，1366年初刻。重印本，北京：中华书局，2004年。

[47] 汪道昆：《太函集》，四卷。重印本：合肥：黄山书社，2004年。

[48] 王凌亨：《粤剑编》，与叶权《贤博编》、李中馥《原李耳载》合印，北京：中华书局，1987年。

[49] 王圻：《三才图会》，1607年。

[50] 王士性：《广志绎》，1597年编，1644年初刻。重印本，北京：中华书局，1981年。

[51] 王阳明（守仁）：《王阳明全集》，重印本，上海：上海古籍出版社，1992年。

[52] 王祯：《王祯农书》，1313年初刻。北京：农业出版社，1981年。

[53] 王之春：《船山公年谱》，1893年。重印本，衡阳：衡阳市博物馆，1975年。

[54] 向达编：《两种海道针经》，北京：中华书局，1961年。

[55] 萧洵：《故宫遗录》，1368年成书，1398年序。重印本，北京：1616年。

[56] 谢肇淛：《五杂俎》，万历末（17世纪10年代）。重印本，上海：上海书店，2001年。

[57] 徐光启：《农政全书》，重印本，上海：上海古籍出版社，1979年。

[58] 徐光启：《徐光启集》，2卷。上海：上海古籍出版社，1984年。

[59] 徐弘祖：《徐霞客游记》，丁文江编，1928年。重印本，北京：商务印书馆，1996年。

[60] 杨东明：《饥民图说》，1658年，重印，1748年。

[61] 黄汴著，杨正泰校注：《天下水陆路程》。太原：山西人民出版社，1992年。

[62] 姚虞：《岭海舆图》，1542年。影印四库全书本，台北：广文书局，1969年。

[63] 叶春及：《惠安政书》，1573年。

[64] 叶梦珠：《阅世编》，康熙年间。上海：上海古籍出版社，1981

年。

[65] 叶盛：《水东日记》，四库全书本，1778年。

[66] 叶子奇：《草木子》，1378年著，1516年遗刊本。重印本，北京：中华书局，1959年。

[67] 余继登：《典故纪闻》，万历初刻本。重印本，北京：中华书局，2006年。

[68] 余文龙：《史脔》，1618年。

[69] 余象斗：《万用正宗》，建阳：1599年。

[70] 《元典章》，见《大元圣政国朝典章》。

[71] 章潢编：《图书编》，1613年。

[72] 张廷玉编：《明史》，重印本，北京：中华书局，1974年。

[73] 张燮：《东西洋考》，重印本，北京：中华书局，1981年。

[74] 张怡：《玉光剑气集》，2卷。重印本，北京：中华书局，2006年。

[75] 赵秉忠：《江西舆地图说》，万历年间。

[76] 赵尔巽编：《清史稿》，重印本，北京：中华书局，1976年。

[77] 赵吉士：《寄园寄所寄》，1695年。

[78] 周密：《云烟过眼录》，1296年。

[79] 朱元璋：《明太祖集》，1374年初刻。重印本，合肥：黄山书社，1991年。

[80] 《御制大诰》《御制续诰》《御制三诰》，转引自杨一凡：《明大诰研究》，南京：江苏人民出版社，1988年。

二手文献

Abu-Lughod, Janet. *Before European Hegemony: The World-System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press, 1989.
Allsen, Thomas. "The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China." In *The Cambridge History of China,* vol. 6: *Alien Regimes and Border States 907–1368,* ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, 321–413. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Alves, Jorge M. dos Santos. "La voix de la prophétie: Informations portuguaises de la 1e moitié du XVIe siècle sur les voyages de Zheng He." In *Zheng He:*

Images and Perceptions/Bilder und Wahrnehmingen, ed. Claudine Salmon and Roderich Ptak, 39–55. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

Andersson, Gunnar. *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1973.

Andrade, Tonio. *How Taiwan Became Chinese: Dutch, Spanish, and Han Colonization in the Seventeenth Century.* New York: Columbia University Press, 2008.

Barnhart, Richard. *Painters of the Great Ming: The Imperial Court and the Zhe School.* Dallas: Dallas Museum of Art, 1993.

——— et al. *The Jade Studio: Masterpieces of Ming and Qing Painting and Calligraphy from the Wong Nan-p'ing Collection.* New Haven: Yale University Art Gallery, 1994.

Benedictow, Ole. *The Black Death, 1346–1353: The Complete History.* Woodbridge: Boydell Press, 2004.

Berger, Patricia. "Miracles in Nanjing: An Imperial Record of the Fifth Karmapa's Visit to the Chinese Capital." In *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism,* 145–169. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Birge, Bettine. "Women and Confucianism from Song to Ming: The Institutionalization of Patrilineality." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History,* ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, 212–240. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Blue, Gregory. "China and Western Social Thought in the Modern Period." In *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge,* ed. Timothy Brook and Gregory Blue, 57–109. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Blussé, Leonard. *Visible Cities: Canton, Nagasaki, and Batavia and the Coming of the Americans.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Bodley, Thomas. *The Life of Sir Thomas Bodley.* Chicago: A. C. McClurg, 1906.

Bol, Peter. "Geography and Culture: Middle-Period Discourse on the *Zhong guo*—the Central Country." *Hanxue yanjiu,* 2009.

———. *Neo-Confucianism in History.* Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008.

Braudel, Fernand. *The Perspective of the World.* Vol. 3 of *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century.* London: Collins, 1984.

Bray, Francesca. *Agriculture. Science and Civilisation in China,* VI:2, ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

———. *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press, 1997.

———. *Technology and Society in Ming China (1368–1644).* Washington, DC: American Historical Association, 2000.

Brockey, Liam. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

Brokaw, Cynthia, and Kai-wing Chow, eds. *Printing and Book Culture in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press, 2005.

Brook, Timothy. *The Chinese State in Ming Society.* London: RoutledgeCurzon

Brokaw, Cynthia, and Kai-wing Chow, eds. *Printing and Book Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Brook, Timothy. *The Chinese State in Ming Society*. London: RoutledgeCurzon, 2005.

———. "Communications and Commerce." In *The Cambridge History of China*, vol. 8: *The Ming Dynasty*, pt. 2, ed. Denis Twitchett and Frederick Mote, 579–707. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press, 1998.

———. "The Early Jesuits and the Late Ming Border: The Chinese Search for Accommodation." In *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Xiaoxin Wu, 19–38. Sankt Augustin: Monumenta Serica, 2005.

———. "Europaeology? On the Difficulty of Assembling a Knowledge of Europe in China." In *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison (1543–1644)*, ed. Antoni Ucerler, 261–285. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010.

———. "Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49, 2 (December 1989): 465–499.

———. *Geographical Sources of Ming-Qing History*, 2nd enlarged ed. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2002.

———. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1993.

———. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China." *Journal of Chinese Religions* 21 (Fall 1993): 13–44.

———. *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*. New York: Bloomsbury; Toronto: Viking; London: Profile, 2008.

———. "What Happens When Wang Yangming Crosses the Border?" In *The Chinese State at the Borders*, ed. Diana Lary, 74–90. Vancouver: University of British Columbia Press, 2007.

———. "Xu Guangqi in His Context: The World of the Shanghai Gentry." In *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, ed. Catherine Jami, Peter Engelfriet, and Gregory Blue, 72–98. Leiden: Brill, 2001.

Brook, Timothy, and Gregory Blue, eds. *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Brook, Timothy, Jérôme Bourgon, and Gregory Blue. *Death by a Thousand Cuts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Buck, Pearl, trans. *All Men Are Brothers*. New York: J. Day, 1933.

Butlin, Ron. *The Exquisite Instrument*. Edinburgh: Salamander, 1982.

Cahill, James. *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

———. *The Distant Mountains: Chinese Painting of the Late Ming Dynasty, 1570–1644*. Tokyo: Weatherhill, 1982.

———. *Parting at the Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty, 1368–1580*. Tokyo: Weatherhill, 1978.

Cao Shuji. *Zhongguo renkou shi* (Demographic history of China), vol. 4: *Ming shiqi* (The Ming period). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2000.

Carswell, John. *Blue and White: Chinese Porcelain around the World*. Chicago: Art Media Resources, 2000.

Caviedes, César. *El Niño in History: Storming through the Ages*. Gainesville: University Press of Florida, 2001.

Chan, Albert. *The Glory and Fall of the Ming Dynasty.*

Chan, Hok-lam. "Liu Ping-chung." In *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)*, ed. Igor de Rachewiltz, Hok-lan Chan, Hsiao Ch'i-ch'ing, and Peter Geier, 245–269. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.

———, and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*. New York: Columbia University Press, 1982.

Chang, Kang-i Sun. *The Late Ming Poet Chen Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Chang, Kang-i Sun, and Haun Saussy, eds. *Women Writers of Traditional China: An Anthology of Poetry and Criticism*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Chen Wenshi. "Mingdai weisuo de junhu" (Military households in the Ming guard system). Reprinted in *Mingshi yanjiu luncong*, ed. Wu Zhihe, vol. 2, 223–262. Taipei: Dali chubanshe, 1982.

Chia, Lucille. *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th–17th Centuries)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002.

Ching, Dora. "Visual Images of Zhu Yuanzhang." In *Long Live the Emperor!* ed. Sarah Schneewind, 171–209. Minneapolis: Society for Ming Studies, 2008.

Chow, Kai-wing. *Printing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Chu, Pingyi. "Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges: Chinese Debates over the Shape of the Earth, 1600–1800." *Science in Context* 12, 3 (1999): 385–411.

Church, Sally. "The Colossal Ships of Zheng He: Image or Reality?" In *Zheng He: Images and Perceptions*, ed. Roderich Ptak and Claudine Salmon, 156–176. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

Clapp, Anne. *The Painting of T'ang Yin*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
Cleary, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambhala, 1993.
Clunas, Craig. *Chinese Furniture*. London: Bamboo, 1988.
———. *Elegant Debts: The Social Art of Wen Zhengming*. London: Reaktion, 2004.
———. *Empire of Great Brightness: Visual and Material Cultures of Ming China 1368–1644*. London: Reaktion, 2007.
———. *Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China*. London: Reaktion, 1996.
———. *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Cambridge: Polity, 1991.
Coblin, W. South. "A Brief History of Mandarin." *Journal of the American Oriental Society* 120, 4 (Oct.–Dec. 2000): 537–552.
Cooper, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. Tokyo: Weatherhill, 1974.
Dai Mingshi. *Yulin chengshou jilüe* (Brief account of the defense of Yulin). Reprinted in *Dongnan jishi (wai shier zhong)* (Twelve records of the southeast), ed. Shao Tingcai. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.
Dardess, John. *A Ming Society: T'ai-ho County, Kiangsi, in the Fourteenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: University of California Press, 1996.
———. *Blood and History in China: The Donglin Faction and Its Repression, 1620–1627*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
———. "Did the Mongols Matter? Territory, Power, and the Intelligentsia in China from the Northern Song to the Early Ming." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, 111–134. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2003.
David, Percival, trans. *Chinese Connoisseurship: The Ko Ku Yao Lun, the Essential Criteria of Antiquities*. New York: Praeger, 1971.
de Bary, Theodore, trans. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince: Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai-fang lu*. New York: Columbia University Press, 1993.
de Rachewiltz, Igor; Hok-lan Chan; Hsiao Ch'i-ch'ing; and Peter Geier, eds. *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.
Delgado, James. *Khubilai Khan's Lost Fleet: In Search of a Legendary Armada*. Vancouver: Douglas and McIntyre, 2008.
Deng, Kent. *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*. London: Routledge, 1999.
Des Forges, Roger. *Cultural Centrality and Political Change in Chinese History:*

Northeast Henan in the Fall of the Ming. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Di Cosmo, Nicola. "State Formation and Periodization in Inner Asian History." *Journal of World History* 10, 1 (1999): 1–40.

Dreyer, Edward. *Early Ming China: A Political History, 1355–1435*. Stanford: Stanford University Press, 1982.

Dudink, Ad. "Christianity in Late Ming China: Five Studies." Ph.D. diss., University of Leiden, 1995.

Dunstan, Helen. "The Late Ming Epidemics: A Preliminary Survey." *Ch'ing-shih wen-t'i* 23, 3 (November 1975): 1–59.

Ebrey, Patricia, trans. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Elliott, Mark. "Hushuo: The Northern Other and *Han* Ethnogenesis." *China Heritage Quarterly* 19 (September 2009).

Elman, Benjamin. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2000.

———. *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.

Elvin, Mark. *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*. New Haven: Yale University Press, 2004.

———. "Who Was Responsible for the Weather? Moral Meteorology in Late Imperial China." *Osiris*, 13 (1998): 213–237.

Farmer, Edward. *Early Ming Government: The Evolution of Dual Capitals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

———. *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society Following the Era of Mongol Rule*. Leiden: Brill, 1995.

Fei, Si-yen. *Negotiating Urban Space: Urbanization and Late Ming Nanjing*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Feng Yuejian. "Mingdai Jing-Hang yunhe de gongcheng guanli" (The management of the Grand Canal from the capital to Hangzhou in the Ming dynasty). *Zhongguo shi yanjiu*, 1993, 1: 50–60.

Fisher, Carney. *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*. Sydney: Allen and Unwin, 1990.

Fletcher, Joseph. "The Mongols: Ecological and Social Perspectives." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46 (1986): 11–50. Reprinted in his *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, ed. Beatrice Forbes Manz. Farnham, Surrey: Ashgate, 1995.

Frank, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Franke, Herbert. "Women under the Dynasties of Conquest." In *China under Mongol Rule*, ch. 6. London: Variorum, 1994.

———, and Denis Twitchett, eds. *The Cambridge History of China*, vol. 6: *Alien*

Regimes and Border States 907–1368. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Furth, Charlotte. *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960–1665*. Berkeley: University of California Press, 1998.
Gallagher, Louis, ed. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610*. New York: Random House, 1953.
Gao Meiqing. *Paintings of the Ming Dynasty from the Palace Museum*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1988.
Geiss, James. "The Cheng-te Reign." In *The Cambridge History of China,* vol. 7: *The Ming Dynasty,* pt. 1, ed. Frederick Mote and Denis Twitchett, 403–439. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
———. "The Chia-ching Reign, 1522–1566." In *The Cambridge History of China,* vol. 7, ed. Frederick Mote and Denis Twitchett, 440–510. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Girard, Pascale, ed. *Le Voyage en Chine d'Adriano de las Cortes S.J. (1625)*. Paris: Chandeigne, 2001.
Goodrich, L. Carrington, and Chaoying Fang, eds. *Dictionary of Ming Biography.* 2 vols. New York: Columbia University Press, 1976.
Gould, Stephen Jay. "Foreword" to Claudine Cohen, *The Fate of the Mammoth: Fossils, Myth, and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Grove, Jean. "The Onset of the Little Ice Age." In *History and Climate: Memories of the Future?* ed. P. D. Jones, A. E. J. Ogilvie, T. D. Davies, and K. R. Briffa, 153–185. New York: Kluwer/Plenum, 2001.
Gu Gongxu, ed. *Catalogue of Chinese Earthquakes*.
Guo Hong and Jin Runcheng. *Zhongguo xingzheng quhua tongshi: Mingdai juan* (A history of administrative jurisdictions in China: Ming volume). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2007.
Handlin, Joanna. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü Kun and Other Scholar-Officials*. Berkeley: University of California Press, 1983.
Hanson, Marta. "Inventing a Tradition in Chinese Medicine: From Universal Canon to Local Medical Knowledge in South China, the Seventeenth to the Nineteenth Century." Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1997.
Hartley, J. B., and David Woodward, eds. *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Vol. 2, bk. 2 of *The History of Cartography.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Hashimoto, Keizo. *Hsü Kuang-ch'i and Astronomical Reform: The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy, 1629–1635*. Osaka: Kansai University Press, 1988.
Hazelton, Keith. "Patrilines and the Development of Localized Lineages: The Wu of Hsiu-ning City, Huichou, to 1528." In *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000 to 1940*, ed. Patricia Ebrey and James Watson, 137–169. Berkeley: University of California Press, 1986.
Heijdra, Martin. "The Socio-Economic Development of Rural China during the

Ming." In *The Cambridge History of China*, vol. 8: *The Ming Dynasty*, pt. 2, ed. Denis Twitchett and Frederick Mote, 417–578. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ho, Ping-ti. *Studies on the Population of China, 1368–1953*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.

Hoshi Ayao. *Chūgoku no shakai fukushi no rekishi* (The history of social welfare in China). Tokyo: Yamagawa shuppansha, 1988.

———. *Min-Shin jidai kōtsūshi no kenkyū* (Studies in the transportation history of the Ming-Qing period). Tokyo: Yamakawa, 1971.

Hsia, Ronnie. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Hsiao, Ch'i-ch'ing. "Mid-Yüan Politics." In *The Cambridge History of China*, vol. 6, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, 490–560. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hsü, Ginger. *A Bushel of Pearls: Paintings for Sale in Eighteenth-Century Yangzhou*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Huang Qinglian. *Yuandai huji zhidu yanjiu* (Studies in the household registration system of the Yuan dynasty). Taipei: Guoli Taiwan daxue wenxuebu, 1977.

Huang, Ray. *1587, a Year of No Significance*. New Haven: Yale University Press, 1981.

———. "The Lung-ch'ing and Wan-li Reigns, 1567–1620." In *The Cambridge History of China*, vol. 7: *The Ming Dynasty*, pt. 1, ed. Frederick Mote and Denis Twitchett, 511–584. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. "The Ming Fiscal Administration." In *The Cambridge History of China*, vol. 8: *The Ming Dynasty*, pt. 2, ed. Denis Twitchett and Frederick Mote, 106–171. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Huang Yi-Long. "Sun Yuanhua (1581–1632): A Christian Convert Who Put Xu Guangqi's Military Reform Policy into Practice." In *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, ed. Catherine Jami, Peter Engelfriet, and Gregory Blue, 225–259. Leiden: Brill, 2001.

Hucker, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

———. *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1978.

———. "Ming Government." In *The Cambridge History of China*, vol. 8: *The Ming Dynasty*, pt. 2, ed. Denis Twitchett and Frederick Mote, 9–105. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hurn, Samantha. "Here Be Dragons? No, Big Cats." *Anthropology Today* 25, 1 (February 2009): 6–11.

Jami, Catherine, Peter Engelfriet, and Gregory Blue, eds. *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*. Leiden: Brill, 2001.

Jay, Jennifer. *A Change in Dynasties: Loyalism in Thirteenth-Century China.* Bellingham: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 1991.

Jiang, Yonglin, trans. *The Great Ming Code*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Johnston, Iain. *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Knapp, Robert. *Chinese Landscapes: The Village as Place*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Kuroda Akinobu. "Copper Coins Chosen and Silver Differentiated." *Acta Asiatica* 88 (2005), 65–86.

Kutcher, Norman. *Mourning in Late Imperial China: Filial Piety and the State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lau, D. C., trans. *Mencius*. London: Penguin, 1970.

Lamb, H. H. *Climate; Present, Past and Future*, vol. 2.

Ledyard, Gari. "Cartography in Korea." In *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, ed. J. B. Hartley and David Woodward, 235–345. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Legge, James, trans. *The Confucian Classics*, vol. 1.

Lentz, Harris. *The Volcano Registry: Names, Locations, Descriptions and History for over 1500 Sites*. Jefferson, NC: McFarland, 1999.

Lewis, Mark Edward. "The Mythology of Early China." In *Early Chinese Religion*, vol. 1, pt. 1, ed. John Lagerway and Marc Kalinowski, 543–594. Leiden: Brill, 2009.

Li Bozhong. "Was There a 'Fourteenth-Century Turning Point'? Population, Land, Technology, and Farm Management." In *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, 135–175. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2003.

Li Chu-tsing. "Li Rihua and His Literati Circle in the Late Ming Dynasty." *Orientations* 18, 8 (August 1987): 28–39.

——— et al. *The Chinese Scholar's Studio: Artistic Life in the Late Ming Period.* New York: Thames and Hudson, 1987.

Li Defu. *Mingdai renkou yu jingji fazhan* (Population and economic development in the Ming dynasty). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008.

Li, He, and Michael Knight. *Power and Glory: Court Arts of China's Ming Dynasty.* San Francisco: Asian Art Museum, 2008.

Li Xiaocong. *Ouzhou shoucang bufen Zhongwen gu ditu xulu* (A descriptive catalogue of pre-1900 Chinese maps as seen in Europe). Beijing: Guoji wenhua chuban gongsi, 1996.

Liang Fangzhong, ed. *Zhongguo lidai hukou, tiandi, tianfu tongji* (Chinese population, land, and taxation statistics for successive dynasties). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1980.

Lieberman, Victor. *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830.* New York: Cambridge University Press, 2002.

Littrup, Leif. *Subbureaucratic Government in China in Ming Times: A Study of Shandong Province in the Sixteenth Century.* Oslo: Universitetsforlaget, 1981.

Liu Cuirong. *Ming-Qing shiqi jiazu renkou yu shehui jingji bianqian* (Family demography and socioeconomic change in the Ming-Qing period). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan jingji yanjiusuo, 1992.

Liu Ts'un-yan and Judith Berling. "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yüan Period." In *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols,* ed. Hok-lan Chan and Wm. Theodore de Bary, 479–512. New York: Columbia University Press, 1982.

Ma Zhibing. "Mingchao tudi fazhi" (Land law in the Ming dynasty). In *Zhonggou lidai tudi ziyuan fazhi yanjiu* (Studies in the law on land resources in China through the dynasties), ed. Pu Jian, 405–458. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2006.

Marks, Robert. "China's Population Size during the Ming and Qing: A Comment on the Mote Revision." Paper presented at the annual meeting of the Association for Asian Studies, 2002.

McDermott, Joseph. *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.

McNeill, William. *Plagues and Peoples.* Harmondsworth: Penguin, 1979.

Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Menzies, Nicholas. "Forestry." In *Science and Civilisation in China* VI:3, ed. Joseph Needham, 539–667. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Meskill, John, trans. *Ch'oe Pu's Diary: A Record of Drifting across the Sea.* Tucson: University of Arizona Press, 1965.

Mote, Frederick. "Chinese Society under Mongol Rule, 1215–1368." In *The Cambridge History of China,* vol. 6, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, 616–664.

———. "The Growth of Chinese Despotism: A Critique of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism as Applied to China." *Oriens Entremus* 8 (1961): 1–41.
Mote, Frederick, and Denis Twitchett, eds. *The Cambridge History of China,* vol. 7: *The Ming Dynasty 1368–1644,* pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Moule, A. C., and Paul Pelliot, trans. *The Description of the World.* London: Routledge, 1938.
Nappi, Carla. *The Monkey and the Inkpot: Natural History and Its Transformation in Early Modern China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
Needham, Joseph, and Robin Yates. *Science and Civilisation in China* V:6 (Military Technology: Missiles and Sieges). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Nimick, Thomas. *Local Administration in Ming China: The Changing Roles of Magistrates, Prefects, and Provincial Officials.* Minneapolis: Society for Ming Studies, 2008.
Oertling, Sewall. *Painting and Calligraphy in the Wu-tsa-tsu.* Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1997.
Parsons, James. "The Ming Dynasty Bureaucracy: Aspects of Background Forces." In *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies,* ed. Charles Hucker, 175–232. New York: Columbia University Press, 1969.
———. *The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty.* Tucson: University of Arizona Press, 1970.
Peng Xinwei. *Zhongguo huobi shi* (A history of Chinese currency). Beijing: Qunlian chubanshe, 1954.
Peterson, Willard. "Why Did They Become Christians? Yang Tingyun, Li Zhizao, and Xu Guangqi." In *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773,* ed. Charles Ronan and Bonnie Oh. Chicago: Loyola University Press, 1988.
Plaks, Andrew. *The Four Masterworks of the Ming Novel.* Princeton: Princeton University Press, 1987.
Polo, Marco. *The Travels,* trans. Ronald Latham. Harmondsworth: Penguin, 1958.
Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy.* Princeton: Princeton University Press, 2000.
Ptak, Roderich, and Claudine Salmon, eds. *Zheng He: Images and Perceptions.* South China and Maritime Asia, vol. 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
Qiu Zhonglin. "Mingdai changcheng yanxian de zhimu zaolin" (Afforestation along the Great Wall in the Ming dynasty). *Nankai daxue xuebao* 2007, 3: 32–42.

Quinn, William. "A Study of Southern Oscillation-Related Climatic Activity for A.D. 633–1900 Incorporating Nile River Flood Data." In *El Niño: Historical and Paleoclimatic Aspects of the Southern Oscillation*, ed. Henry Diaz and Vera Markgraf, 119–149. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ratchnevsky, Paul. *Genghis Khan: His Life and Legacy.* Oxford: Blackwell, 1991.

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1458–1680,* vol. 2: *Expansion and Crisis.* New Haven: Yale University Press, 1993.

Riello, Giorgio, and Prasannan Parthasarathi, eds. *The Spinning World: A Global History of Cotton Textiles.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Rosenblatt, Jason. *Renaissance England's Chief Rabbi.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Rossabi, Morris. *Khubilai Khan: His Life and Times.* Berkeley: University of California Press, 1988.

———. *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West.* Tokyo: Kodansha, 1992.

Rowe, William. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889.* Stanford: Stanford University Press, 1984.

Roy, David, trans. *Plum in the Golden Vase.* 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Ruitenbeek, Klaas. *Carpentry and Building in Late Imperial China: A Study of the Fifteenth-Century Carpenter's Manual Lu Ban Jing.* Leiden: E. J. Brill, 1993.

Salmon, Claudine, and Roderich Ptak, eds. *Zheng He: Images and Perceptions/Bilder und Wahrnehmingen.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

Schäfer, Dagmar, and Dieter Kuhn. *Weaving an Economic Pattern in Ming Times (1368–1644): The Production of Silk Weaves in the State-Owned Silk Workshops.* Würzburger Sinologische Schriften. Heidelberg: Forum, 2002.

Schmalzer, Sigrid. *The People's Peking Man: Popular Science and Human Identity in Twentieth-Century China.* Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Schneewind, Sarah. *Community Schools and the State in Ming China.* Stanford: Stanford University Press, 2006.

———, ed. *Long Live the Emperor! Uses of the Ming Founder across Six Centuries of East Asian History.* Minneapolis: Society for Ming Studies, 2008.

Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven: Yale University Press, 2009.

Sedo, Timothy. "Environmental Jurisdiction within the Mid-Ming Yellow River Flood Plain." Paper presented at the annual meeting of the Association for Asian Studies, 2008.

Shin, Leo. *The Making of the Chinese State: Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Shinno, Reiko. "Medical Schools and the Temples of the Three Progenitors in Yuan China: A Case of Cross-Cultural Interactions." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67, 1 (June 2007): 89–133.
Smith, Paul Jakov, and Richard von Glahn, eds. *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2003.
So, K. L. Billy. *Prosperity, Region, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946–1368*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2000.
Spence, Jonathan. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
———. *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*. New York: Viking, 2007.
Standaert, Nicolas, ed. *Handbook of Christianity in China*, vol. 1: 635–1800. Leiden: Brill, 2001.
———. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002.
Struve, Lynn. *The Southern Ming 1644–1662*. New Haven: Yale University Press, 1984.
———, ed. *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
———. *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tigers' Jaws*. New Haven: Yale University Press, 1993.
Stuart-Fox, Martin. "Mongol Expansionism." Reprinted in *China and Southeast Asia*, ed. Geoff Wade, vol. 1, 365–378. London: Routledge, 2009.
Subrahmanyam, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700: A Political and Economic History*. New York: Longman, 1993.
Sun, Jinghao. "City, State, and the Grand Canal: Jining's Identity and Transformation, 1289–1937." Ph.D. diss., University of Toronto, 2007.
Sun, Laichen. "Ming-Southeast Asian Overland Interactions, 1368–1644." Ph.D. diss., University of Michigan, 2000.
Sung Ying-hsing. *T'ien-kung k'ai-wu; Chinese Technology in the Seventeenth Century*, trans. E-tu Zen Sun and Shiou-chuan Sun. University Park: Pennsylvania State University Press, 1966.
Szonyi, Michael. "The Cult of Hu Tianbao and the Eighteenth-Century Discourse of Homosexuality." *Late Imperial China* 19, 1 (June 1998): 1–25.
Taga Akigorō. *Chūgoku sōfu no kenkyū* (Studies in Chinese lineage genealogies). Tokyo: Nihon gakujutsu shinkōkai, 1981.

Tian Rukang (T'ien Ju-K'ang). "*Duhai fangcheng*—Zhongguo diyiben keyin de shuilupu" (The first printed Chinese rutter—*Duhai fangcheng*). In *Zhongguo kejishi tansuo* (Explorations in the history of science and technology in China), ed. Li Guohao, Zhang Mengwen, and Cao Tianqin, 301–308. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1982.

Tong, James. *Disorder under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty.* Stanford: Stanford University Press, 1991.

Topsell, Edward. *The Historie of Serpents.* London: William Jagger, 1608.

Trevor-Roper, H. R. *Archbishop Laud, 1573–1645*, 2nd ed. London: Macmillan, 1963.

Tsai, Shih-shan Henry. *The Eunuchs in the Ming Dynasty.* Albany: State University of New York Press, 1996.

———. *Perpetual Happiness: The Ming Emperor Yongle.* Seattle: University of Washington Press, 2001.

Tu, Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1572–1509).* Berkeley: University of California Press, 1976.

Twitchett, Denis, and Tileman Grimm. "The Cheng-t'ung, Ching-t'ai, and T'ien-shun Reigns, 1436–1464." In *The Cambridge History of China*, vol. 7: *The Ming Dynasty*, pt. 1, ed. Frederick Mote and Denis Twitchett, 305–342. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Twitchett, Denis and Frederick Mote, eds. *The Cambridge History of China*, vol. 8: *The Ming Dynasty 1368–1644*, pt. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Unschuld, Paul. *Medicine in China: A History of Pharmaceutics.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Von Glahn, Richard. *Fountain of Fortune; Money and Monetary Policy in China, 1000–1700*, Berkeley: University of California Press, 1996.

Wade, Geoff. *Southeast Asia in the Ming Shi-lu: An Open Access Resource.* Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore, accessed 2010.

———. "The Zheng He Voyages: A Reassessment." Reprinted in *China and Southeast Asia*, vol. 2, 118–141. London: Routledge, 2009.

Wakeman, Frederic, Jr. *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China.* 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1985.

Waldron, Arthur. *The Great Wall: From History to Myth.* New York: Cambridge University Press, 1990.

Waley, Arthur, trans. *The Analects of Confucius.* London: Allen and Unwin, 1949.

———, trans. *Monkey.* New York: Grove, 1970.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System II: Mercantilism and the*

Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750. New York: Academic Press, 1980.
Waltner, Ann. *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
Wang Shao-wu and Wei Gao. "La Niña and Its Impacts on China's Climate." In *La Niña and Its Impacts: Facts and Speculation*, ed. Michael Glantz, 186–189. Tokyo: United Nations University Press, 2002.
Wang Shuanghuai and Fang Jun, eds. *Zhonghua rili tongdian* (A complete Chinese calendar), vol. 4: *Yuan Ming Qing rili* (Calendar of the Yuan, Ming, and Qing). Changchun: Jilin wenshi chubanshe, 2006.
Wang Yong. *Zhongguo ditu shigang* (An outline history of Chinese maps). Beijing, 1958.
Wang Yü-ch'üan. "The Rise of Land Tax and the Fall of Dynasties in Chinese History." *Pacific Affairs* 9, 2 (June 1936).
Watt, James C. Y., and Denise Patry Leidy. *Defining Yongle: Imperial Art in Early Fifteenth-Century China*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2005.
Weitz, Ankeney. *Zhou Mi's Record of Clouds and Mist Passing before One's Eyes: An Annotated Translation*. Leiden: Brill, 2002.
Will, Pierre-Étienne, and R. Bin Wong, eds. *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650-1850*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1991.
Wong, R. Bin. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
Wood, Frances. *Did Marco Polo Go to China?* London: Secker and Warburg, 1995.
Woodside, Alexander. "The Ch'ien-lung Reign." In *The Cambridge History of China*, vol. 9, ed. Willard Peterson, 230–309. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Wu Chengluo. *Zhongguo duliangheng shi* (A history of Chinese measurements). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1957.
Wu Han. *Jiang Zhe cangshujia shilüe* (A brief history of book collectors in Jiangsu and Zhejiang). Reprint, Beijing: Zhonghua shuju, 1981.
Wu Hongqi. *Yuandai nongye dili* (Economic geography of the Yuan dynasty). Xi'an: Xi'an ditu chubanshe, 1997.
Wu Jihua. *Mingdai haiyun ji yunhe de yanjiu* (Sea transport and the Grand Canal in the Ming dynasty). Taipei: Academia Sinica, 1961.
Wu, Marshall. *The Orchid Pavilion Gathering: Chinese Painting from the University of Michigan Museum of Art*. 2 vols. Ann Arbor: University of Michigan, 2000.
Wu Renshu. *Pinwei shehua: Wan Ming de xiaofei shehui yu shidafu* (Delicacy

and extravagance: consumer society and the gentry in the late Ming). Taipei: Lianjing chubanshe, 2007.
Xiamen daxue lishixi (History department of Amoy University), ed. *Li Zhi yanjiu cankao ziliao* (Reference materials for the study of Li Zhi). Xiamen.
Yang Zhengtai. "Ming-Qing Linqing de shengshuai yu dili tiaojian de bianhua" (The rise and fall of Linqing in the Ming and Qing in relation to changes in geographical conditions). *Lishi dili* 3 (1983): 115–120.
Yee, Cordell. "Reinterpreting Traditional Chinese Geographical Maps." In *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, ed. J. B. Hartley and David Woodward, 35–70. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
———. "Taking the World's Measure: Chinese Maps between Observation and Text." In *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, ed. J. B. Hartley and David Woodward, 117–124. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Yü, Chün-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.
Zhang Jiacheng and Thomas Crowley. "Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates." *Journal of Climate* 2 (August 1989): 833–849.
Zhang Qing. *Hongdong dahuaishu yimin zhi* (Migration gazetteer of the old locust tree in Hongdong). Taiyuan: Shanxi guji chubanshe, 2000.
Zhao Shiyu and Du Zhengzhen. "'Birthday of the Sun': Historical Memory in Southeastern Coastal China of the Chongzhen Emperor's Death." In *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, ed. Lynn A. Struve, 244–276. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
Zhongyang qixiangju qixiang kexue yanjiuyuan (Meteorological research institute of the central meteorological bureau), ed. *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji* (Atlas of the distribution of drought and wetness in China for the last five hundred years). Beijing: Ditu chubanshe, 1981.
Zhou Zhiyuan. *Mingdai huangzheng wenxian yanjiu* (Studies on famine administration texts of the Ming dynasty). Hefei: Anhui daxue chubanshe, 2007.
Zurndorfer, Harriet. "The Resistant Fibre: Cotton Textiles in Imperial China." In *The Spinning World: A Global History of Cotton Textiles, 1200–1850*, ed. Giorgio Riello and Prasannan Parthasarathi, 43–62. Oxford: Oxford University Press, 2009.

图书在版编目（**CIP**）数据

挣扎的帝国：元与明／(加) 卜正民著；潘玮琳译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties
ISBN 978–7–5086–6454–5
I．①挣… II．①卜… ②潘… III．①中国历史 - 元代②中国历史 - 明代 IV．① K247 ② K248
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第162070号

挣扎的帝国：元与明
著者：[加] 卜正民
译者：潘玮琳
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
（CITIC Publishing Group）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院

哈佛中国史

HISTORY OF IMPERIAL CHINA



最后的中华帝国 大清

China's Last Empire: The Great Qing

[加] 卜正民 - 主编 [美] 罗威廉 - 著 李仁渊 张远 - 译



中信出版集团 · CHINACITICPRESS

哈佛中国史6

最后的中华帝国：大清

[美] 罗威廉 著
李仁渊 张远 译

中信出版社

目录

推荐序

中文版总序

导言

第1章 征服

第2章 治理

第3章 盛清

第4章 社会

第5章 商业

第6章 危机

第7章 叛乱

第8章 中兴

第9章 帝国主义

第10章 革命

结语

致谢

帝系年表和朝代

注释

参考文献

推荐序

葛兆光

卜正民（Timothy Brook）教授主编的“哈佛帝制中国史书系”（History of Imperial China，Harvard University Press，2009—2013）共6卷，由陆威仪（Mark Edward Lewis，负责《秦汉》《南北朝》《唐朝》三卷）、库恩（Dieter Kuhn，负责《宋朝》卷）、卜正民（Timothy Brook，负责《元明》卷）、罗威廉（William T. Rowe，负责《清朝》卷）等四位学者分别撰写，现在译成中文在国内出版，这是一个应该关注的事情。我们知道，习惯于专题研究的欧美学者，对撰写上下通贯、包罗万象的通史，向来抱持谨慎态度，特别是近半个世纪以来，欧美中国学界撰写系统的中国通史并不多，除了卷帙浩繁而且内容专深、至今也没有全部完成的多卷本“剑桥中国史”系列和伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）为入门者撰写的较为简单的单卷本《剑桥插图中国史》之外，在我有限的视野内，还没有一部通贯上下而又分量适中的中国通史。这套上起秦汉，下至清代的6卷本通史系列出版，或许可以呈现近年来欧美学者较为全面的中国历史认识。

承蒙卜正民教授和严搏非先生的信任，让我为这套书的中译本写一篇序。我很乐意在这里谈一下我的读后感，严格地说，这并不能叫作“序”，只是一些感想，特别是一个在中国的中国史研究者的感想。

一

我曾说过，20世纪以来现代中国历史学的变化，大致可以概括为四点：一是时间缩短（把神话传说从历史中驱逐出去）；二是空间放大（超越传统中国疆域并涉及周边）；三是史料增多（不仅仅是新发现，也包括历史观念变化后更多史料进入历史视野）；四是问题复杂（分析历史的问题意识、评价立场、观察角度的多元化）。这四点当然说的只是清末民初以来20世纪中国的历史学，现在虽然已经是21世纪，而且这套“帝制中国史”也并不是中国史学界而是欧美学术界的作品，不过，无论这四点变化是否属于“现代性的历史学”（据说“现代性历史学”在如今这个“后现代”的阶段已经过时），或者只属于“中国的历史学”（中国现代学术始终与世界现代学术有所不同），但在我看来，它表现出来的历史研究与通史叙事之变化，仍在这一现代历史学延长线上，这套著作呈现的历史新意，恰好也可以分别归入这四个方面。

先看“时间缩短”。作为“帝制中国”的历史，这套书是从秦汉开始，而不是像中国学者的中国史那样，总是从上古（甚至从石器时代，即毛泽东所说“只几个石头磨过，小儿时节”）写起。这一“截断众流”的写法，是否暗示了“秦汉奠定‘中国’”这一历史观念？我不敢断言，因为这一问题相当复杂。但是，这里可以简单一提的是，由于对“中国”/“帝制中国”的历史这样开始叙述，不仅避免了有关何为“最初的中国”这样的争论（这些争论现在还很热闹），也表达了秦汉时代奠定“中国”/“帝制中国”的观念。陆威仪在《秦汉》这一卷中说，“（前帝国时代，人们）要么以‘秦人’‘齐人’‘楚人’为人所知，要么以其他诸侯国国名命名，或者以某个特定地域命名，比如‘关内人’”，但是，秦的统一，则“把这些不同的人群在政治上联结起来”。我同意这一看法，虽然殷周时代可能已经有“中国”意识，但只有到秦汉建立统一帝国，先推行“一法度、衡石丈尺，车同轨，书同文字”，后在思想上“独尊儒术”，在制度上“霸王道杂之”，一个初步同一的“中国”才真正形成。陆威仪指出，秦汉历史的关键之一，就是“帝国内部的去军事化（demilitarization）和对国家边境的边缘族群所开展的军事活动”。如果说，由于秦汉在制度（在文字、货币、行政、法律、度量衡以及交通上整齐划一）、文化（通过政治力量，建立共同的生活习俗与文明规则，由帝国统一去除地方化，建立共同的神圣信仰，通过历史书写确立帝国边界，形成共同历史记忆）、社会（在政治上有共同国家观念，在社会上形成声气相通的群体，在思想上有共同伦理的士大夫阶层）三方面的推进，使得“中国”/“帝制中国”成为一个具有内在同质性的国家，那么，包括秦之“销锋镝”，即《史记》所说的“收天下兵，聚之咸阳”，铸十二金人；汉之削藩平七国之乱，中央派遣官员巡行天下，使军队统一由中央管理；加上对四夷用兵以凸显“内部统一，四夷环绕”，都对形成统一帝国起了巨大作用。正如他所言，“把天下想象为由游牧民族和中国二者所构成，标志着一个巨大的进步”，换句话说，就是通过内部的同质化，通过外部的“他者”塑造“我者”意识，形成国族的自我认同，于是有了明晰的“中国”。

近二三十年来，中国学界有一种不断发掘历史、把“我们的中国”向上追溯的潮流，从官方推动的“夏商周断代工程”“文明探源工程”，到近年由于考古发掘而重新认识“最初的中国”，这里面当然有相当复杂的动机和背景，不过，越追越早的历史也碰到一个理论与方法的瓶颈，这就是原本“满天星斗”的邦国，什么时候才可以算内在同一的“中国”？在什么样的历史形态下，那片广袤区域才有了一个“中国”共识？这套“帝制中国史”用了“帝制”这个概念，把这个问题放在括号中搁置下来暂缓判断，无疑是聪明的方案。当然，帝制中国是一个“帝国”，既然作为“帝国”，秦汉疆域内仍然有着多种民族与不同文化，不过重要的是，在这个“帝国”之内，那个叫作“中国”的政治——文化共同体也在逐渐形成，并且日益成为“帝国”的核心。陆威仪在讨论秦汉时代的历史意义时，就指出在这个帝国控制下，“中国”，也就是帝国的核心区域，由于制度、文化、社会的整合，不

仅在内部“去军事化”，而且在政治——文化——生活上逐渐“同质化”。这一点对我们来说相当有意义，对于此后的历史叙述也相当重要，因为这可以说明历史中的“中国”的形成、移动和变化，当然也是在扩大。因此，我们看到《南北朝》卷相当突出“中国地理的重新定义”，所谓“重新定义”，就包括长江流域以及南方山区（即属于古人所说“溪洞濮蛮”的地区）的开发，它拓展了“中国”的疆域和文化，而《唐朝》卷则再一次强调“中国地理的再定义”，指出中国政治文化中心的转移和南北经济文化重心的变化，在这一过程中，“中国”的形成与扩张才逐渐显现出来。

这一思路几乎贯穿各卷，像卜正民撰写的《元明》这一卷的第二章《幅员》，就非常精彩地从蒙元的大一统，说到它的整合与控制；从明朝的版图缩小，说到明朝对西南的“内部殖民主义”；从交通邮递系统对国家的意义，说到元明的南北变化；从元明行政区划，说到人口与移民。就是这样，把族群、疆域、南北、经济一一呈现出来，在有关“空间”“移动”“网络”的描述中，历史上的“中国”就不至于是“扁的”或“平的”。而罗威廉撰写的《清朝》一卷，更是在第三章《盛清》中专列《帝国扩张》一节，浓墨重彩地叙述了大清帝国的疆域扩张，正如他所说，当这个帝国“在蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一个新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国”。传统“中国”在帝制时代的这些变化，换句话说是“中国地理的定义与再定义”，应当就是这套历史书的一个主轴。

这当然也带来了“空间放大”。在现代有关中国的历史学变化中，“空间放大”即历史研究超越汉族中国或中央王朝的疆域，是一个很明显的特征。但是，这不仅是“中国”/“帝制中国”的空间在扩大，而是说，理解这个变化的“中国”就不得不了解“周边”，把历史中国放在亚洲背景之中，这或许是中国历史研究的一个应有的趋势。19世纪末以来，随着道光、咸丰两朝有关西北史地之学的兴起，以及欧洲和日本学者对于“四裔之学”的重视，到了20世纪，中国“周边”的历史地理逐渐被纳入中国史研究的视野，满、蒙、回、藏、朝鲜、苗以及各种边缘区域、民族与文化的文献、语言、历史、田野研究，使得有关“中国”的历史研究发生了深刻变化。当然，21世纪更引人注目的变化，则是“全球史”的流行。中国学界常常引用梁启超所谓“中国之中国”“亚洲之中国”“世界之中国”这种自我认识三阶段的说法，来证明我们也一样接受全球史，但在真正书写中国史的时候，却常常“中国”是“中国”，“世界”是“世界”，就像我们的历史系总是有“世界史”和“中国史”两个专业一样，甚至我们的各种中国史也对“边缘的”和“域外的”历史关注很少。这套书的撰写者都来自欧美，当然身在全球史潮流之中，主编卜正民教授本人就是全球史的身体力行者，他的《维梅尔的帽子》（*Vermeer's Hat*）、《塞尔登的中国地图》（*Mr. Selden's Map of China*）等著作，在某种意义上都是全球史的杰作。因此，这一套书虽然说是“中

国”的历史，却特别注意到“周边”。卜正民自己撰写的《元明》一卷，就特意设立一章讨论南海，通过《顺风相送》《塞尔登地图》《东西洋考》等新旧文献，“讲述了一个完全不同的明朝在世界中的故事”，正如《塞尔登地图》不再以大明为中心，而以南海为中心一样，一个15、16世纪海洋贸易圈，把中国、日本、菲律宾、印度，甚至欧洲联系到一起，呈现了一个全球史中的大明帝国。尽管卜正民认为明朝仍然只是一个“国家经济体”，但是，他也看到了越来越影响世界的“南海世界经济体”在那个时代的意义。

同样，把全球史视角引入晚期帝制中国研究的“新清史”，也刺激了这一清朝历史书写的转向，在《清朝》这一卷中，罗威廉列举出近年清史研究的三个转向，除了“社会史转向”之外，“内亚转向”和“欧亚转向”占了两个，而这两个转向，都使得中国/大清历史不得不突破以汉族中国为中心的写法，扩大历史书写的空间视野。正如罗威廉引用孔飞力（Philip A. Kuhn）的话所说的，“一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中‘重新把西方带回来’”，在这种全球史视野中，欧美学者“不再将中国描写成（帝国主义的）受害者或一个特例，而是（把清帝国看成）众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一”，并且特别注意的是“并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张”。他们不仅把清帝国放在与同时代的欧亚帝国（如英、法、俄、奥斯曼）对照之中，也把清帝国越来越扩大的“四裔”安放在历史书写的显要位置，这样才能理解他在《结语》中说的，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”

表面上看，“史料增多”这一点，在这一套书中似乎并不明显，但阅读中我们也常常有意外惊喜。毫无疑问，中国学者可以先接触新近的考古发掘、简帛文书、各种档案，这一点欧美学者并没有优势。但问题是，新发现需要新解释，缺乏新的观察角度、叙述方式和论述立场，新材料带来的有时候只是“增量”而不是“质变”，并不能使历史“旧貌换新颜”。西方学者虽然不一定能够看到最多或最新的资料，但他们善于解释这些新史料，并且有机地用于历史叙述。比如，陆威仪撰写《秦汉》卷，就能够使用各种简帛资料（包山楚简、睡虎地秦简、马王堆帛书、居延汉简），其中《法律》一章，基本上依赖睡虎地、张家山等出土文献，而库恩所写的《宋朝》卷讨论辽金的佛教，也能够引入诸如房山云居寺、蓟县独乐寺观音阁、应县木塔等考古与建筑资料；特别是，往往眼光不同，选择的史料就不同，卜正民撰写的《元明》一卷，不仅用了《天中记》这样过去通史一般很少用

的边缘史料来作为贯穿整个明史叙述的骨架，而且用了严嵩籍没时的财产簿、《吴氏分家簿》《余廷枢等立分单阄书》《孙时立阄书》《休宁程虚宇立分书》以及耶稣会士被没收的物品记录等，讨论明代各种不同阶层、不同身份的人的家当，让读者更直观地感受到，明代各种阶层与各色人等的一般经济状况；同样，他还用《塞尔登地图》等新发现和《顺风相送》《东西洋考》等旧史料，来讨论南海以及贸易往来；更特别设立《物华》一章来实践物质文化史，讨论文物、家具、书籍、瓷器、书画，讨论当时文人的艺术品位、文化修养与艺术商品和市场问题，因此，过去一般通史写作中不太使用的《长物志》《格古要论》《味水轩日记》之类的边缘史料（当然，如果研究艺术、物质、文化的著作，会常常使用它们）就成为重要史料。这里显示出他对于史料有着别具一格的判断、理解和阐释。

当然，作为西方学者，他们常常能够以西方历史作为背景，时时引入欧洲资料与中文文献互相参照，这就更加扩大了史料边界。

二

欧美学者写中国通史，当然与中国学者不同；21世纪写中国通史，当然也与20世纪不同。以往，中国的中国通史，基本上会以政治史为主要脉络，因此，政治、经济、军事等关系到古代王朝更迭的大事件，在历史叙述中总是占了很大的篇幅，其他领域大体上只是依附在这个主轴上。尽管从梁启超《新史学》和《中国史绪论》开始，中国通史写作就一直试图改变这种历史叙述的方式，但总体变化似乎并不大。

在写这篇序文的时候，我正准备和日本、韩国的几位学者讨论国别史与东亚史之间的叙事差异，因此，恰好在翻阅以前中国学者编纂的一些通史著作。从晚清、民国流行的夏曾佑、缪凤林、钱穆，到1949年以后成为主流的郭沫若、范文澜、翦伯赞、白寿彝，也包括各种通行的中国历史教科书。我注意到，中国学者撰写的各种通史，大体都是一根主线（政治与事件）、若干支流（社会经济、对外关系、思想文化），历史主线与各种支流在书中所占的比重大体固定。但在这套书中，我们则看到当下国际历史学界风起云涌的环境气候、性别医疗、社会生活、物质文化、宗教信仰等各种角度，越来越多进入了历史。虽然这套书还不能说已经是“复线”的中国史，但它也多少改变了以往“单线”的书写方式。例如，在几乎每一卷中，都专门设有一章讨论社会史意义上有关宗族、亲属、性别、日常礼仪的内容（如《秦汉》卷第7章《宗族》、《南北朝》卷第7章《重新定义亲属关系》、《唐朝》卷第7章《宗族关系》、《宋朝》卷第7章《人生礼仪》与第12章《公共领域中的私人生活》、《元明》卷的第6章《家族》、《清朝》卷的第4章《社会》），其中，像《秦汉》卷第7章《宗族》中借用韩献博（Bret Hinsch）、司马安（Anne Behnke Kinney）的

研究，对于秦汉女性与儿童的叙述，不仅展示了秦汉女性在宗族组织和社会生活中的状况，而且讨论了女性在政治权力角逐中的作用，不仅讨论了秦汉帝国儿童的生命、寿夭、健康，还通过儿童讨论了“孝道”与“政治”，这是过去各种通史著作很少有的；《宋朝》卷第12章《公共领域中的私人生活》则体现了当下社会生活与物质文化研究的趋向，其中运用考古、图像与边缘文献讲述有关卫生、装扮、保健与福利的情况，比过去通史提供了更加立体和生动的宋代生活场景，使历史不再是严肃、刻板的单一向度。在这里，物质文化史的影响痕迹也相当明显，前述《元明》卷对于“物华”，即文物、书籍、家具、瓷器、书画以及欣赏品位与商品市场的描述，都是过去中国的中国通史著作中不太常见的。特别是环境史，众所周知，气候是中国历史上的一个重要因素，尽管20世纪70年代以前竺可桢就陆续写出了杰出的论文《中国历史上气候之变迁》（1925）、《中国历史时代之气候变迁》（1933）、《中国近五千年来气候变迁的初步研究》（1972），但除了寒冷气候对于北方游牧民族迁移和南侵的影响外，我们的通史著作并不那么注意环境与气候在政治史上的意义，卜正民所写的《元明》一卷，却用“小冰河时代”这一因素，贯串了整个13世纪至16世纪的中国历史。尽管这套通史中所谓“小冰河期”与竺可桢的说法有些差异，元明部分关于“小冰河时代”（13世纪到15世纪）与宋代部分对于“小冰河时代”（10世纪末到12世纪）界定也有些冲突，有的证据（如用明代绘画中的《雪景图》证明气候变化）也多少有些疑问，但是，把这一点真正有效地运用到历史研究中，并作为政治变化的重大因素，确实是令人大开眼界，也使得历史本身和观察历史都变得复杂化了。

说到“复杂”，对中国读者来说，最为重要的当然就是“问题复杂”。所谓“问题复杂”，说到底是一个观察历史的立场、角度和方法的变动与多元。20世纪以来，研究中国历史的现代史学比起传统史学来，不仅增加了“古今”“东西”“中外”等分析框架，也用进化的观念代替循环的观念，以平民的历史代替帝王的历史，打破原来的经史子集知识分类，使其转化为现代的文史哲学科，在文献之外增加了考古发掘与田野调查，对历史资料进行客观的审视和严格的批判。但到了21世纪，本质与建构、想象与叙述、后殖民与后现代，以及帝国与国家、国别与区域、物质与文化、疾病与性别等，五花八门的新观念、新角度、新方法，使得“中国”与“历史”不得不被拿出来重新认识，因此，这一套帝制中国史书系中涉及的很多新说，也呈现了晚近理论和方法的变化，这或许能给我们有益的启迪。

我一直强调学术史要“别同异”。对于海外中国学研究，我们特别要注意它自身隐含的政治、学术和思想背景，千万别把他们研究“中国史”和我们研究“中国史”都用一个尺码评判或剪裁。有人误读我的说法，以为我是把海外中国学看成“异己之学”，将海外学者“视为另类”，其实不然，恰恰是因为他们与我们所研究的“中国”不同，所以，我才认为特别要重视这

个“异”。透过海外中国学家对“中国/历史”的叙述，我们不仅能看到“异域之眼”中的“中国史”，而且能看到塑造“中国史”背后的理论变化，也看到重写“中国史”背后的世界史/全球史背景。其实，当他们用流行于西方的历史观念和叙述方法来重新撰写中国史的时候，另一个“世界中的中国史”就产生了。

如果他们和我们一样，那么，我们还能从他们那里学到什么？他山之石才可以攻错，有所差异才互相砥砺。总是说“和而不同”的中国学者，往往只有“和”而缺少“不同”，或者只有“不同”却没有“和”。所谓“和”应当是“理解”，即理解这种历史观念的“不同”。中国读者可以从这些看似差异的叙述中，了解欧美中国历史研究的一般状况，也可以知道某些颇为异样的思路之来龙去脉。比如《宋朝》卷中，在提及欧美有关宋代科举与社会流动的研究时，作者列举了贾志扬（John W. Chaffee）、李弘琪、柯睿格（E．A．Kracke）、郝若贝（Robert Hartwell）的研究；在有关宋代日常生活仪礼的研究中，则介绍了华琛（James L.Watson）、伊沛霞、裴志昂（Christian DePee）、柏清韵（Bettine Birge）、埃琛巴赫（Ebner von Eschenbach）的成果。而对于明代政治，卜正民更指出，当年牟复礼（Frederick W. Mote）曾经认为，明代是宋朝皇帝与蒙古大汗两种传统的结合，蒙古野蛮化把帝制中大部分对皇权的限制都摧毁了，这就形成明代所谓的“专制统治”（despotism），而范德（Edward Farmer）则更有“独裁统治”（autocracy）的说法，把明代这一政治特点从制度设计层面提出来；接着贺凯（Charles O. Hucker）又以胡惟庸案为个案，讨论了明代初期皇权压倒相权的过程，以及“靖难之役”使得皇权进一步加强的作用。这样，我们大体上知道美国的中国学界对于“专制”这一问题的讨论经过，也知道了有关明代“专制”研究，美国与中国学者的差异在哪里。

读者不妨稍微注意他们观察中国历史时的聚焦点。前三卷中有个做法很好，撰写者常常会将他关注的议题开列出来，使我们一目了然。例如对秦汉，他关注（1）在帝国秩序之下逐渐式微但并未被完全抹除的地域文化；（2）以皇帝个人为中心的政治结构之强化；（3）建立在表意文字基础之上的文化教育，以及由国家操控的、巩固帝国存在的文学经典；（4）帝国内部的去军事化（demilitarization）和对帝国边缘族群所开展的军事活动；（5）农村地区富裕的豪强大族的兴旺。对南北朝，作者说明这一时期的历史重心应当是：中国地理的重新定义，它的内在结构及其与外部世界的关系，新的社会精英，世袭制的军事人口和新的军事组织，影响后世的宗教使中国不再严格按社会与政治来划分人群，等等。对唐代，他关注唐宋政治与文化的转型、中国地理格局的再变化、商人与外部世界、城市中的商业与贸易引起的文化与文学变化，而在卜正民所撰写的《元明》一卷中，虽然并不像前几卷那样明说要点，但他一方面说，“我们只需举出元明史上的两大主题——独裁制和商品化

（commercialization），在宋代尚不见其踪影，而到了元明时期，它们在质和量上已发生了飞跃性的变化”，因此，他“没有把它（1368年元明易代）当作中国历史上的一个转捩点，而是连接两段历史的纽带。使明王朝崛起的叛乱，确实终止了蒙古人长达一个世纪的统治，但也使蒙古人的遗产得以历数百年而传承不绝。元明两代共同塑造了中国的专制政体，将中国社会解体，重新以家族为中心聚合起来；并且，为更好地积聚商业财富而重建了中国人的价值观”；另一方面他别辟蹊径，不仅把社会结构（《家族》）、自然环境（《经济与生态》）、宗教信仰（《信仰》）、物质文化（《物华》）以及外部世界（《南海》）各列一章，而且特别指出“这两个朝代所在的时期恰好是研究世界其他地方的气象史专家所说的小冰河期（the Little Ice Age）”，因此他特别详细地叙述了自然灾害——饥荒、洪水、干旱、飓风、蝗虫、流行病。从这里，读者或许可以看到他对于元明两代历史的新认识。同样，对于清代历史来说，我们也可以注意，为什么罗威廉在《治理》这一章中那么重视“理藩院”“内务府”和“军机处”这三个他所谓的“创新”？因为这三个“创新”，其实就是“管理”“保护”和“控制”，它指向清王朝政治统治最重要的三个方面：一是对汉族中国本部十八省之外的管理（大清帝国的多民族与大疆域）；二是对皇帝个人及其有关家族的保护（异族统治者的利益和权力保证）；三是满洲统治者对核心权力包括军事权力和行政权力的高度控制。

这或许是理解清朝作为一个“帝国”的关键。

三

这套“帝制中国史书系”，值得击节赞赏的地方很多。比如，我们常常以为欧美学者总是习惯追随新理论，但在书中我们可以看到，他们对新理论在历史研究中的限度，也有相当清楚的认识。举一个例子，我很赞成《清朝》卷中罗威廉的一个批评，他说，一种所谓“后殖民主义”观点指责20世纪初中国的政治精英，说他们总是认为中国应当走欧洲式的民族国家道路，因而这一思想便成为中国民族主义力量的部分原因。罗威廉冷静地指出，这一说法“貌似合理且引人入胜，但必须记得，晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在即将到来的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急”，这才是同情理解历史的态度。再举一个例子，在讨论中国史的时候，这些来自西方的学者总能不时引入世界或亚洲背景，使中国史超越现代中国的“国境”，与世界史的大事彼此融合、相互对照，因此对一些历史事件与历史人物，不免多了一些深切理解和判断，与那些盲目相信“中国崛起”可以“统治世界”，因而对中国历史做出迎合时势的新解释的学者不同。如卜正民关于哥伦布与郑和航海的比较，就批评一些趋新学者把郑和当作探险家，并且比作哥伦布的说法。他指出，哥伦布的目的不是外交或探险而是

经济利益，而郑和的目的是外交，即“不是一个为了在海上发现新世界的职业探险家，而是一个皇室仆人为了达成一个僭位称帝者的迫切心愿——获得外交承认”，因而这两个同样是航海的世界性事件，引出的历史结果大不相同。当然，我们也可以从中学到欧美学者在历史中说故事的本事，自从劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）的《叙事的复兴》（*The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*）以来，西方学者对历史如何叙事，重新有了更大的兴趣，而卜正民正是这一方面的高手，在《元明》卷中，他仿佛讲故事一样的方式对元明两代历史的叙述，会让我们想一想，中国通史著作非得写得一本正经地教条而枯燥吗？

毫无疑问，这套书也有一些我不能完全赞同的地方。作为一个中国历史研究者，阅读之后也有我的疑惑。首先，从文献资料上说，我要指出的是这套书有的部分虽然开掘了若干边缘文献，但有时不免过于轻忽主流历史文献（比如二十四史、通鉴、十通等等）的引证，甚至有一些常见的正史文献要从今人（如唐长孺）的著作中转引，这是中国学者难以理解的，而从学术论著之参考上说，对于近年中国学界的论述仍然较为忽略，以中古史为例，虽然陈寅恪、郭沫若、唐长孺、王仲荦、韩国磐等人的著作时有引述，但是，显然对近年以来中国学者的新研究了解相当不足，即以北朝之“子贵母死”一事为例，作者没有提及田余庆精彩的研究就是一例。其次，我也要说，如果以较严格的水准来衡量，书中有些论述也有不完整、不深入或者还有疑问的地方，比如，《南北朝》卷对中古时期的佛教与道教论述，似乎略有问题，至于《唐朝》卷说“在隋唐时代，佛教最终分成了四个宗派”（天台、华严、禅和净土），这更是不太可靠；《宋朝》卷虽然注意到宋真宗时代是一个重要的“历史转折点”，但遗憾的是，这里并没有深入分析为什么这是一个“历史转折点”，其实，可能更应当指出从“安史之乱”到“澶渊之盟”两个半世纪之间出现的胡汉、南北、儒佛、君臣四大关系的新变化；再比如，对于宋代儒学从反官僚体制到融入意识形态主流的曲折变化及其政治背景，似乎简略或者简单了一些，让人感到对于理学的叙述深度不足，而在《元明》卷对蒙元叙述过少，与当下蒙元史作为世界史的热潮相左，这一做法令人疑惑，而在有关王阳明与“大礼议”关系的论述中，作者似乎认为，由于王阳明支持嘉靖尊生父而使得王阳明之学得以兴盛，这一论述根据也许并不充分，结论也稍显简单，因为事实上，嘉靖皇帝并未因为王阳明和他的弟子们在“大礼议”中的立场，而改变禁止“王学”的政策；至于《清朝》这一卷中，罗威廉对于费正清朝贡体系的批评似乎也不能说服我，尤其是他用来批评费正清之说而举出的例子，即大清帝国和朝鲜、越南在“引渡与边界”方面“基于对等主权国家的模式”，这一说法恐怕缺乏历史证据。当然，这些并不重要，任何一套通史著作，都会留下这样那样的问题，这也是通史著作被不断重写的意义所在，历史不可能终结于某一次写作。正如前面我所说的，这6卷帝制中国史新书，即使仅仅在思路的启迪上，就已经很有价值了。

四

“帝制时代”在1911年结束，这套6卷本从秦汉开始的“帝制中国史”也在清朝结束之后画上句号，但掩卷而思，似乎这又不是一个句号，而是省略号。为什么？请看罗威廉在最后一卷《结语》中提出了“帝制中国”留下的三个问题：

第一个问题是国家。他说，“大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族帝国，其在扩展‘中国’的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得惊人的成功。”但是，此后从“帝制中国”转型来的“现代中国”，也面临清朝遗留的种种问题，他追问道，现代中国将如何维持这个多民族国家，如何解决蒙古人、满人、藏人、穆斯林的分离主义趋向？

第二个问题是政府。他说，清王朝是一个省钱的小政府，很多政府工作“转包”给了当地精英（士绅、乡村领袖、地方武力领导以及商业上的中介者）、团体（宗族、村庄、行会）。但是，当清政府19世纪面临国际侵略和内部问题时，“在这种竞争环境下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要”。这也许是一个历史学家的“后见之明”，抑或是为庞大的现代中国政府上溯源头，那么，这个更大、更强、介入更深的“政府”将给现代中国带来什么后果？

第三个问题是“公”领域。罗威廉说，19世纪中叶以来，以公众利益为名开办并给予正当性的各种事务（如慈善、防卫、基建、商业行会）突然发展，开始在地方蔓延，虽然这可以视为“国家扩张的伪装方式”，但这种情况的出现，一方面使得国、共两党得以利用，另一方面使中央政府需要对这些领域重申控制的必要。那么，这是真正意义上（如哈贝马斯所说）的“公共领域”吗？它在清朝之后的中国发展状况如何？它在当代中国又将是个怎样的命运？

走出帝制之后的中国，似乎仍然残留着帝制时代的问题，而这些问题都值得继续深思。若干年前，孔飞力（Philip A. Kuhn）曾经在《现代中国的起源》（*Origins of the Modern Chinese State*）一书中试图解答这些问题，但是，我以为这个问题的最终解答，还需要很长的时间和更多的努力。

近些年来，东洋学者撰写的中国史，较新的如讲谈社之“中国史”系列，较旧的如宫崎市定之《中国史》等，都已经翻译出版，并且引起中国读书界的热烈反应。我听说，引起热议的原因，主要是它们不同于中国久已习惯的历史观念、叙述方式和评价立场，这让看惯或读厌了中国历史教科书的

读者感到了惊奇和兴味。那么，现在西洋学者撰写的这一套哈佛版“帝制中国史”书系呢？人们常引苏东坡诗“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”来比喻在不同角度，往往观察各有所得，如果说，日本学者对中国史是“横看成岭”，那么，西洋学者编纂的这套哈佛版“帝制中国历史”书系，是否也会“侧看成峰”，并且引发中国读者新的思考和议论呢？

2016年7月18日初稿于上海
2016年8月14日修订于芝加哥

中文版总序

卜正民

20世纪90年代初我到北京参加一次会议时，幸运地发现清史研究专家朱维铮教授也出席了同一会议。在朱老师这一代人中，他可谓极富才学，或许性情也最火暴。对我而言，他还是一位慷慨的良师益友，在我需要之时往往不吝提出明智的建议。我想通过回忆自己与朱老师在北京月坛公园的一次谈话来为中国读者介绍这一套书。当时我俩正散着步，我突然向他袒露心声，说自己曾数度迷茫——90年代初的我正处于迷茫之中——既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义。我虽然能够像朱老师那样阅读第一手文献，但还是极度渴求拥有他那般理解中文文献的本能。到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？

朱老师做了这样一个比喻来回答我的问题：“你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我的目光之中，而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。”

朱老师或许对中国同事们的研究局限多有责备，但对那些愿意付出真正的努力来了解中国的外国人，则往往慷慨相助。他相信，我们的确能够带来些什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其他地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。听他说着，我不禁想起了明朝时的一句俗语：中国人用两只眼睛观察世界，欧洲人只用一只眼，其他地方的人则都是瞎子。我相信，朱老师是觉得他这一代的中国学者只睁开了一只眼，而外国历史学者正好为他们提供了第二只眼睛。

作为一个二十来岁才开始研究中国的学者，我自然是站在房间外面来观察中国的。然而重要的是，我二十来岁的光阴正好是在20世纪70年代——这意味着我大致上与中国所谓的“文革一代”同辈。彼时正是西方史学经历大转折的时期，历史不再是伟人和强权间相互影响所取得的成就，而转变为普通人在其所处社会的约束与机遇中经历的生活。对于一个在此时拥抱中国明代社会和经济史的外国人来说，这无疑是一个讽刺，因为彼时我最想求教的历史学者并非来自西方，而是一个中国人——傅衣凌。傅衣凌对与我同辈的中国历史学者产生了巨大的影响，他展示给了我们具体的研究路径，让我们知道如何用明代史料写出各个阶层民众经历的历史，而不是统

治家族支配的历史。70年代末，我有幸在北京见过傅老师一面，至今我仍后悔没能向他学习更多，像我从朱老师那里学到的一样。

当哈佛大学出版社邀请我主编一套中国帝国时期的历史时，我找到了与我同辈的三位历史学者，他们多多少少形塑了我在社会关系和物质文化方面的兴趣。我们并非用同一种语调或同一种国家视角（三人中一位是德国人，两位是美国人，我是加拿大人）来论述问题，但我们差不多是同一代人，踩在同一片知识的土地上。我并未做多少导引，主要是请他们引用自己和其他人近期研究的一些成果，这样他们的描述才能够与时俱进，跟上现在的知识脚步。我可不想我们只是在重复老套的故事。另外，我请他们仔细考虑在他们所写的那个时代生活到底意味着什么，并从这个角度来进行写作。我希望他们抱着生命经验之复杂的想法，而不是退回到“历史事件之所以发生就是因为它该发生”那一套统一的、早已建构出的历史叙述中。他们应该从自己所写时代的内部而非外部来呈现那些岁月，但同时，他们的写作也需要囊括该时期内中国所征服的地区，这就要求他们不仅从内部来观察，还要具备全局眼光，使影响该地区历史进程的非汉人形象更加具体。这套书仍保留的一个传统是按照朝代来划分中国历史。之所以这么做，部分是因为朝代变更往往意味着正式统治者的改变，由此人民的生活组织方式也改变了；更重要的是因为朝代的确提供了时间定位，方便人们明白自己在历史的何处徜徉。所以，读者会在这一套书中见证朝代兴衰，但也能更多地了解某个时代的经济、社会、文化，以及人民的日常生活，而不是像在故事书中那样只看到皇帝和大将军们的传奇故事。

我所写的元明卷与其他几卷有一个显著不同，这种不同是在整个系列的编纂后期才逐渐显露出来的，所以该特征在其他几卷中并没有出现。正如我提到的，我发现自己越来越喜欢从环境的角度来看待历史，这么做最开始是为了满足我对自身的要求——我认为我们应该好好利用环境研究领域的最新成果，而这些成果正不断涌现。然而，我逐渐得出了这样的结论：在元明四个世纪的历史中，对民众生活经历和政治时运产生影响的最重要因素正是气候变化。气候虽不能回答历史提出的所有问题，但我发现要回答元明时期的许多历史问题就不得不把两个最基本的物质生活条件——整个世界的寒冷和干燥程度——考虑进来。元明卷并非完全在论述中国自中世纪暖期到小冰河时代的环境历史，但它的确是在将气候变化影响纳入考虑的框架内对历史进行阐释的。

现在，我邀请你们走进这个中国历史的房间，而四位学者正站在外头观察它。我希望你会同意，我们的确看到了一些你会错过但值得留心的东西。我还希望我们发现的一些具有挑战性的问题，能够激励中国读者用自身的内部观察视角来检视中国的过去与未来。

2016年6月2日

（田奥 译）

导言

大清帝国是曾立基于今日中国地区的政治实体中最庞大的一个。[1]比起其在1644年取而代之的明帝国，清帝国的疆域是明代的两倍多，而人口则超过明代的三倍，至清末已达到5亿之多。在清帝国内不只有视自己为“中国人”的人群，亦有许多过去从未整合进中国王朝政体中的族群，包括西藏人、维吾尔人、某些蒙古部族、西南边境的缅甸人与傣人、台湾及其他新近被开发的边疆与内陆高地之原住民，乃至于占有清帝国皇位、后来被称为“满洲人”者。其广大领土或至少其中的一大部分、众多且不断增长的人口，以及随之而来的紧张关系，都为其后续政体中华民国与中华人民共和国所承继。可以从许多角度来看待清帝国，其中之一便是将之视为2000年帝制中国史的最终一章。

能统治这个史无前例的广大帝国近300年之久，是由于清朝在其全盛时期发展出比之前任何朝代都更有效率也更有效力的行政管理与沟通体系。而能同时养活史无前例的众多人口，则是因为其生产力水平不仅远迈前代，其经济管理的体制可能也较之前世界任何地方都更有野心，也更有效。[2]研究中国艺术与文学的学者，或许可以合理地主张清代的美学作品不能与唐代的诗歌、宋代的绘画或明代的瓷器相媲美，然而其活跃兼容的文化在这些领域都有卓越贡献，且更在小说、戏剧，甚至是印刷报刊等新的艺术表现形式上开疆拓土。虽说把中国历史上任何时间点视为与世隔绝都是错误的，然而清帝国与欧亚大陆另一端的交流和相互影响，在性质上无疑比过去更为密切，同时也有更多冲突发生。此影响至今仍未解决。

与四五十年之前相较，史家对大清帝国有相当不同的理解。实际上，或许恰当地说，在20世纪50与60年代世界大部分地方实际上没有“清史”这种说法。当然，中国史家长久以来以代代相承的统治王朝来组织中国历史，根据儒家朝代循环的模式兴衰更迭，清代仅可当作是这其中的最后一个王朝。根据这个观点，1912年之后初兴的中华民国政府如同之前的新王朝一样，开始编修官方的前朝历史，终而在1927年出版由前清遗老赵尔巽主编的《清史稿》。[3]5年之后，无畏的学者萧一山出版了他自己的《清代通史》，尔后基本上成为这个科目的标准模板。[4]

然而至少在西方，20世纪下半叶之前儒家朝代式的史学写作传统已不再风行。取而代之的是哈佛大学费正清（John King Fairbank）将中国过去500多年的历史，以1842年区分为两段的观点。他是美国的中国现代史学之父，以惊人的旺盛精力撰写教科书、为其他大学培训师资，并且监制了一套具有开创性的现代东亚史学术丛书系列。依照他的观点，1842年之前

的中国历史是“传统中国”的一部分，而“现代中国”则从鸦片战争与《南京条约》带来的西方“冲击”开始。[5]从此清朝历史被分为两个部分，由两群不同的学者分别研究。虽然费正清从未明言（即使其他人这么说），1842年分水岭之前的帝制中国史本质上是“停滞”的，真正有发展性的变化则始于中国对西方的回应，但是其时代分期却有这样的暗示。[6]受到哈佛学派的影响而产出的最佳中国现代史教科书中，理所当然地只简略地涵盖清朝前200年，而绝大部分关注焦点仍是从1842年到现在，也就是“真正的”、西化的现代时期。[7]

费正清及其追随者抱持的这些明显具有欧洲中心观的时代分期，并未受到中国史家的挑战。在列宁主义认为西方帝国主义是中国近代唯一主导力量的假定之下，北京的中国社会科学院以鸦片战争为分界，将其学者组织划分为历史研究所与近代史研究所。而在台北，受到“现代化理论”的风潮所及，“中央研究院”也分设历史语言研究所与近代史研究所两个机构，分别研究1842年之前与之后的时期。虽然战后日本的清史研究未有如前述划分的制度，但是也以类似的分工为基础。特别是受马克思主义影响的东京大学学者，对他们来说，“现代”中国从鸦片战争方开始。

在20世纪70年代确实有一些少数派的声音，这些声音让当时如我这样初出茅庐的学者感到非常兴奋。然而就我所知，当时只有一项学术倡议迥然不同地主张将清代史视为一个整体来研究，忽视了鸦片战争的分界。此为当时尚为研究生的史景迁（Jonathan Spence）于1965年在耶鲁大学创办的期刊，这份实属学会通讯的刊物鲜明地以“清史问题”（*Ch'ing-shih wen-t'i*）为名。而在中国，难能可贵的《清史研究》在约25年后的1991年方开始由中国人民大学清史研究所出版。[8]

回顾近半个世纪以来，美国的清代史研究之演进主要以三个重要的修正性转向为标志，唯此情况并不限于美国。首先是转向20世纪70年代与80年代缓慢成长的社会史。这个转向受到的影响主要来自由法国历史学派及其标志性刊物《年鉴》（*Annales: économies, soc iétés, civilisations*）所激发的欧美史研究。他们的重点不在政治、军事或外交事件，也非过去的伟大人物；强调的不仅是“时局”（conjuncture），而是相对的、在历史“长时段”（longue durée）中缓慢消长的社会、经济与文化结构（structure）。[9]这个学派对中国史领域略为迟来的影响由两个因素促成。首先是美国的中国史学者逐渐吸收了“二战”后日本中国史学者庞大的社会经济史著作，接着是台湾与北京的大量清宫档案先后在70与80年代向外来研究者开放，令学者可以尝试进行年鉴学派所主张的那种长时段历史研究。

此社会史转向之结果有三。第一，史家开始批评“冲击与回应”（China's response to the West）模式对中国近代史起了重要作用的观点，转而将焦点集中在中国内部的各种变化，强调中国自身的历史有诸多可能性，而非

停滞不前。这个新潮流由费正清大弟子之一的柯文（Paul Cohen）精简地以“在中国发现历史”（discovering history in China）这句话来表示。[10]在这种对清史的修正论叙述中，西方对清帝国的影响日益被边缘化，这是必要的修正，但也许往后亦会引来对这种修正观点的再修正。最终，一旦我们更适切地以清朝的观点来理解清史时，历史学家或能在新清史中“重新把西方带回来”（bring the West back in）。[11]

亚洲四小龙（中国香港、新加坡、中国台湾、韩国）的经济奇迹与后毛泽东时代的中国所促成的第二个社会史转向之结果，是逐渐抛弃了对清史的失败者叙述。探究如“为什么19世纪的中国没有资本主义或工业化”（通常与明治时代的日本做相形见绌的比较）之类的研究问题，现已被视为是建立在受误导甚至是错误的前提之上。比较社会学家与美国的中国史专家开始主张至迟到18世纪中叶，清帝国可能比大部分的西欧有更繁荣的经济与普遍较高的生活水平。[12]

第三个，也是更显著的结果是关于时代分期。就在将清朝视为一连贯整体的观点开始胜过“传统／现代”的二元区分时，朝代鼎革亦被视为仅是中国历史结构演进中表面的涟漪。1975年魏斐德（Frederic Wakeman Jr.）曾评论道：

> 社会史家逐渐开始认识到，从16世纪50年代到20世纪30年代的这段时间，乃是自成一个连贯的整体。学者放眼中国最后400年的历史直至共和时期之间的历史演变，而非视清朝为过去历史的复制，或将1644年与1911年视为重要的起讫点。长江下游的都市化、以支付银钱取代徭役、某些类型的区域贸易发展、大众识字率的增长与士绅群体的扩大、地方管理活动的商业化等等，这些从晚明开始的现象开启行政上与政治上的变化，在整个清朝持续发展，而某种程度上在20世纪初期结束。[13]

然而该如何称呼这个超越明清分界的新时段？一个较薄弱、容易被接受且较流行的词是“帝国晚期”（late imperial）。这个词意味着不仅是清朝，整个或部分的明朝也同样属于一个单一连贯的历史时期。[14]另一个比较有力而我也赞同的说法是“近代早期”（early modern）。[15]然而这个说法同样也有许多明显的包袱。举例来说，这种说法似乎暗示迈向成熟现代性之前有某些必要过渡的阶段，而此现代性也许是一种具有工业化与代议政府、与西方相当近似的现代性。然而这正是修正派史家亟欲挑战的观念。更广的来说，“早期近代性”（early modernity）是有意从欧洲史学研究中借用过来的概念，使用这种概念似乎会将一系列从西方经验启发的预设强加在中国之上，以至于模糊了中国历史自身的实际状况。[16]此议题至今

仍未有定论。

第二种对清史基础的概念重构化现在通常称之为“内亚转向”（the Inner Asian turn）[17]。[18]这是紧跟在社会史革命后的文化史革命之发展结果。重视“再现”（representations）甚于既有“事实”，文化史主张对性别或种族等基本范畴去本质化，视其为文化协商或历史偶然的结果，而非与生俱来的。对性别角色变迁的关注，是过去数十年间中国史研究中最有成果也最令人兴奋的发展之一，然而是种族或族群认同的相关研究与我们将清朝视为一个历史时期的概念重构有更直接的关联。

在修正派提出的核心主张中，“满洲”认同是满洲人在征服中国后的历史建构。清朝接管中国是审慎营造“征服组织”（conquest organization）的成果，其中种族或族群认同很重要，但又可替代更换。这个以满人为中心的新王朝与之前大部分的王朝（特别是与明朝）有根本上的不同。清朝有意识地将自己视为一个普世帝国、多民族的政体，而前明的属地不过是其中的一部分，但显然是最核心且经济上最有生产力的一部分。为了将大清帝国与之前中国历朝的循环模式分离开来，有些学者坚持清朝自立年号的1636年方是清朝的建立年代，而非征服明朝的1644年。[19]

清朝的统治者并非要全然汉化其领地，仅是扮演着儒家的天子角色，一如其他同时用来统治其多元族群属民的各种角色。其不同属民各自的族群认同亦未被汉化所消灭，清廷反而谨慎地经营这些认同（虽然通常是在其汉人大臣背后）。今日通常归入“少数族群”政治标签的非汉族成员，因而被赋予一种新的积极主体性与自主动力。在此观点下，这些少数群体和个人在日常生活的实践上，与其满汉邻居及统治者共同协调他们自我的认同。[20]

这样的新清史逐渐取得优势，推动了一股研究清帝国边疆扩张的潮流（这些扩张通常为汉人文臣所反对，认为将因此忽略中国本土的内政需要）。重点从视中国为19世纪末西方或日本帝国主义下被动的受害者，转变成中国本身为帝国主义行动的积极参与者，在18世纪之时最为显著，然而即使在19世纪乃至20世纪初亦是如此。同时，如同稍早“在中国发现历史”的运动欲寻求克服欧洲中心主义的偏见，新的清史研究则直接与中国中心主义对抗。受到南亚历史学家对民族主义的后殖民批判所影响，此时清史研究指出如“中国帝制时期历史是现代汉民族国家兴起的漫长序幕”，或是更普遍的，像“民族国家是历史发展必然终点”等观点中的缺陷。汉族民族主义的史学研究被批评是将一套由西欧偶然经验得来的进步模式强加在另一套相当不同的文化之上，若非这些20世纪民族主义精英自我本位的行动，也许会有一条完全不一样的道路。[21]

第三个重大转向也许可称之为“欧亚转向”（Eurasian turn），其主要是从

第二个转向发展出来，但同时也受了世界史与生态史这两个由来已久的次领域影响。这两个领域过去只是偶尔注意到中国这个次大陆的发展，[22]其首次与清史的重要相遇，是在中国史学者对所谓“17世纪普遍性危机”与此危机如何加速明清朝代更迭的研究上。在论及此危机如何影响帝国晚期的中国时，有些学者强调跨国的经济因素，特别是国际白银流动的剧烈波动，但同时亦有学者认为应归因于有小冰河时期之称的气候转变。[23]

然而，从近代早期帝国的比较研究最终引导出一个欧亚大陆整体的新视野。过去欧洲挑战、亚洲响应的二分法历史被取代，新的历史强调欧亚大陆整体的不同部分沿着可相比较的发展轨迹而又各自不同的历史进程。[24]清帝国不再是孤立的特例，开始被认为与奥斯曼帝国、莫卧儿帝国、罗曼诺夫王朝，甚至拿破仑帝国等陆权帝国有诸多相似之处，如在新沟通科技之下的中央化行政管理、精心建构的多元民族体制与具侵略性的陆地殖民等等。欧亚大陆的新势力即以这些条件从不同的方向围攻、排挤那些较古老的（且通常是游牧民族）文化。[25]

此欧亚大陆修正观点同时也与断代问题有重要关联。如果说“内亚转向”对好不容易才取得胜利的“以中国为中心的清史”抛出问题，“欧亚转向”隐然挑战将明代与清代包含在一起的“中华帝国晚期”与从晚明开始的“中国近代早期”等修正派的概念。罗友枝（Evelyn Rawski）在一篇发表于2004年、也许可视为欧亚转向之宣言的文章中，修正她在1996年认为清朝与其之前中国朝代在性质上不同的说法，更断然地主张如此史无前例的中央集权帝国相当大部分是满洲统治下的独特运作，不可能在汉族统治者下的明朝出现。换句话说，中国的“早期近代性”确然开始于改朝换代的1644年，而非之前。[26]也许以朝代断代的古老儒家传统并非全然错误。

因此，本书所讨论的大清帝国是个在不停移动的目标。大清帝国在中国历史脉络或广阔的欧亚大陆有何无与伦比的独特之处，仍然是一个开放的问题。因而，从我们自己的历史时代研究这个时段、这个地方会有很大的收获。

第1章
征服

1688年，正蓝旗官员佟国纲上书康熙皇帝，希望将他正式登记的族属从“汉军”转为“满洲”。他的伯祖父佟卜年于1580年左右出生在辽东，而后迁徙到位于华中的武昌。他以武昌为籍通过1616年（明万历四十四年，后金天命元年）的会试，先是担任明朝的县官，之后受召前往东北防御满洲。在一场惨烈的败仗之后，佟卜年被控叛国，于1625年死在狱中，但他始终坚称自己忠于明朝。他的儿子佟国器在武昌长大，并在武昌编了一本族谱，证明自家至少十代以来都是明代忠勇的军士，以此为父亲的忠诚辩护。不过佟国器于1645年在清军征服长江地区时被俘，他与他的家族都被编入正蓝旗汉军。

然而原来那些被佟国器诚实地收入族谱、佟家在辽东的后裔，在清军的征服事业中也表现得一如保卫明朝的佟卜年那样英勇。实际上，辽东佟家的其中一位，后来成为康熙皇帝的外祖父，而使得佟国纲自己亦可算是康熙的叔伯辈。因此，康熙皇帝同意佟国纲的请求，将他重新纳入满洲，然而皇帝也指出，如果将他的远亲也一起改籍可能造成管理上的不便。从此之后，佟国纲和他的部分亲属成为满人，而其他佟姓族人则仍保持汉人身份。在这样的时空下，族群认同远非由基因所决定，而是模糊且具有弹性、可以经由协商改变。[1]

像这样的故事对重新从历史理解这个在1644年入主中国的统治者来说非常重要。不久以前，一般对满族的认识一方面来自“种族终究是种族”的本质性预设，认为每个种族（如同满族）都是由生物或基因因素所决定，一旦决定便永远如此；另一方面，这样的本质性观点也同时建立在一种目的论式的汉族民族主义史学之上，认为在20世纪出现的汉族民族国家是中国2000年王朝历史的必然结果。在这个逻辑之下，包括异族统治在内的所有国祚较久的朝代都大体相似。如满洲或蒙古等外族或可征服汉人的地盘，但如果要让政权保持下去，就得以中国的方式统治，而最终将他们自己变为中国人。

在这种对清朝统治的设想之下，满洲作为一个种族或族群在征服明朝之前就已经存在了，虽然他们在各方面都是“野蛮人”，在文化上较汉族低等。但在他们入主中原之后，经过一些内部辩论，满人选择以儒家的天子概念来统治中国。这样的决定不可避免的导向文化“同化”（assimilation），甚而在生物层面上也令满族消失。一些满族统治者如乾隆皇帝（1736—

1795年在位）警觉到，他们族人与其他人群的区别性正逐渐消失，主张维持“满洲之道”（the Manchu way）以为后盾，然而这些尝试注定要失败。所以当中华民国在1911年取代清朝时，真正的满人已所剩无几，大部分已融入中国人口当中。这样的叙述同时也有一种暗示，即日本帝国主义者在20世纪30年代末于东北建立一个满洲民族国家的企图基本上是一种阴谋，因为以中国的观点，所谓满洲人在这个时候已经不存在了。

然而在20世纪80年代，清史学家开始以几乎完全相反的观点改写这段叙述。[2]受到文化研究的影响，学者不再相信诸如“种族”这类生物性范畴的本质化概念，而视种族分类为在特定历史条件以及社会政治协商过程下的产物。因此，根据这样的新观点，在17世纪时实际上不存在“满洲”这个种族，只有与明帝国东北边疆接邻的众多人群，各自具有相当不同的祖先谱系与文化传统，其中不少人全部或部分的祖先是汉族。这个承继明代皇位的群体不是种族上的满族，而是一个以胜战为目的、有意创造出来的人群组织。这个“征服组织”的领导者认为，分派不同族群认同给他的成员，如蒙古、汉军乃至于满洲等是有用的，而这样的族裔分派与其说是依循既定的生物事实，还不如说是图政治之便。如同上述佟家案例，如果情况需要的话，这些初始的分派可轻易地撤销或更改。

较早的观点认为，刚开始可被区分出来的满人随着时间逐渐被同化或消失，而新的清史叙述则认为满人在整个清朝都实际存在。乾隆皇帝与其他人的努力与其说在守护一个濒临灭绝的民族文化，还不如是说在创造一个具有起源神话、民族语言与文学、鲜明文化特征的民族文化，而这个计划出乎意外得成功。讽刺的是，若满洲在1644年之前实际并不存在，他们在1911年确实存在了。以这样的观点，满洲国的故事的确如同贝托鲁奇（Bertolucci）的电影杰作《末代皇帝》（*The Last Emperor*）中所呈现的那样。电影中逊位之后的溥仪从上海的颓废生活中被唤醒，回应这些他诚心认为的满洲人民的召唤，领导满洲人在东北的民族国家。日本人的满洲国计划欺瞒之处，并非是纯正的满洲人是否真的存在（此时这样的群体的确存在），而是谎称满洲人会有真正的民族自决。

这样的新叙述本身可能言过其实。第二代的“满洲中心”研究主张从清朝肇始，至少在当代人眼中，即存在着族群或种族区别的现实。例如一项对清代满营的研究显示，满营中的居民与周遭汉族人群始终具有显著的族群紧张关系。[3]然而无论是哪种形式，现在多数史学家喜欢新的叙述胜于旧的，而新叙述的假设即为我们故事的基础。

组织征服

无论清朝征服者是种族特征鲜明的边疆民族，或者是被特意建构而成的征

服组织，他们的成就实属卓越。[4]像这样的杂牌军怎么可能战胜明朝强大战备、按理说是当时世界最强大的战斗武力？

清朝在后来被称为满洲的地方（也就是现代中国的东北）崛起，成为一股新兴的政治与军事势力，是在“爱新觉罗”连续三名部族领袖的努力之下所达成的。“爱新”的意思为“金”，写成中文即为“金”，也就是由女真人建立、从1115年至1260年统治华北的朝代名称，而爱新觉罗氏声称为其后裔。这三名部族领袖是努尔哈赤（1626年卒）、皇太极（1643年卒）与多尔衮（1650年卒）。他们三人为征服明朝所做的准备包括与其他部落结盟、集权化统治与汉化，即采用汉人的组织技术与文化特点（尽管在程度上或多或少有所争议）。

在明朝大部分的时间里，“满洲人”并不存在。东北中国的人群非常多元，虽然他们之中有些在语言上，以及无疑地在基因上有相似之处，但在如此广大、生态如此多样的区域内，没有一种总括的认同可以结合其中的人群。不像过去的女真人或他们西边的蒙古人，爱新觉罗氏与他们的邻居们并非游牧民族。从16世纪晚期到17世纪早期，他们的发源地——辽河流域一带已经发展为农业与狩猎混合的经济模式，并且有相当数量的跨文化贸易，特别是针对毛皮与获利甚高的人参。在努尔哈赤领导之下，随着明朝本地产人参的耗竭而对于进口人参需求急遽增加，爱新觉罗氏逐渐垄断出口人参到明朝的特许经营权。虽然如同明朝所有的贸易对象一样，爱新觉罗氏也以货品向中国交换丝织品与其他精制的中国产品，然而人参让贸易均势大大地倾斜到有利于努尔哈赤这一边。在17世纪早期，从欧洲与新世界流进明朝的白银中，有25%流向了爱新觉罗氏。这些因贸易而获得的利益被用来购置武器（包括火器）和聘任熟练的军官，大大地资助了清朝的征服事业。[5]

明代对东北边疆的统治权主要落在世袭的部族领袖手上。如同之前大部分的帝国政权，明朝对这些游移不定且通常是军事化的人群采用分而治之的政策，赐给每个部族领袖封号，且时而试图激起他们之间的对立。努尔哈赤是这些与朝廷有封赐关系的领袖之一。在17世纪最初几年，在明朝的鼓动之下，他向一个杀害了其父亲的部族展开复仇计划。为此努尔哈赤通过军事同盟、胁迫与征服的方式与其他部族展开一系列的结盟。其结果乃是创造了一个规模庞大的联盟。

类似事件之前在明朝年间已经发生过多次，并不让人惊恐。如果一个联盟要成为当朝政权的严重威胁，需要某种固定的建制。这即是努尔哈赤尝试去做的。第一步是为其成长中的族群创造出书写语言，为此他在1599年任命了一组地方学者，采用蒙古字母来书写他们的女真语言，从此诞生后来被称为“满语”的语言。更重要的一步，是他在1615年之前创立了“旗”这个制度。一开始有四旗，后来发展成八旗，如正白旗、镶白旗、正蓝旗等

等。每个旗代表一个战斗单位，同时也代表一个居住与军事生产的单位，不仅包括战斗的军士，也涵盖他们的家属。当这个制度逐渐定型，每个旗底下被分为满洲、蒙古、汉军等民族群体，然而民族认同的分派并交付予族群群体是权宜之下的结果，且不断在调整。如同中古时期中东的马穆鲁克（Mamluk）军队，所有八旗的成员在法令上均为奴隶。由于八旗成员内部的关系代代相承，受军事作战机构所统治，而此军事机构又同时是行政管理且拥有财产权的机构，因此在这点上类似封建制度。然而其财产系统是以奴隶而非土地为基础，这一点上则又不是那么“封建”。1616年，努尔哈赤将他的政权改名为“后金”。[6]

旗人军队是可畏的战士。骑兵穿着符合旗色的制服，以饰有红色流苏的金属头盔与藤牌护卫。每个人要负责饲养三匹马。士兵配有形式独特的刀剑，有时则是连枷，不过他们最擅长的还是使用弓箭，箭筒中有30或更多支箭。满洲弓短仅约1.2米，但非常强劲，需要长年的力量训练方能娴熟。在疾驰的马背上以左手同时握住弓与缰绳，以右手拉弓的独特方式射箭，是旗人独创的战技，因而在满文中有专门的动词*niyamniyambi*（骑射）表示。步兵中也包含部分弓箭手，但较常见的是火枪手或火炮手。火枪专属八旗中的汉军使用。他们也向葡萄牙人学会如何铸造火炮，并培养出可以将之拖到战场的兵力，因而被称为“乌真超哈”（*ujen cooha*，重军队）。[7]



图1 头等侍卫呼尔查巴图鲁占音保（美国纽约大都会博物馆藏）

到后金的第二位领袖皇太极时，始将明朝模式的官僚结构加诸原来部落或封建式的组织架构之上。皇太极不再是各个同等地位的封建亲王中的首领，而是国家结构中独一无二的皇帝/天子，而各旗领袖则是此国家的官员。至少有两个理由让这个变动意义重大：一来提供了一个较优越的政治组织形式，适合用以征服广大的南方土地；再者明白地向明朝皇帝提出挑战，从此明朝皇帝不再将其东北视为是一群附庸臣属，而至少在当下是一个不同且地位平等的国家政体。

至于汉化的议题，我们之前的理解是满洲一如其他征服中国的蛮族，建立起中国式的治理方式与统治正当性，最终实际上变成文明的中国人。现在我们知道这么一面倒的事情并未发生。清朝的统治者以不同的面貌、同时以不同方法来统治其多元的属民（女真、蒙古、西藏、汉）。如果清朝的统治者对中国臣民而言是天子，对蒙古人而言便是大汗，对西藏人而言则是转轮王。清朝是多样化、多民族且被认为应该是普世的帝国，与中国历代前朝有所不同。[8]

也就是说，这个中国东北的征服团队，从努尔哈赤自己开始，计划将他们的统治范围扩张到未来的中国臣民时，相当热衷且纯熟地采用中国的方式。他们积极地任用对明朝不满或只是渴求权力的汉族精英，作为他们新生政权中的文官武将。这些军事人才带来了明朝从耶稣会教士学来的欧式火炮与其他战争技术。他们亦兢兢业业地学习中文，提出翻译中文经典的计划，引进儒家模式的道德规范、政府部门与经世理念。他们模仿明朝逐步建立了一个也有大学士、六部等官职的影子帝国政府。他们也开始经营其他明朝附庸国，特别是与朝鲜的外交关系。

1629年11月，皇太极决定第一次直接对明朝本土用兵。他突破长城，占领了中原的四个城市：滦州、迁安、遵化与永平。然而战场上的将领忽略皇太极善待居民的明确命令，屠杀了迁安与永平的平民百姓。这对致力赢得前线民心的皇太极来说是一场灾难，破坏了其安抚人心的努力，他因而将获罪的属下付诸公开审判。[9]

1631年，皇太极围攻位于今日辽宁省、明军坚守的军事重镇与贸易重镇大凌河。此地堡垒森严，周围环绕着台堡，非常难以攻克。皇太极以两万名军队围攻这个堡垒，再以甫从葡萄牙人那里学会的大炮反复轰击。在数周的攻击、协商与地方指挥官的叛降反复之下，大凌河终于被皇太极的军队攻克——新兴政权的重大胜利。[10]1636年，皇太极以当时可想象出来的、最挑衅的方式向明朝发出战书：他将“后金”王朝改称为清朝。根据中国五行原则，明朝的朝代名属火，自然会胜过熔于火的金朝，而属水的大清将可熄灭明朝的火。

在17世纪40年代早期，大清建国伟业已准备就绪，然而事态却并非一帆风

顺。清朝的属民同样为这个时代的灾荒所苦，而被迫要劫掠米粮。八旗军队对上忠诚的明朝将领、守卫中原门户山海关的吴三桂，几乎没有任何进展。这个习惯轻松获胜的政权因而士气大降。而后在1643年9月皇太极过世，其幼子福临继承皇位，由皇太极之弟多尔衮摄政。就在次年，期待已久的征服契机自己出现。中国的起义军领袖李自成攻陷北京，自封大顺皇帝，除了即刻证明这个政权劫掠与残暴的天赋之外别无建树。惊慌的吴三桂抛下他在东北的职位欲回京驱逐李自成，李欲逃窜到西安，却在1645年夏天时经过华中，在其所剩不多的追随者劫掠粮食时，被村中的民兵所杀。吴三桂引清军入关，进入北京，在此6岁的福临于1644年10月30日即位，改元为“顺治”，意为“大顺的征服者”。

异族统治

中国经历过很长的不时发生的异族统治史，由那些不认同自己是汉族人或不被认同是汉族人的外族统治。当然没有人真的喜欢如此，但在意识形态上有许多方式来正当化这种状态。毕竟天子是宇宙万物的首要法理，“上天”与全人类之间的中介，而并非只是中国人，因此，在逻辑上上天可以选择其下的任何属民接受天命、统治天下。接受天命的标准并非血统，而是个人的德性，此“德性”恰由儒家文化的词语来定义。

一般认为中国长久以来有其源自本土的认知，认为人群间具有本质上的，甚至是生物上的差异，而此时清朝对中国的征服让这种本土自生的种族思想端上台面。没有人比湖南思想家同时也是抗清领袖的王夫之（1619—1692）更强调这一观念。在讨论山禽、泽禽、蹼趾之区隔后，王夫之接着说：

> 华夏之于夷狄，骸窍均也，聚析均也，而不能绝乎夷狄。所以然者何也？人不自畛以绝物，则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以绝其党，则人维裂矣。……今夫玄驹之右君也，长其穴壤，而赤蚍、飞蚼之窥其门者，必部其族以噬杀之，终远其垤，无相干杂，则役众蠢者，必有以护之也。[11]

毫不奇怪，王夫之的作品在清朝年间几乎都被查禁，然而到了19世纪末却重新风行起来，这一切起于征讨太平天国的英雄曾国藩（想必是忠于清朝）在1867年将王的著作重新出版。[12]

实际上明末之际，清军出乎意料地轻易就征服了大部分的华北，未有太多血战。在山东的一个县，由地方精英率领的民兵对当时贪婪无能的政权感

到灰心，因而当李自成大顺王朝的官员抵达时随即将该地一手奉送，然而领略到大顺甚至比明朝更无能之后，便立刻赶走李自成的官员，再将该地送给清军。[13]不过这初期的成功也许会造成错觉，因为在占领北京之后，清朝花了整整40年才稳固地控制了前明的全部领土，在此之前大部分的时间，新王朝的最后胜利仍未确临。

在初期成功的鼓舞之下，这个新政权甚至在大部分的华中尚未取得控制之前，便下令所有男性子民须薙（剃）发留辫。此满人传统发型须将前额头发薙去，余发蓄成长辫。1645年初摄政王多尔衮向礼部发出谕令：

> 今中外一家，君犹父也，民犹子也。父子一体，岂可违异。若不划一，终属二心，不几为异国之人乎？此事无俟朕言，想天下臣民亦必自知也。自今布告之后，京城内外限旬日，直隶各省地方自部文到日亦限旬日，尽令薙发。遵依者为我国之民，迟疑者同逆命之寇，必置重罪。若规避惜发，巧辞争辩，决不轻贷。[14]

清廷也许低估了薙发令在汉族男性中激起的愤怒。他们不仅视传统发型为文化认同之代表（这点清统治者很清楚），并视薙发为损坏受之父母的身体发肤，而有违孝道。华中山区各地，已经接受清朝县官统治的地方精英对这个要求的回应是掀起叛乱。他们撤回山寨，又抵抗了五六年，经常战到最后一刻。[15]

在长江下游地区的结果更为惨烈。明朝将领史可法下令死守扬州城，在1645年5月清军攻下扬州城后，大半的人口被杀害，其余幸存者亦被失控的降清汉人军队所强暴、屠杀。尽管有这样不祥的先例，对于薙发令的直接反应，长江三角洲一带地方精英仍选择反抗这个新兴的征服者。为了报复，愤怒的清朝将领下令屠杀嘉定县城的20万人，而在江阴甚至有更多人惨遭虐杀。[16]

这些残酷暴行的文化记忆，特别是扬州屠城，因有秘密流传的王秀楚《扬州十日记》，自此在清朝统治下萦绕不绝。其中一例针对屠城暴行的记事记载着，一群幸存者被驱赶经过遭焚毁的城市：

> 忽妇人中有呼予者，视之乃余友朱书兄之二妾也，予急止之。二妾皆散发露肉，足深入泥中没胫，一妾犹抱一女，卒鞭而掷之泥中，旋即驱走。一卒提刀前导，一卒横槊后逐，一卒居中，或左或右以防逃逸。数十人如驱犬羊，稍不前，即加捶挞，或即杀之；诸妇女长索系颈，累累如贯珠，一步一蹶，遍身泥土；满地皆婴儿，或衬马蹄，或

藉人足，肝脑涂地，泣声盈野。行过一沟一池，堆尸贮积，手足相枕，血入水碧赭，化为五色，塘为之平。[17]

这些影像化的描述被移植到19世纪末、20世纪初自西方传入的“科学的”（实际为社会达尔文主义的）种族差异，伴随如王夫之等先天论者重新被发现的著作，为反满与汉族民族主义煽风点火，对1911年推翻清朝贡献良多。

在这个阶段，大清王朝对要在多大程度上施行儒家统治仍悬而未决。由多尔衮、济尔哈朗（在1650年承继多尔衮的摄政地位）与鳌拜（1661—1669年康熙皇帝年幼时摄政）等人领导的议政王大臣会议在当时仍有很高的权威。文人的意见大抵不受重视，而汉人实际上被当成被征服的人群对待。[18]但在康熙拘禁鳌拜（不久鳌拜即死于禁所）并取得个人领导权之后，清朝政策的基调自此往另一个方向转变。

王朝巩固

清朝的征服者自占领北京与建立新朝后，花了将近40年的时间才彻底消灭其对手，在此大部分时间内清朝对于能否彻底战胜毫无把握。首先是被称为“南明”的明王朝残余势力。明朝在帝国内广封藩亲王，为1644年自缢后的崇祯皇帝提供了众多继承人选，然而这也导致忠于明朝的人士彼此争执何人才是勤王的对象。

1644年6月，在南京的福王不太情愿地被说服，自立为弘光皇帝，然而他的政权只维持一年，弘光皇帝被清军俘虏杀害。之后亲王一个接着一个（常同时存在数个）宣布继承皇位，在各地游走，寻求反抗军事势力与山寨领主的保护与资助。持续最久的是1646年自封为永历皇帝的永明王，12年间他在广东、广西、湖南南部与云南流窜，最后流亡缅甸。他在1662年5月为吴三桂生擒活捉后处决，明朝即彻底被消灭了。

然而对清朝更严重的威胁来自吴三桂。这位前明将军加入清朝、引清兵入关后，在云南被封为藩王。同样受封的还有两名明降臣，广东的尚可喜与福建的耿继茂。[19]在17世纪70年代初期康熙皇帝对三藩自治的状况逐渐失去耐性，他向三位藩王施压，希望能撤籓而将中国南方完全地纳入清朝的官僚管理系统。吴三桂则在1673年12月28日，以“反清复明”为口号，举兵反叛予以回应。他下令他的部属剪辫，且军队穿白衣白甲，为明朝戴孝服丧。

同时，吴三桂也建国号为“周”。他很快进入了湖南西部，并在1674年初攻

占省城长沙、湖南北部的岳州与湖北西部的荆州。在向长江中游进军时，康熙领军南进江西，试图阻挡吴三桂与其他二藩的联系，并寻求收复吴军北边重镇岳州。在历经5年的苦战后，康熙终在1679年攻克岳州。这场胜利扭转了关乎王朝存亡的局势，叛乱也于两年之后平息。[20]

第三个对手对清朝的挑战持续最久，也是目前为止最耐人寻味的。此为在福建沿海幅员广阔、高度整合，具备武装，而终至体制化的海上帝国，由郑氏三代贸易者所建立和掌控。[21]从15世纪末以来，中国走私者的武装舰队便主宰东亚水道上的贸易，以中国出产的珍贵丝织物、陶瓷与其他工艺品，交换日本与新大陆的白银。明朝禁止海上贸易的政策，不过是增长了这些团体的势力，因为当时德川幕府在17世纪30年代驱逐葡萄牙人、将荷兰贸易限制在狭小的出岛，大为降低了来自其他海上势力的竞争。1624年，郑芝龙方接手一批武装海盗船队，1630年在26岁之时，他已能一统海上势力并一手掌控。

郑芝龙分别与葡萄牙人（提供郑式西方最新的军事技术来换取中国产品）、在台湾的荷兰人（郑芝龙曾任荷兰翻译，之后双方乃签订互保条约）、日本人（郑芝龙的妻子是日本一位大名的女儿），以及明朝政府（受内部叛乱与北方清军入侵所困扰的明朝，于1628年指派郑芝龙统率海军舰队）有往来。他的强大帝国以福建沿海的厦门为根据地，他因时常在歉收之年搜刮政府粮仓、散粮给当地居民，而让自己成为受欢迎的英雄人物。在清军于1644年攻占北京后，明朝遗民把郑芝龙当作他们的拥护者，郑却在1646年将其势力撤出福建，致使清军俘虏了在该地继承明代名号的隆武帝。郑芝龙的背叛换来另一场背叛，清朝非但不嘉许郑的协助，反而将他拘禁、遣送北京。他在北京当了15年的人质，用来与他的承继者对抗，直到1661年被视为失去利用价值而遭斩首处死。

郑芝龙之子郑成功在1646年接掌其父以厦门为基地的海上帝国，并随即将其组织制度化。他将其势力分为东、西洋舰队，山五商与海五商，各部分成数个分支，有几个主要的大臣监督并向他报告。他通过杭州内陆基地的山五商购买江南的产品，无论在军事上或商业上，都是公认的东海霸主。但其年轻时曾由隆武帝颁赐国姓，获得国姓爷封号，故比他的父亲更重视勤王之事。1658年他对江南发动大规模攻击，宣称为逃往云南的永历皇帝收复江南。他动员超过10万人的军队，攻占了数个沿海城市，推进至长江流域，且夺取镇江。

1659年9月9日，郑成功进攻南京，但死伤惨重。接下来数年，清朝决心消灭这个难以摆脱的威胁，而包围郑的厦门基地。尽管抵挡住了围攻，郑成功最终仍决定从中国本土撤退。过去数十年他与荷兰人的关系一直不太好，因此在1661年4月30日他率约900艘船只出现在台湾沿海之安平的热兰遮城前。在没有遭遇抵抗的情况下登陆，于1662年2月1日驱逐荷兰人

并与之协议，令荷军撤离台湾并退至巴达维亚（今雅加达）。他也因此而被尊称为中国的民族英雄。

同年稍晚，郑成功似乎陷入沮丧（部分因素可能是接到他父亲被处斩的报告，在郑芝龙长期被囚期间两人仍保持联系），不久后自尽。[22]在一场继承争夺战之后，他的儿子郑经控制着仍然繁荣的海上帝国。在台湾这个新根据地相继设立与中国大陆相似的官府机构，如税司、孔庙府学、救济院、清节堂等。明郑政权又延续了20多年。清朝为打击此对手的经济基础而在沿海地区厉行迁海令，对本身造成的损害远比对郑氏来得严重，因为郑氏很容易就又找到其他贸易来源。清朝海军对台湾的攻坚胜负参半。清朝屡屡以维持台湾半自治的状态来劝降郑氏，但也一直遭到搁置。然而郑经在1674年思虑不周下参与吴三桂的三藩之乱导致国力大为削弱，又屡被越来越严重的粮荒问题困扰，且更受创于新一轮的王位继承纷争，最后该政权于1683年在康熙皇帝的一场猛烈攻势下投降。之后清朝终成为名副其实主宰全中国的共主。

协调适应

帝制时期中国任何朝代成功建立的关键因素之一，是在地方士绅与中央官僚间进行结盟。[23]历史上士绅阶层在朝代更迭之际仍能保持相当的稳定。一些人或家族在遗民反抗中丧生，也有人在新王朝中成功地提升自己的地位，但总体来说他们仍顽固地支持自身的地方利益。帝国晚期的士绅并不认为自己可坐上皇帝的位子，这点他们不像同时期日本的武士阶层。因此新的王朝要不是像明朝一样由反抗的群众所组成，就是如同清朝一样由侵略的外族所建立。然而无论谁取得帝位，在许多层面上士绅阶级绝对为巩固新朝所必需。

除了作为帝国官员的人才库之外，经由教书、公众宣讲、执行祭祀与其他公开仪式，士绅是展现在地势力的控制者，因此他们是建立新王朝正统性的重要声音。更实际的说，他们通过慈善活动、领导地方事务等来稳定地方社会；通过官方与半官方的管道对政府在地方上的税收体制也很重要。对于有野心的王朝来说，与这些团体有效地结盟是最根本的，清朝也在初创的数十年间努力地经营彼此的关系。

在文化领域，清朝即刻重新开始科举考试，提供了升迁流动的机会，同时对愿意进场考试的人来说，相当于是取得他们对政权正统性的支持。1679年，清朝在原有的科举名额外开博学宏词科，特别想取得心向明朝之学者的拥戴。1658年清朝仪式性地重建翰林院。翰林院在历史上是政治批评的温床，而在明末逐渐失去作用。在17世纪80年代初期，清朝展开修纂《明史》的庞大计划，一方面是为了保存前朝历史，但同时也是让这些对已覆

灭之前朝具有特别知识或怀旧之情的士人消磨其精力。

清朝善任官员，因而在这个文化纳降的计划中受益良多。例如扬州，这个长江下游的曾经的大都市，在清军征服明朝之际受到严重的破坏。而17世纪末的扬州地方文人则开始以一连串繁忙的历程重建他们的文化霸权，如赋诗并出版为诗集、兴建亭桥与其他具有真实的或虚构的历史意义之景点、集会饮酒咏景并审察彼此展现出来的文化优越感。许多这类活动都是由来自山东的王士祯（1643—1711）所策划、安排。王士祯被清廷任命为扬州推官，他的文学天赋、个人魅力，以及对这些精英重建文化地位的支持，使其在这个重要的地方推动清朝统治的概念。至少在短时间之内，1645年的扬州屠城几乎在地方的记忆中磨灭消失。[24]

清朝继续以更为实际的方式与地主精英建立联系，其中最显著的是清朝选择不去做的事。明朝曾以“归田于民”的政策取得权力，迅速地没收许多大地主的私有土地，重新以小块地分配给家庭规模的耕作者。而清朝不做这样的事。虽然在北京周围与华北其他地方，清朝圈出皇家、旗人与官方的庄田，但主要都位于李自成叛乱中毁掉的区域。然而在其他地方，清朝宣布有意尊重现有产权，并且帮助因战乱流离的地主重新找回他们的财产。

清朝同时也帮助精英重新取得对劳动力的控制。例如在河南南部高地的光山县与商城县，农作中惯常有家奴作为劳动力。这里和其他地方一样，改朝换代即意味着受奴役者的反抗浪潮。在1658年，有传言说，朝廷宣布了全面解放，家奴最终联合起来反抗。然而新来的清朝知府迅速地澄清这不实的谣言，派出军队支持地方团练，残忍地镇压对地主的挑战。这个关键事件确立了地主与国家间利益一致，特别是在帝国内部前明遗民及地方反抗势力仍在顽抗的棘手区域。

对于这个王朝——士绅联盟最严重的考验，不出所料来自税收区域，特别是在长江三角洲反清的巨富家族。虽然此地可能是中国最有生产力的耕地，却也不合比例地被课征重税。明朝的建立者曾在14世纪于该地制定相当于没收充公的税率，以支持其在南京的新首都，而在其承继者迁都北京之后，意料中地这些税制仍留在账册中。几百年来，地方上的地主与官员对此的响应是每年协调出双方都可以接受的税额，而宣称征收不到的额度是因为荒歉或其他种种因素所致。这样安排的结果，使清初此区域在记录上有大量积累的逋税，地方政府已没有任何意图想要征讨这些未收的税额。

然而在1661年鳌拜摄政之时，清廷突然宣布要理清这些逋欠。因为对江南士绅在政治上的质疑，以及希望打破其自主的经济权力，清朝宣布了需付税额的时程，指派官员到江南清理税赋，而当地方上的地主表示无法或不愿支付这些税额时，便将许多具有影响力的士绅投入监牢。这起事件引起

全国士绅的愤怒，而清廷很快就体认到错误。清廷释放了被拘禁的士绅，另拟定一套财政协议让双方都保持颜面，并将此归罪于受清廷指派清理逋税的官员，将之撤职甚至下狱。在这个艰困的开始之后，江南的王朝——士绅联盟终于在征服之下幸存。

第2章
治理

大清帝国是一个包含许多不同民族的帝国，也同时是中国王朝传统中的一个朝代（国），其统治者同样要遭遇前朝所面对的诸多问题。中华帝国可远溯到公元前3世纪的秦始皇，在其漫长的历史中说明了中国可以被征服，但不会永远分裂。中国内部似乎有某种重新自我导向的机制，在经历一段分崩离析的时代后，随即紧接着更长久的整合统一。2000多年来这个帝国已在所谓“中国本土”（英文为China proper或Inner China）的区域范围内维持如此庞大的规模。在规模可相比较的政治体之中，无论是西方的罗马帝国或神圣罗马帝国、伊斯兰世界的马穆鲁克帝国或奥斯曼帝国，或是内亚的蒙古帝国等，维持的时间都远远不及中国那么长久。原因何在？

帝国通常扩张到一个程度，到其欲维持不断增长的边界相对于邻国具有军事优势所需之花费，加上内部管理与维持稳定所需的花费，庞大到帝国财政难以负担之际。[1]为了因应这些财政需求，政府试图从境内经济生产中征取更多收入，此压力不断升高而造成帝国经济的崩溃，而政府的赋役机构为了满足帝国扩张的财政需求加剧了社会不平等（通常较易从穷人而非富人身上征收较高比例的税），导致帝国的社会崩解。由此导致的紧张与敌意让维持内部稳定的花费愈益增高。在这样紧绷的状况之下，多数的帝国崩解为数个较小的、较易统治的政体或国家，此时帝国政权便成为历史。

持续扩张的天子之国之所以可以逃离这样的命运，其原因之一是经历两次经济革命（一次在唐宋，一次在晚明与清初）大大提高了帝国的生产力。借着把饼做大，帝国政权可以分到更大的一块而不令其子民贫困。这样的模式一直到清朝中叶，不断增长的人口让此策略不再可行。与经济生产力增长同时的是，中国在组织运作上的成功使其可以用相对于社会整体经济生产较少的预算维持政府运作。当一切运作顺利，清政府可说是以非常经济实惠的花费在治理中国。

以国防为例，帝国的军事系统发展完善，因而当边事吃紧时帝国可以有效率地将人员与物资运送到任何前线。隋朝（589—618）修建的大运河可将华中、华南河谷生产的粮食大量地输送到生产力较低、较不稳定的北方，供应该地的军队。此外，沿着前线军事要地实施“屯田制度”，令屯兵与其家人分队耕种，经济上可自给，并在冲突时刻可支持一般部队。第三种军事制度上的创新，是于明代中叶让私人盐商在国家专卖的盐业中取得

特许销售权，而盐商须依照比例运送米粮至北边军镇，以低价贩卖。[2]这些后勤运作的实际效果是让帝国得以用数量不多且花费极廉的常备军防御其绵长的边界。在其疆域最大的时候，清朝以不到100万人的常备军队（包括旗军与绿营）抚镇与保卫4—5亿的人口。[3]

与军事领域的高效率一样重要的是，相对于其治理的整个社会与经济规模，帝国有能力保持较小的行政组织。一项关键的因素是国家以儒家理学的政治意识形态作为维持秩序与稳定的工具。这种做法当然有些限度：尽管儒家的教诲偏好顺从与社会和谐，但帝国晚期的中国社会在日常生活基础上可能与同时期的西方及其他地方差不多暴戾。然大体而言，如科举等思想灌输的工具，可以相当成功地以规范性或仪式性的手段进行社会控制。其次，另一个因素是晚期帝国巧妙地利用社会内部的自我规范团体，如宗族组织、农村、水利社群与商人或工匠的行会等，达到国家维持秩序、提供福利服务等目标。[4]第三，国家机构自身被组织成相当紧密且非常有效率的官僚机器。

对清朝而言，将正式国家机构维持在较小的规模在人事与财政上不只有实质的好处，同时也关乎令誉。以少数好人而非以众多干预性机构进行治理的“仁政”，是这个政权自己刻意要宣扬的正面儒家价值。在清朝统治的大部分时间里，这种仁政的理想运作尚称良好，这或许是现有的技术中，能治理中国广大领土的最佳方式。然而在清朝最后一个世纪，对内遭遇日益增加的人口压力、社会复杂程度与地理上的流动性也都在提高，对外则与国际社会竞逐战争，显然中国需要一个能够比以往更大规模地动员国内经济与人力资源的政治体制。然而帝国政府发现要改变很困难。究竟最适当的国家规模要多大，又如何在内忧外患之下维持这样的规模，此为清代历史的核心课题。

政治体制

在征服中国以前，清朝已经以明朝为范本，形成一套政府组织，而在1644年入关之后，这套组织几乎可说是很平顺地套用在对中国的统治上。当时的人在概念上将此行政机构分为两部分：在北京的“内官”与在诸省的“外官”。“内官”，或所谓中央行政机构包含了“内阁”。在明太祖废掉丞相这个官职之后，内阁成为正式官僚系统中最接近行政机关的单位。在征服中国之前和紧接着入关之后，逐渐演进的几个较小的机构合在一起实际上已经执行了明代内阁的功能，而1658年这些机构更精确地以明代为模板组织起来，同时也冠上相同的“内阁”之名。

内阁中有数个“大学士”的职位，是清代汉人与非汉人文职官员所能晋升到的最高位置。内阁大学士掌握大权，不全是因为他们的这个职位，而是他

们已经掌握权力，内阁大学士的职位只是更明显地将之凸显出来。虽然内阁几乎没有制定政策的权限，但他们掌握沟通的管道，负责收集、签准、转交由中央或地方官员呈上的“题本”。这个行政制度太烦琐，因而在18世纪早期，皇帝自己对此制度非常失望，因而设计几个方法跳过大学士，使整个沟通管道更有效率。

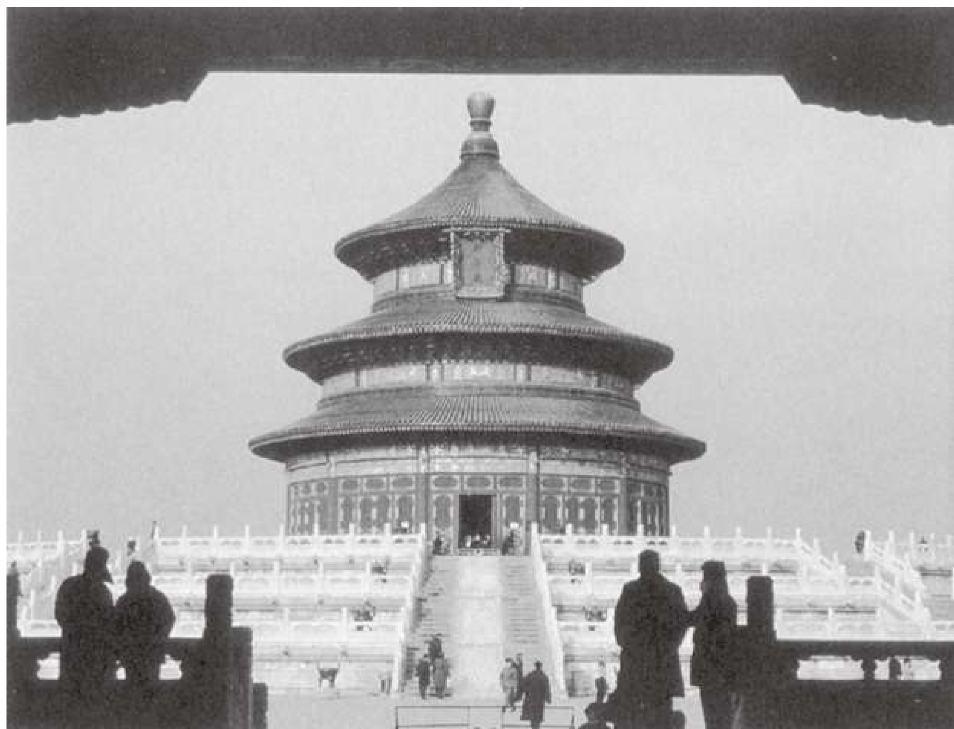


图2 北京天坛

内阁下设有所谓吏、户、礼、兵、刑、工六部。六部与其说是行政机构，还不如说是近似咨询机构。各部下辖许多文书官员，由两位尚书与数名侍郎领导，而此尚书等职位又通常由重要的地方督抚兼摄。六部之中以礼部权力最大，这是因为包含在儒家“礼”概念下的各种活动不仅只是负责宫廷中的皇家祭典、礼仪与外交仪节，同时也包括科举制度、教育，更广泛地说亦包括了绅衿的道德规范。而作为所谓朝贡制度的主持机构，其职务又包括了帝国对外的外交关系往来。在六部之外，另一个继承自前朝的重要中央政府机关是都察院。都察院由50多名通常是年轻且有抱负的官员组成。他们被赋予监督其他中央或地方官员的任务，并在必要时加以举报。[5]

比较晚才得以恢复的机构是较敏感的翰林院。翰林院是由科举中的佼佼者所组成的学院，表面上的工作是编纂历史档案与其他文件，而实际上是优秀学者等待被授予更高职位的人才库。这些雄心勃勃的年轻人心中认为自己若能被委以重任，必然可以做得比现任更好，因而翰林院逐渐成为这些候补者评议时政的地方。由翰林院掀起的政治议论曾迫使晚明朝廷废除这个机构，而自信满满的清廷就在1658年重启翰林院以争取朝廷士人的支持。[6]

“外官”或地方行政官员分为数个层级，不同层级的辖区彼此上下重叠。清廷分派巡抚管理18个左右的省份，另外指派总督在几组相邻的省份或某个特别大的省份行使与巡抚几乎相同的职权。于是，湖北省与湖南省、广东省与广西省，各自有各自的巡抚，而由两省组成的湖广（湖北、湖南）和两广（广东、广西）则各自又有一位总督。人口众多且增长快速的四川省则同时有巡抚与总督。

总督与巡抚在明代就已经出现，在清初经过修正之后成为更具实权的职位。在明代，省级地方行政直接由数个专门的司使执掌，包括负责行政的布政使、监察的按察使与军事的都指挥使。从1430年开始，具有一定地位的中央官员被派送到各省协调各使司的事务，但底下无直接统辖的官员，亦无常驻处所。然而这些“巡抚”在明代为巡回的“大协调官”（grand coordinators），日后逐渐常规化，到清代成为各省的行政首长，即实质上的“省长”（governors）[7]。在同一时期，明代巡回各地而职掌严格限定在军事上的官员，清初几乎全由旗人担任，日后也常规化成为“总督”（governors-general）。[8]

在帝国晚期政府中，地区与省级的行政长官有实际的决策权。通常政策方向不是来自皇上，而是来自他们。理论上天子有绝对的权力，但实际上这些权力的行使受到多方局限，包括遵奉先祖之礼法常规、个人精力与其对皇帝这项工作的兴趣等限制（晚明皇帝权力的实效即因此严重受限），尤其在沟通管道上的局限。皇权的行使可与操作电话总机相比拟：皇帝在得知某地方官员在其管辖现地行使之政策奏效时，他会进行评断，把这些明智的措施传达给其他地方官员，令其实施，并认为这些方法也能在各自的辖区见效。大部分的省级官员都会尽职地将分内事禀报皇上，并尽可能奉旨遵行。然而那些无法传达到他面前的事，无论是什么原因，皇帝也就管不到了。

在省级之下有由知府管理的府，再底下是知县管理的县或厅。一般来说每个府有5—6个县、每个省大致有7—13个府，而全国18个左右的省共有将近2000个县。在大部分的时间与地方，县是最低层的正式行政单位，也是由中央指派科考合格官员任事的单位中最小的。然而，人口众多的县很容易达到百万人，而该知县必须负责县境内发生的所有事情，处理各种事

务，诸如地方防御与警卫、维持公共建设、人民生计、教育和地方文化，以及为知县带来最大压力的民事诉讼。这是个不可能的任务，而当时的人也了解这种状况。在《妇人王氏之死》（*The Deathof Woman Wang*）一书中，史景迁叙述了清初山东一个偏远县份的知县审查犯罪与排解纠纷之案例。在每个案例中，即使知县再勤奋、明辨、公正、聪敏地努力为受害者争取正义，但几乎总是犯错的人得利而无辜的一方受苦。[9]在帝国晚期低廉的治理体制中，饱受挫折的知县基本上没有资源去做其儒家道德教诲要他们做的事。

除了清代地方行政的网络之外，在省级与县级也都有专门的功能性官员，如省级有负责财政的布政使与司法的按察使（各自继承自明代，但职能地位有所不同）以及负责教育的提督学政，他们各自向北京六部中相关的部门报告，而不是向所在政区的督抚负责。另外在省与府之间亦有“道”的设置，道台的正式职责是监督道这个单位。唯此单位在王朝中逐渐虚级化，道台一职不是成为闲差，就是被赋予如治水等其他专业任务，或像与外国人接触频繁的上海，当地的道台则负责涉外事件的地方管理。此外，尚有与整个地方行政相平行的军事武官网络。

因此，清代的地方行政是一种精巧的制衡系统，其设计让中央能有效地控制地方官员。总督与巡抚的职责相当，且监督彼此是否遵从中央指示，而功能性的专门官员亦如此，军事体系的武官与其相应的行政官员亦有互相监督的功能。另外上级每年针对下属的表现呈递报告，而在北京都察院的都察御史则各有分区，随时监察所有地方官员。

对控制地方尤其重要的一项制度是所谓的回避制度。清朝对官员的指派有一套沿袭前朝的施行做法，但予以衍生发展，并严格执行。回避制度最重要的原则是将现任官员与其派任所在地区分离开来（亦即地缘性的切割）。官员本身几乎都是富裕的地主或宗族领袖，但他们的经济与社会势力主要集中在其遥远的出身地，而非承皇恩派定的赴任地。一个地方官员绝对不被允许在自己的出身县份乃至省份服务，而在制衡系统底下，他也不能与其亲戚，乃至是同省乡亲，同时在相辅或相近的位置上任职。一个注籍为汉族的官员最可能与满人或蒙古官员搭档，反之亦然。为了防止官员在其所任职的地方根深蒂固，依例须奉命轮调，乃至于省级官员任期通常不超过三年，而地方级官员的任职时间更只有省级的一半。这是个巧妙的制度，大清年间大抵能达到其目标。然而大家都知道，皇帝是以中央控制之名牺牲掉官员的独立性。皇帝总是怒责渎职怠惰、汲营官禄与趋炎附势的地方官员，但是这些失能的行为乃是建筑在清代统治制度的基础之上，此制度容忍或甚至鼓励官员这么做。

行政创新与中央集权

在清治时期的前100年，清政权对其中央政府有三次行政上的创新，这些革新是为了增强其政权的能力，以作为一个扩张的、多民族的近代早期帝国。值得注意的是这三个新制度都在常规的官僚组织外运作，而任命的主官多是皇帝个人的代理人，而非经由科举考试拔擢的官员。

第一次创新是在征服明朝前夕的1638年建立一个以汉文称作“理藩院”的机构，在满文中意指“统治外围省份之部门”（*Tulergi golo be dasara jurgan*）。[10]理藩院是中国帝制史上第一个为统治中国本土之外地域而设立的机关，包括现在被清朝视为帝国整体一部分的蒙古、西藏等。此部门在北京有官衙，其地位等同于六部，也同样有庞大的官僚系统。然而汉人几乎被排除在这个重要机构之外，且运作多半以汉文之外的语言进行。

理藩院最重要的功能之一是举行各种烦琐的仪式，用以将内亚诸民族象征性地整合在帝国之内，而同时又保持皇室也成为其中的一员。这些仪式包括由皇室与各藩王公共同参与的“木兰秋狝”，以及各藩属领主到北京皇廷的朝贡。秋狝源自入关前的女真传统，朝贡来自明代，但在清朝被赋予新的意义，以反映游牧诸民族间特殊的连带关系。理藩院同时负责管理快速扩张的诸蕃互市，包括官方的，以及在18世纪日益增多的私人贸易。

第二个清代的行政创新是内务府。内务府为皇帝个人提供服务，并管理皇帝在帝国内的各种私人财务收入。虽然内务府是在顺治逝世后、鳌拜摄政时的1661年正式成立，实际上可追溯到更早，早至入关之前女真部落领袖拥有的人参贸易独占权以及皇室私人拥有的地产。以内务府掌管皇帝内务的用意，在于设法规避拥有经济与政治权力的汉人宦官，而鳌拜于17世纪60年代决定将内务府制度化，主要也是为了对抗顺治晚期宦官逐渐恢复的势力。排除掉宦官（尽管他们仍持续提供皇帝最私密的服务），内务府官员主要依循源自女真文化的家仆模式而由包衣担当，其人员则来自包含女真、蒙古、汉人与朝鲜诸族的上三旗。

除了提供皇帝个人服务、支纳皇室日用支出、建造与修缮各皇室居所以外，内务府的工作尚包含管理皇室在华北与东北的田产、南京与苏州的织造，收掌边地关税、盐务、牲口、铜矿、贸易等利益，持续进行的人参贸易，以及与朝贡制度相关联的礼物往来。在18世纪末，内务府已经成长为拥有1600余名官员、其他成员不计其数的庞大官僚机构。[11]

然而，清代中央政府最重要的创新仍是军机处。如同其命名所示，军机处刚开始是非正式的军事咨询机构。在康熙皇帝的数次征战中，他身边随时有数个他最信任的军事战略幕僚，这些官员也同时协助康熙在遥远的战场大本营中掌管国家大事。在康熙皇帝任内最后数年，及其精力充沛而独揽大权的继任者雍正皇帝任内，这个非正式机构逐渐演变成宫廷内常任的枢密会议组织，其权力乃扩张至帝国政策的各个领域。然而，军机处始终没

有合法化成为帝国正式官僚结构的一部分，而保持如英国“星室法庭”（starchamber）或美国“厨房内阁”（kitchen cabinet）一般的组织，向皇帝提供私人建议。

正常情况下，随时会有3—5个内廷成员拥有军机大臣的头衔。虽然偶尔会有特别受到信任的汉人官员厕身其中，但其成员绝大多数是满人，而首席军机大臣通常来自皇帝最亲密的亲戚或朋友圈子当中。实际上，事实证明对越有能力的皇帝而言，军机处是能得到其充分授权的个人统御工具，而在晚清时军机处做到了明末内阁无法做的事——在皇帝软弱时取而代之，掌握实权。[12]

军机处不寻常的权力绝大部分来自康熙末年到雍正之际相伴随的制度创新。信息沟通左右皇帝对其广大疆域的控制能力，清政府因而花了许多心思在管理信息传递的制度上。在清朝最初的几十年，依循明朝旧规，各官员的题本须经由内阁六部方能进呈皇帝，随后由内阁收纳归档。然而随着军机处的成立，一种新的沟通管道，即奏折制度应运而生。奏折直接送往内廷由皇帝御览，皇帝与军机处磋商，之后才往下层的内阁与相关部门进行附议或执行。

这些奏折并未取代例行的题本、奏本，且理论上为亟须立即响应的紧急事件所用。然而毫不意外地，上奏的官员倾向认为他们所报奏的事情相当急迫。很快这个特殊的管道成为一般的沟通方式，即使相较而言不那么重要的政策决定或也采用此管道。一般性的题奏依然占了大部分，但变得局限在如天气、收成、备用存粮、一般刑事案件、公共建设的维护之类的例行报告。[13]

奏折制度的兴起并成为政策讨论的主要论坛，对清政府统治有数个重要影响。为了管理此直达天听的管道，军机处严格限定有权上呈奏折的官员数目。在任何时候，一共不到百名官员，包括六部尚书与侍郎、总督与巡抚、高阶军事将领与其他特殊官员等方能列入其中。这种限制意味着相对于下属府县官员，省级督抚的地位有所提高。其次，这群有权上奏折的上层官员在自己的心中认为他们成为一群精英团体。然而，就皇帝的观点来看，此种情况令其不安，须要时时提防。

在奏折发还给上奏官员前，皇帝通常使用朱笔在奏折上加以评论或“朱批”。自然的，即使是精力充沛的统治者，每日能阅览的公文书信亦相当有限，因此这些朱批常常用“知道了”一句简单带过。然而欲严密控制其官僚系统的皇帝，则利用朱批，以高度个人与口语化的方式来揶揄、哄骗、威胁或激励这些官员。如下，乾隆皇帝在某官员奏折中写下来的文字即非常典型：“汝在刑部时，表现出色。然一任外省，即染模棱腐败之陋习，殊堪痛恨……汝空耗时日，奏报但无一字是实，汝实有负朕之信任，不知

恩之物。”[14]乾隆觉得这群安逸的官员在其职位上过得太舒服，在提交的省级报告中集体串通，因而他开始以定期的、蓄意的喝斥及威胁之手段以整顿这些官员。

彻底杜绝这些失能上层官僚结党的方法，就是定期的“广开言路”。每当皇帝察觉奏折中透露出过于自满及乏善可陈，或在某些核心议题上的思考停滞不前，皇帝可选择大幅地往下开放可直接提奏的官员范围，甚至不具官员身份的士人，都可在特定时段内对特定政策议题递呈上奏，以此征求新的想法，并借以刺探广大公众群体人心之所向。

钱财与人才

农业生产被认为是帝国经济的基础，而清政府的收入绝大部分来自从农业生产课取的税收。清代土地税收是两种赋税的结合，其一是根据每户成丁人口所课的丁税，其二是根据每户持有的田地，以预估收获量课征的田赋。在18世纪20年代之前，这两种税赋分开征收，直到清朝的第三位皇帝雍正决定取消丁口税，而仅向各户依土地课税，即所谓“摊丁入地”。这项改革将税收负担转移到土地持有者身上，依照其持有的地产征税。此改革本质上是进步的，地土精英虽试图反抗，但没有太大效果。[15]

在赋税的核定与征收上，清朝初年大抵依靠明代户籍与地籍的登记，然而大家都知道这些记载错误百出且早已过时。1712年，清朝完成了唯一一次的全国性地籍清丈。赋税由县级征收，先解往省，再上呈中央。县与省都会从征收数额中留下一部分补偿其劳费（在省级有时另外会有一部分转送给被认为更有需要的邻省）。然而无论县或省都无权收税为己用，而只是皇朝的收税代理人而已。然而，该征收的税赋在县之内如何分摊是掌握在县官手上，而此常是地方政治与社会争议的焦点。在清代，区域或地方行政经费来源的正式管道一直是未能解决的重要问题。

虽然因为时空环境不同，对地方上的人们会有好坏不同的影响，但一般而言清代人民总体的租税负担并不会太重。[16]事实上，很有可能被课税过少。特别是在18世纪中叶，清政府趁着盛世之际，以多次特定的改革达到轻徭薄赋。无疑地这是儒家的“仁政”，但也降低了清朝在遭遇新威胁或预料外需求时的动员能力。而借着藏富于民，清政府可说助长了人口增长速度，而这些人口最终却耗尽了国家的力量。[17]从18世纪初期开始，清朝的统治者已经察觉其帝国的人口以危险的速度增长，但人口增长普遍被视为是德政的表征，因而以财政或其他方法减缓人口增长的想法未曾被考虑。

地方行政机构对店铺或手工作坊等已经开发的资产不特别课税，但对财产

所有权登记与买卖契约收取费用。然而这些所有权尽管没有正式登记，在县衙中也通常具有效力，因此多数的所有权人会躲避缴纳这些规费。大部分的商业经济被忽略，不被视为国家税收的来源，虽对制造、批发与零售等行业几乎都不征税，但仍有几种针对商业活动的间接税。如在国内的关卡与海关都对长途的商品货运收取适度的通行费，而在主要交通转运中心，政府核发“牙帖”给俗称“牙行”进行货物批发的贸易中介。牙行则向商人收取居间交易的佣金，从中再抽取部分支付政府的帖费。清政府借由专卖权方式将盐这个重要的消费商品，从其制造与经销中获取税收。同样也在采矿业，特别是铜、银等作为货币的金属矿上，以专卖垄断形式取得更多国库收入。

其他不固定的杂项收入，包括以裁罚为形式进行没收的财产，向富人索取、资助各种公共建设的“献金”。而卖官鬻爵（通常只是名义上的职位）的捐纳收入，则用以资助国家在各地设置、用以救荒的粮仓。18世纪末为了弥补内陆沿边各起战事的支出，捐纳的收入大为增加，而捐纳到19世纪中叶达到前所未有的高峰，以支应平定内部动乱的花费。[18]然而尽管如此，至少到清朝最后的50年为止，所有政府的非农业收入相较于田赋来说只是一小部分。

政府官员来自何处？追溯至唐朝（618—906）[19]，帝国的官僚即由现任的官员荐任。这意味着官员阶层直接自我复制自己的血统，也就意味着早期中华帝国其实是以“贵族社会”为基础的“政治精英领导体制”。从晚唐到宋代初期，已实行数个世纪的科举扮演着更重要的角色，这通常被视为是中国历史上最重大的变革之一。到了明清时期，科举已成为选任官员最主要的途径，国家亦尽力维持此选举制度的公平与有效。[20]

在清代科举制度的三个层级中，最低一级的考试每一年半在地方举行。通过考试的机会很小，许多考生试了数十次也未能成功。然而对通过的人来说，报酬十分丰厚：这些新科秀才被赋予“生员”头衔，晋升为士绅精英的一员。这个地位让他们可以身穿儒服、免除徭役、县官不能随意对他们用刑、有些人可领得官方的廪米津贴，且更重要的是享有与地方官员同等的地位及与他们来往的特权。

第二级考试每三年由省级机构主办。依据各个不同时间与地区的员额，录取率从1%到4%。通过者成为“举人”，理论上可以受任官职，然而如果没有更高的功名则不太可能任官。尽管如此，举人可以进入所谓的上层士绅阶层，与下层士绅在地位上的差别，给当时人的感受是相当明显的。

第三层也就是最高层级的会试，每三年在北京举办，通过者可自称为“进士”。这些人是真正的国家精英，也是多数官员来源的人才库。他们的名字会被刻在石碑上，依年度排列在北京孔庙之前。

所有三个层级的考试，试题包括关于儒家经典与诗赋。考生需要写“八股文”。也就是以儒家经典中指定的道德论题做逻辑推论的一种文体，并且有一套特定的复杂的写作规则。此外也有针对经世之道或当代政治经济议题的策论，但此对通过考试与否来说无关紧要。那些通过科举考试且继续成为官员的人当然必须要学会如何实际施政，然而这些经世之学并未包含在科举教育的内容之中。在清朝期间，对于是否应该重新调整科举考试内容、使之更重视具政策导向的命题，一直有各种激烈的辩论，但对此始终没有根本的改革。[21]科举考试大致上仍旧是高等语文素养的测试，然而因为清楚的文书沟通对治理这样广大的帝国来说十分重要，这样的考试在某种程度上来说仍有一定的实质意义。

尽管如此，考试仍是由本身具有特定目标的人来作答和批阅，也会因政治目的而被巧妙地操弄。例如在明代，有皇帝敏感于士人的批评，因此经常在科考上提问，要求考生阐明对君主尽忠的美德。在18世纪清代考据学兴盛之际，精于经典文字训诂之学的官员亦常在考试中加入考据的相关问题。毫无意外地，这样的安排对来自江南或其他私人藏书丰富地区的考生有利（也通常是这些考官出身的地方），而不利于来自其他较偏远区域、只能专注于精读少数经典的考生。到了更晚，属于古文派的考官选取以娴熟之古典风格撰文的考生，这也是这些考官们擅长的文体风格，而这种古文风格至少在理论上暗示着对正统道德与政治观的共同信念。[22]

清朝政府为保持科举考试的公平公正做了许多努力。众多抄写员负责誊抄每份试卷，以防考官从笔迹中认出考生的身份。但有一种规避的方法是考生将事先与考官约定好的特定字词或文句写进自己的试文中。回避制度的原则也适用在科举上，对于与考官在亲属或籍贯有可能关联的考生也给予特别“回避检验”。而违反考试公平之事，由于此类弊端时常被揭发，对涉及之考生与考官的处置都非常严厉。


图3 北京孔庙进士题名碑

清廷也致力于让中举者的出身区域平均分布，且的确有一些例子像是在实行某种地域或族群的保障，确保社会或文化上较弱势的属民有充足的机会去准备科考、应考及登科。三个层级的考试都各自设有录取员额，并随时调整比例，以使官员来自不同的群体。对来自帝国中经济较繁荣、文化较发达之区域的官员与家庭来说，这样的做法与他们的利益相违，于是朝廷与精英社会之间为此出现一种复杂的“猫抓老鼠”游戏。例如富裕地区的家族由于当地考试的竞争很激烈，他们常常会在像是西南一带文风不盛的偏远区域设一个户籍，然后经由收养或寄籍，将家族中特别有希望的青年迁到该户。他们在寄养家庭中一举及第的机会远大于在自己的出生地。

无疑地，清代科举制度是给那些出生地域或出身不那么好但有才能且有抱负的人一些提升自己经济社会地位的机会。在一定的严格限制范围内，他们似乎成功地做到了这一点。[23]大部分考取功名的人，若不是那些及第成名者的后代，就很有可能是他们的近亲之中已有人登科及第。也就是说，要考取功名仍有一定的社会门槛，这受限于科举考生须受密集而长时间的教育，为此须付出的代价让某些人无法获得晋升上层社会的机会。然而对于书籍与延师受教的花费还比不上牺牲劳动力所造成的损失。一户家庭须享有一定程度的经济实力，才足以牺牲一名男性后嗣的劳动力（且通常是强健的男性，因为学习经典与训练考试相当需要体能），并可资助他花数十年的时间准备成为考取功名的“候选人”，即使经过这样长久的学习

与付出，他仍有可能会落榜。

然而仍有许多方法来应付这种状况。例如宗族有时会建立起共同的资金（如学田），支应宗族内特别杰出的年轻人受教育所需的费用，希望若他因此中举时，能为整个宗族带来名利双收的“彩金”，只是这样的状况仍相当少见。因此，虽然社会最顶层会有固定的进出流动，这些享有精英或士绅身份的人或许占成年男性的2%，然而流动的范围大概仅在经济水平顶端10%的人口之间。而底下约90%的人无论如何都没有机会经由这个在文化上最受肯定的管道力争上游。

科举制度为清政府提供一个官员的人才库，在有所限制的情形下让人们得有向上提升的希望，这对当朝也是另一种好处。在那么广大的帝国、具有多元的地方文化，科举制度让一大群人自愿地密集地接受一种课程，由此灌输经由政府认可的正统意识形态。而更有效的是，这一群人同时也是各自地方社群中最富有且最具影响力的一群。这种绝妙的教育体制也许比起其他任何因素都更能将晚清帝国团结在一起。

地方治理

在清代中央施行小政府的决心之下，意味着清代的地方治理被迫要持续仰仗当地非官方的人群与组织（如地缘社区、宗族、商人或工匠的行会等），以补充其地方层级上人力的不足。这些团体向来不是很好掌控，而国家、地方社会以及实际执行大部分事务的吏员之间一直有利益冲突。[24]县政管理须依靠非正式来源的收入来填补其支出，这些财源对现代人来说也许像是贪污，实际上却是属于体制内的一部分。换句话说，在地方层级中真正运作的政府总是比起理论上描述的要大。

最主要的官员——知县，面对着一种矛盾的状况。他是由中央训练且支薪的外来者，在任何被派任的管区都只待很短的时间，但他同时又是“父母官”的角色，负责县内生活的各种层面以及居民的福祉。如同帝制中国最后千年的趋势，越到后期清代县官的工作越艰难，因为帝国的人口持续增长，而县的数目，亦即地方管理者的数目，却只增加了一点点。

知县个人收入与地方政府行政财源之间的界限十分模糊。例如，一般认为知县应该捐出自己的薪俸来资助任何地方须要进行的计划，或者自掏腰包来补足税收逋欠，同时也会用公共的资金支付自己的“娱乐”与其他花费。[25]县官薪俸众所皆知是不合时宜的低。在帝国晚期，随着物价持续飞涨，中央政府逐渐在正常的薪俸之外加给美名为“养廉银”的年度津贴，换言之是一种让他们可以不用“偷”太多钱而活得下去的回扣。

18世纪20年代末，雍正皇帝更进一步地准许县官从层层上缴的税收中收取“耗羡”。此规费原本是要抵偿当小量的银两从纳税人那边收取过来、重铸为大块银锭过程中会消耗的部分，但事实上大家都知道此费用单纯是用来填补地方行政的支出。[26]这就是典型清朝的做法，宁愿有如打哑谜一般，而非直接赋予县官正式收取地方税的权力，在任何情况下这些做法被证明只是暂时的缓解。雍正的后继者在面对物价上涨、人口增加、社会越趋复杂的情况下并未提高“耗羡”，于是支付公共支出、官员个人与属吏收入的主要财源仍依循“陋规”，如不定期的费用、回扣等各种大家原则上谴责但实际上不可或缺的收入。[27]

虽然在清代政府结构中知县是地方治理的最低一层，但是许多县亦设有中央指派的县丞。许多地方县丞除了获取其日后被派命为他地知县所必需的经验之外，似乎没有什么事可做。即便如此，他们通常也协助知县处理一部分的司法案件，而审理案件正是往往占去知县最多时间的工作；在有些地方，县丞则专门处理县境中特定区域的案件。18世纪20年代曾有一位大臣向雍正皇帝建议，由中央在每个县底下的乡镇任命“乡官”，可能每个县设立6—8个。此提议让地方行政的网络再向下一层扩展，使地方上的正式官职密度倍增，以此来因应知县工作负担日益加重的问题。这个想法在朝廷有过争论，但最后仍被否决掉。从皇帝的眼光来看，既然新的乡镇官员也需要自己的属吏，这么做只会使地方行政过度官僚化的情况恶化。[28]如同“耗羡”的实施与随后的忽视，这些都代表清政府直接体认到此最小化的地方治理制度本质上有其缺陷，但最终仍决定不重新改造它。

既然进一步分割县级行政区的提议被否决了，唯一的知县欲治理如此大又陌生的范围，只能仰仗四种类型的助手帮助：胥吏、幕友、地方精英，以及指定的里长、甲首。第一种群体是无所不在的书吏衙役，他们依法律可供职于各县的人数较少，但其实际人数往往远超过法律所允许的，在有些县里甚至达数百人之多。书吏负责县内日益增多的户籍簿册、案牍与来往信件等等。衙役负责守卫、收税、传唤等其他无须会使用文字的工作。该职位多为当地人，其他也有些来自外地，特别是来自富庶江南的绍兴府。在帝国晚期由于当地识字的男丁人力过剩，使得从绍兴府出身的书吏遍布整个帝国。[29]

无论他们是否为当地人，从县官的观点出发，他们都是地位稳固的胥吏，有职位，但没有任期。理论上县官可以依照需要雇佣或解雇他们，但实际上由于胥吏对其是否能够成功治理地方具有相当的重要性（此也关乎官员的政绩），让县官无法为所欲为。胥吏处在一种暧昧的位置上。一方面他们是治理体制的一部分，但他们既然大部分都非正式，因此极少受到中央控制。只有一小部分的胥吏能有正式的薪俸，却少得离谱，所以他们总体而言是以接受馈赠与自行任意收受的规费为生。也因为如此，或许没有像

清代胥吏一类的社会人士那样普遍被众人憎恶的人群了。作为国家政权的代理人，地方人民惧怕官吏而顺从他们，但胥吏是平民而非绅衿，因此也得不到尊敬。这些胥吏因侵吞掠夺上至官府下到社会的财富而受到改革派士人的谴责，几乎所有人都憎恶他们，视之为“鱼肉乡民”的鼠辈。

直到最近，历史学家仍直接将这些原始史料中的众多控诉当成实据。不过现在我们从四川一处记录完整的地方档案中发现，至少该处的县府胥吏明显具有职业道德与精神。他们有系统地训练新成员，且处罚为非作歹的同僚。更重要的是他们将司法系统当成财源，各种诉讼费用不只用来支应个人生计，更用来维护公共建设和其他较无法自给自足的地方管理部门。这些胥吏在知县背后推动必要的工作，让县政可以在财政窘迫的地方政府之下完成。[30]

由于知县须仰仗这些胥吏，但又不信任他们，于是知县个人幕僚的功能似乎逐渐演变为保护知县免于受到胥吏欺诈。知县和督抚一样，身边逐渐围绕着“幕府”。所谓的幕府即是一群私人秘书，有法律、军事、财政及公文书等专长。这些专职人士随着现任官员轮调赴任，与知县一样对他们工作的地方感到陌生。这些“幕友”由于薪俸是来自知县个人的资金，因此不向国家也不向地方社会负责，而只听命于聘请他们的主人。[31]他们一般来说有科名，或至少是受过古典教育的文人，因此在地方上远比胥吏更受尊敬。

19世纪初的改革者如包世臣等主张应该废除幕府，而将省下来的钱用以提高正规官员极其微薄的俸禄。随着地方政务日益复杂，胥吏与幕友的数目在清朝都大幅增加。此两类为数众多的群体都未由中央支薪、不受中央管辖，显现出清政府宁愿牺牲一些对地方的控制，以达成“仁政”的要求——最重要的是保持低税率。

小政府必须格外依靠由地方社会自行产生的领导人，尤其是士绅阶层。在某种程度上，士绅至少通过最基本的科举考试，他们被认定为已经内化了科考课程最核心的部分，即遵循道德、为民福祉与忠君体国等必须履行的责任。然而这些士绅同时也是地方社群的护卫者，亦是常常与敌对宗族争斗的宗族成员，同样也是在很多方面与佃农和邻境穷乡利益有所冲突的地主。究竟代表国家的知县，可以信任地方士绅执行政府的任务到什么程度？此乃是地方治理中的核心的两难问题之一。

在清朝巩固其政权之际，相当依赖地方精英执行许多半官方的工作。如掌管地方教育、通过圣谕宣讲推行国家意识形态，主导官方支持的、团结地方与如乡饮酒礼之效忠国家的仪式，协调冲突以避免诉讼与地方械斗，管理地方层级的公共建设计划，等等。而地方精英经常也同时是包税人与地方团练领袖。由于帝国认定对疆域内的税赋与武力防卫有绝对的独占权

力，让地方精英从事这些活动已经在法制的边缘，甚至是与法不合。然而缺乏足够可靠的支薪人员来执行这些工作，大部分的知县就宽准甚至鼓励地方精英参与这些活动。

通过这些管道，士绅借由协助治理知县的辖区以符合知县的利益，而另一方面这些活动也增强了士绅的私人权力与社会影响力。从国家的观点来看，这样的利益交换值得吗？承续清初重要政治思想家顾炎武的说法，当时部分人相信对上层士绅来说是值得的。这些取得举人以上功名的士绅，比起只通过乡试的下层士绅受了更多的儒家经典训练，也被认为更能内化儒家的道德教训。他们已经为应试准备多时，并与其他地方层级以上的考生交谊，因此也被认为更能超脱狭隘的地域主义，而不会自私地只为自己的社群考量。尤其他们通常比起下层士绅更富有、经济上更稳定，因此他们较不会压迫乡里、汲汲营营于物质上的微小利益，而更注重维持社会的和谐稳定。晚明的经验告诉他们，一旦生活悲惨的平民暴动起来，才是最恐怖的。此固然是地方精英驯良程度粗浅的衡量标准（对如顾炎武这样的上层士绅来说，提出这样的说法有自我膨胀的味道），但似乎对很多人来说多少也有些事实在里头。

另一种在地方社会中协助知县治理的是村中的里长甲首。这个群体因为不是士绅，某种程度来说是刻意造就出来的。20世纪的民族志将里长甲首分为两类，一类是真正受到尊重且有影响力、管理村中内部事务的地方农民，另一种是在村人眼中地位较低，在村子与国家之间扮演此角色的人（真正有社会地位的人不愿承担此种工作）。在清朝很有可能也是这样的情况。然而清代另外有一种非士绅的甲首是通过古老的保甲制度任命的。保甲是一种以十户、百户、千户为单位的人为层级组织，每个单位须为其成员的行为负连带责任。每个单位由其中一户之长领导，他在理论上不仅须对自己亲族，也须对邻居的行为负责。为此，他管理户籍登记、维持和谐、解决争端、向县官通报不法，并为审判诉讼做证。

集体责任的概念在实际上或许只是幻影，但在清代乡间的确有不计其数的人执行赋予甲首的、至少一部分的责任。这些职位照制度来说应该是农民户长的兼职工作，并且在各户之间轮流。但实际上这些甲首似乎是全职，且可能是永久性的固定工作，甚至可能是代代相传的。他们原先应该是无酬的自愿服务，但实际上是由其所服务的对象或至少其中的一部分人给予他们酬劳。

这不过是清代因寻求最有利、最合适的结果，而发展专业化之普遍趋势下的一个例子。问题当然是在由谁来挑选这些人、谁来支付他们酬劳，而他们最终符合谁的利益。答案也许随区域之别而不同。在某些地区他们或许不过是由独霸一方的权贵所雇佣的打手，而在其他地方他们似乎由当地社区定期支付酬劳，地方父老倚重他们的服务，而他们或多或少也得对地方

负些责任。[32]

清代国家的管理能力

也许在中国史研究中，没有任何一个问题能比“帝国的规模与其势力可及之界限”，更能在杰出的史家间导出极端的两种综论。这两种最常见的描述提供“全或无”的选择：明清若不是一种集权的“东方专制政治”，就是极精简的“税收与治安代理人”，让其属民全然地自谋生计。[33]就我们现在的知识或许能证明这两种观点都不正确，但并非全然错误：如果国家选择这么做，的确可以调度资源，用以专制地胁迫其人民，然而在日常生活的基础上，国家又将我们认为可能是政府的功能，让渡于私领域的个人或团体。不过亦有实质上处于中间点的地带：某些政策领域中，清政府因为同时为了政府存续与人民安康而扮演相当积极的角色。在这些领域中，特别让人印象深刻的是粮食供应、货币监管与司法诉讼三个领域的扩展与管理。

早在康熙时代，清代的统治者就已意识到在帝国人口的快速扩张之下，必须垦荒来增加耕地数量，且同时在已经开发的土地上以更集约的方式提高单位面积生产力。[34]区域或地方官员更积极地推广适合在丘陵地耕种的新作物，例如甘薯或用以养蚕的桑树，以及推广品种更好的稻米与其他作物。他们也扩建新开发区的灌溉系统。若如预期的大规模区域性粮荒发生时，清代政府在全盛时期有能力从散布各地的粮仓，经由漕运系统转运米粮，对受灾区进行大规模的救济。

然而清政府也理解，人口中有很大且持续增长的一部分人不被预期要生产自己所需要的粮食。这些包括城市居民及以运输或其他职业维生且增长中的乡间劳动人口，还有在比例上不断提高、集中生产非粮食或非主食作物的农户。为了喂饱这一群人，清政府努力确保区域间米粮与其他食物的自由流通与交易。米粮以可预测的模式，从湖南到西南、从广西到广东沿海，并从台湾运送到福建山区与海滨。然而清代最重要的米粮商运是那些供给长江下游地区的路线。在唐宋时期，长江下游是帝国主要的粮食盈余区域，但从16世纪以来，长江下游已成为高度都市化的区域，手工业兴盛，而最重要的是改种植棉花与其他经济作物。而此地粮食的大规模短缺，则从长江中下游的跨区域粮食进口补足，如从江西的赣江流域、湖南的湘江流域与四川的红土盆地。当越靠近长江下游的区域种植作物进一步多元化，而减少出口的粮食数量时，越往上游走的区域便成为新的粮食出口区，而在农业生产上开始具有重要性。这些长途私人贸易均受到国家支持与保护，在某种程度上会减免其运输规费。

然而国家所做的还要更多。通过“常平仓”制度，清朝不仅要确保各地粮食

供应无虞，还要让地方市场的粮价稳定、实惠。这种控制地域与时段物价波动的野心和系统化的努力，不仅在中国，或许连在世界其他地方都是绝无仅有的。历史学家曾经一度以为，这个有大量史料记载的稳定物价机制从一开始就不过是一种官僚式的虚构，但我们现在知道这个机制的确发挥了效力，且事实上在清朝盛世时运作得出奇良好。这个制度的意图是在保护粮食生产者的利益，在秋收粮价到最低点时购买地方市场的过剩米粮，而将这些米粮在冬春之际地方市场粮食供应不足时卖出，以维护消费者的利益。因此，借由重复地买低卖高，这些粮仓不但可以自给自足，甚至还会获利。

更有甚者，清代不只以控制价格或发送税粮来达成价格稳定，国家也会介入地方市场，此亦是清代经济逻辑中相当重要的一部分。清朝的策略是以市场来控制市场。从来没有要将此制度设计成取代市场供应粮食的能力，而是补充其能力。价格稳定制度依其设计在如中国西北等区域发挥最大效力，在这些地方市场较不发达且需要额外的刺激。这个制度最终的衰微是因为跨区域商业市场日渐活络，能满足帝国对粮食的需求，而非晚清国家的能力有所衰退。

虽然常平仓的制度起源在更早之前，且当清朝初期此制度之遗迹尚存，直到18世纪20—30年代的雍正时期，该制度始有效地建立起来，让帝国每个县都可找到活络且库存丰富的粮仓。然而该制度却受到其继任者乾隆皇帝的质疑。虑及此时全国性粮价上涨的趋势，并受一连串地方粮食暴动所扰，1748年乾隆认定政府收购地方市场的粮食来库藏，是粮价上涨的主要原因。于是他下令减少每年储量的额度，并且缩小全国粮仓的规模。很有意思地，许多地方的官员向皇帝抗议，认为他们的辖区需要这些储备粮食，而这些地方一个接一个地成功取得此政策的“豁免权”。因此这个制度在18世纪的盛清时期仍很重要（虽在削弱中），直到19世纪中叶连年的叛乱，才与王朝的其他许多基础建设一样，遭遇致命的一击。

另一个展现了清朝出色的洞察力与行动力的政策领域是它对货币供应的管理。[35]与其让广大国境采用单一标准的货币，清朝选择“复本位制”，由未经铸造的白银（以中国的两来计算）和铸造过的铜币（称为钱文）组成。钱币中间有方孔，惯常以千枚为一串，以一串兑换一两白银。不过主政单位清楚地知道严格控制钱银或其他各种兑换比率的努力，终究会引起反效果，导致投机炒作、囤积、黑市交易或伪造等种种滥用行径。因此，为了不受时间地域之限的货币稳定，清朝开创性地调整这两种货币金属在市场上的相对供应量。如同粮仓制度一样，清政府亦有效地以市场来管理市场。每个地方被要求每月上报地方银钱兑换率，如同他们上报粮食产量与粮仓活动一样。

18世纪的大部分时间，主要问题是铜钱价格逐渐上扬，让每串铜钱的市场

价格远超过一两银子。这是因为主要由新世界流入的白银提升了银的供给量，传统以来由日本进口的铜却在紧缩。随着乡村地区快速的商业化，对于铜钱的需求增加，而非做货币用的铜需求量也增加。一开始雍正还有点儿不情愿，但到乾隆时他便以解除私人开矿的禁令来响应（此禁令原先是担心聚集的大量矿工无法控制），并准许民间业者开采中国蕴藏丰富的铜矿。这项措施让18世纪中叶帝国许多地方的产铜量大为增加，尤以在情势紧张、多元文化的中国西南地区为最。

中央政府的这些措施虽有帮助，但稳定货币供应的主要角色留给了区域或地方的官员。在市场内大量释出或买进铜币，在适当时机从邻境运入铜币，在税赋征收上，选择收取的货币（或更常见的、捐纳所收取的货币）为铜钱或银两，以及在很极端的情况下调整铜币中铜的质量以反应铜的市场价格。借由这些不同措施，主事官员们有相当好的表现。

在这些与经济相关联的领域之外，第三个清政府介入甚深的领域是对民事纠纷的解决。[36]由于中国帝制时期没有成文民法，且社会上关于地租、水权、婚姻事务、债务等的纠纷常常被忽视，以官方的语言来说是不值得政府关注的“枝微末事”，因此过去的学者将帝国晚期的中国与西方世界相比，将之描述为在法律上尚未发展。不过我们现在知道，民事诉讼实际上是清代行政管理中的例行公事。由于没有成文的民法，地方官员引用刑法条文来断定财产纠纷。这些条文或许与正在审理的案件似乎鲜有关联，但是大量的清代司法判例向大众阐明了体制之内的这些条文，如何在民事案件中有系统地诠释。帝国的当权者拒绝迈出这似乎很明显的一步，真正地修纂一部成文民法，是因为担心若如此做会引来更多诉讼而破坏社会和谐，而和谐社会才是儒家治国中宣扬的常态。但这绝对不意味着国家不主动出面解决民事冲突。这只是清代统治中另外一个官方呈现与实际作为有系统性差异的领域。国家本身比在书面上所能呈现的更大且更积极主动。

审理司法诉讼在18世纪晚期几乎占用了知县每日工作过半的时间。整个诉讼过程也许会相当昂贵，但基于私人利益仍有许多诉讼提出。很多时候原告提出琐碎的诉讼只是为了迫使对手在与诉讼不相关的争议中让步。然而即使社会上好讼的风气常为官员所指责，清政府仍持续以愿意听讼来宣扬自己。这不只是因为仁政在理论上制止以更暴力的手段解决私人冲突，亦因为提出诉讼的这个行动，实际上表示争讼者支持了国家的合法性，这对自觉是异族征服的王朝来说绝非小事。

如何处理这日益膨胀的民事案件便成为县官与他们的刑名师爷所要研究的事情。最普遍的手法是以初次听审为基础，先给一个预备的判决，此判决对双方来说可能都相当严苛，然后引导他们寻求非官方的仲裁。如果他们不想在所有的证据都在庭上被听取后遭受这么严苛的判决，他们会答应非官方的协调。在判决民事案件背后有一套很复杂的逻辑，不仅考虑字面上

的条文，同时也考虑超越性的理性道德，且留意此判决的实际社会影响。毕竟法官的目标是让涉案人在争端解决之后，能够回到他们原来的地方社群和平地过活。

清代对地方治理制度的讨论

从宋代以来，理学思想中一直强调“治术”，特别是在地方的这个层级。此日益增长的自我意识传统通常被称为“经世”，这个词在英文习惯翻译为statecraft（治国之道），但如果逐字翻译应该是ordering the world（治理世界），如此翻译才能跳脱“国家”的概念，并且捕捉住追求治理秩序同时也追求宇宙秩序的精神。[37]在明末之际，一位江南的改革派学者陈子龙（1608—1647）出版了一套书，收集当时讨论经世议题的历史资料，名之为“皇明经世文编”。此书开启了一种出版类型，组织关于如何妥善治理的辩论，后续到清朝时不断加入新的材料而多次再版。

自17世纪末到18世纪，经世之学与起初是独立的“实学”这个学术运动相联结。实学强调道德与礼仪的严整，同时有点儿矛盾地，也强调常看似非道德的务实治理技术。令实学拥护者同声鄙弃的有：智识层次上贫乏的八股文写作与科考举业，对文学形式的精雕细琢，各种形式的形而上玄学，与阳明心学相关的、不问世事的道德冥想，以及钻研文字、在当时兴起的考据之学。他们主张应该着力研究的是历史、地理以及诸如水利河工与军事武器等技术性的学问，并认为这些研究才能让士人有能力去面对时下迫切的政经议题，以无愧于自己文化精英的身份。[38]

至少直到清初，经世之学与实学在某种程度上多少与长期对帝国官僚政治批评的改革分子相互结合。受批判的官僚政治被以“封建”一词概括。封建这个词在现代中文被用来对应英文的feudal，但几乎不带有西方史学或马克思主义理论中的特殊含义。常与“封建”并列讨论的是“郡县”，指的是将帝国划分为府县等行政区，各区由中央指派、支薪的专业官员轮流治理。为了防止“郡县”制的失能，“封建”则是将地方的管理权交付由国家认可且或多或少由国家所封赐的地方精英手中。[39]

没有人比顾炎武更能诠释经世、实学与封建想法的结合。顾炎武本身是苏州的地主、行事谨慎的明朝遗老，以及才华横溢的全才。在他写于1660年左右、广为流传的一系列名为“郡县论”的文章中，他认为公元前3世纪秦始皇设置的郡县制度，可说是中国行政史中的“原罪”，但也是无法避免的。然而，顾炎武主张“寓封建之意于郡县之中”，以此大胆的行动将让“天下治矣”。他严厉谴责那些如寄生虫般不断增生的胥吏衙役，从外地派来、只顾全官位而丝毫不主动、真诚关心其辖区的官吏，在庞大而无法自察之中央政府上的过多花费，以及反对从发展优越的地方征取税收，运用

在其他落后的地方（这样的意见来自帝国最繁荣地带的精英，一点儿也不意外）：“法之敝也，莫甚乎以东州之饷，而给西边之兵，以南郡之粮，而济北方之驿。今则一切归于其县……”[40]

顾炎武的解决方式是指定一位地方精英的成员担任知县。为预防这位知县有可能贪污或不能胜任，一开始应有三年的试用期。如果表现让人满意，将准予第二个任期，而进一步有更好的表现，则此官可终生任职。假设他持续有好的政绩，这个知县的职位将成世袭。过多的监察职位，如总督、巡抚、布政使司、按察使司、漕盐总督等都应该废除。响应批评，他主张：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为……夫使知县得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，县之城郭皆其藩垣，县之仓廪皆其囷窌。为子姓，则必爱之而勿伤；为田畴，则必治之而勿弃；为藩垣囷窌，则必缮之而勿损。自令言之，私也；自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣。

顾炎武的主张明显地证明他对至少一部分上层士绅成员的开明自利有很大的信心。他对下层士绅与胥吏的质疑，与他相信有钱与有文化素养的人、和他相同阶级与教养的人，可以被信赖以追求全体之利益，即顾炎武版本的“看不见的手”，形成了很强烈的对比。然而他真的如此天真地设想吗？当他的计划实行，国家都任命像顾炎武这样的人当县官（他曾经因怀疑一位三代都服务于他们家中的仆人不忠而处决他），国家真的会被管理得更好吗？[41]

如果单以《郡县论》为本，很容易认为顾炎武十足是精英私人利益的拥护者。但在他更重要的著作《日知录》中，他的政治观点更微妙。[42]他论点中的关键是“上”与“下”两种范畴间的系统性区分，上与下依照脉络可以是中央与地方政府、国家与社会或富人与穷人。维持上下之间的阶层区别是文明的基础，但同时也可当成是必要的制衡，用来抗衡政治权力与经济资源集中于任何一端的自然倾向。一直以来的威胁是上层的独占垄断，然同时存在但较不明显的危险是下层胥吏与地方权贵的专断。[43]

在顾炎武的理想世界中，财富在各阶层自由流动，政治权威由皇帝指派给有能力而对地方负责的县官。皇帝试图通过烦琐规定与考察的精密控管，只会有损地方官员的权威，而将权力赋予胥吏，让他们与“劣绅”合流，以自身利益来操弄法条。顾炎武提议赐封特定急公好义之地方精英为知县，其欲驾驭地方士绅的企图，似乎更胜于让渡权力给他们，也不是想达成真

正的、反专制的“多数统治”。

因为对亡母的誓言，和对先人任官之前朝的忠心，顾炎武拒绝了清朝的任命，故而从来没有机会将他的计划呈送皇帝。顾炎武不可能认为他的意见有实现的机会。不过顾炎武的这些想法随着他大量的学术著作而广泛流传，其中之大胆擘画激发了日后清朝的政治改革者。有点儿讽刺但也意义深长的是，当晚清民国的学者受到西方代议制度与民主主权等思想的影响，想找寻中国本地传统以移植结合之时，他们找到顾炎武论述的“封建”传统。[44]

第3章
盛清

1661年2月5日顺治皇帝福临因天花骤逝，年仅23岁。福临之前已亲政8年，但从来不是非常强势的君王。在他死后宫廷内接着掀起一场权力斗争：福临的遗体在可疑的情况下迅速火化，遗诏据说经过篡改，而他最宠爱的宦官则被处死。之所以选择顺治7岁的三子爱新觉罗·玄烨继位（即康熙皇帝），一个或许有些薄弱的理由是玄烨儿时患过这种让其父亲亡故的疾病并存活下来。由于清政权的巩固远未完成，这个朝代存续的可能性并不乐观。

然而清朝不仅渡过难关，还很快进入一个在中文历史著作中称之为“盛世”，而在西方名为HighQing的时代。[1]其成功的重要原因之一是在整个“漫长的18世纪”（long eighteenth century）中，[2]清朝幸运地拥有三位非常能干、勤奋且长寿（这也是很重要的因素，其中两位在位时间均超过60年）的君主，分别为康熙、雍正与乾隆。

康熙（1662—1722年在位）[3]普遍被认为是中国历史上最伟大的皇帝之一。1669年康熙16岁时，毅然决然地对抗当初将他扶上皇位的辅政大臣们，详列罪状将为首的鳌拜等人逮捕入狱，不久鳌拜死于狱中。热爱满洲式狩猎的康熙皇帝亦是相当成功的军事统帅，除亲率大军平定三藩之乱与征服内亚之外，同时也是卓越、有创新精神的行政管理者。[4]康熙拥有广博好学之心及缜密心思，热衷听讲各思想学派（包括从西方来的传教士）的演说与辩论。他公开演证科学与数学的原理，而且喜欢炫耀自己掌握要领、熟记细节的程度。[5]借由支持耶稣会教士学者，他涉猎西方药学与解剖学。[6]他也赞助出版《全唐诗》和其他大部头文选，并主导编纂《康熙字典》，作为中国语文的权威辞书。



图4 手持毛笔的康熙皇帝（北京故宫博物院藏）

在此之外，康熙也是个相当感性的人，思及自己的子民和养育60多名子女的苦与乐（然而他们似乎常常让他失望），以及自己的情绪皆使其感触良深。想到衰老与死亡，他写道：

> 不忍弃病笃老者于不顾。以钱资助为其医治，亦请故友与其话家常，无论垂老之忠臣、朕兄弟之奴才或在长城塞外受水肿之苦的耶稣会教士翟敬臣（Charles Dolzé）或是宫中年老公主。如朕之姑母、皇太极之女，固伦淑慧长公主，在京城年老垂死之际，朕经常去探望，打理一切所需。公主终以含笑而逝，安享天年。……吾等亦可馈送礼品讨老者欢心。过去每年固伦淑慧长公主进献太皇太后与朕油凝乳饼及羊腊，吾等则回赠貂皮袍褂、黑狐皮衣与绸缎。朕必择其所需，投其所好。倘若此礼为任意进奉，朕亦以等物回报，如此相互易物，实无意义。……孝亲乃人之常情，无须繁文缛节、刻意造访。[7]

或许康熙最著名、影响最深远的政策来自他长久统治的晚年。1713年，康熙皇帝宣称帝国的经济生产已经恢复到明代时的高峰，而其朝臣进行多时的地籍清丈业已完成，政权的财政基础因此可以长久稳固。虽然新的土地还可能继续开发，来满足人口增长的需求，而这些土地也或许能适当地课税，然而康熙认为未来将永远没必要再提高田赋的基本税率。即使新的技术、作物选择与商业化可能会让这些田地的生产力大增，也永远不再加税。

康熙永不加税的宣告让他的后继者尽管面对膨胀的经济发展、越来越复杂的社会和一系列戏剧性的新挑战，也只能从国家的生产中，分配到日渐减少的财政收入来治理国家。他们将不得不找各种方法增加政府的收入，如在农业生产上加增许多杂税，或从其他产业经济课税。但孝道的原则让他们永远不能违抗康熙的誓约，只能维持1713年的基本田赋税制[8]。于是到19世纪时，清朝中央政府才意识到自己一直陷于财政短绌的状态。

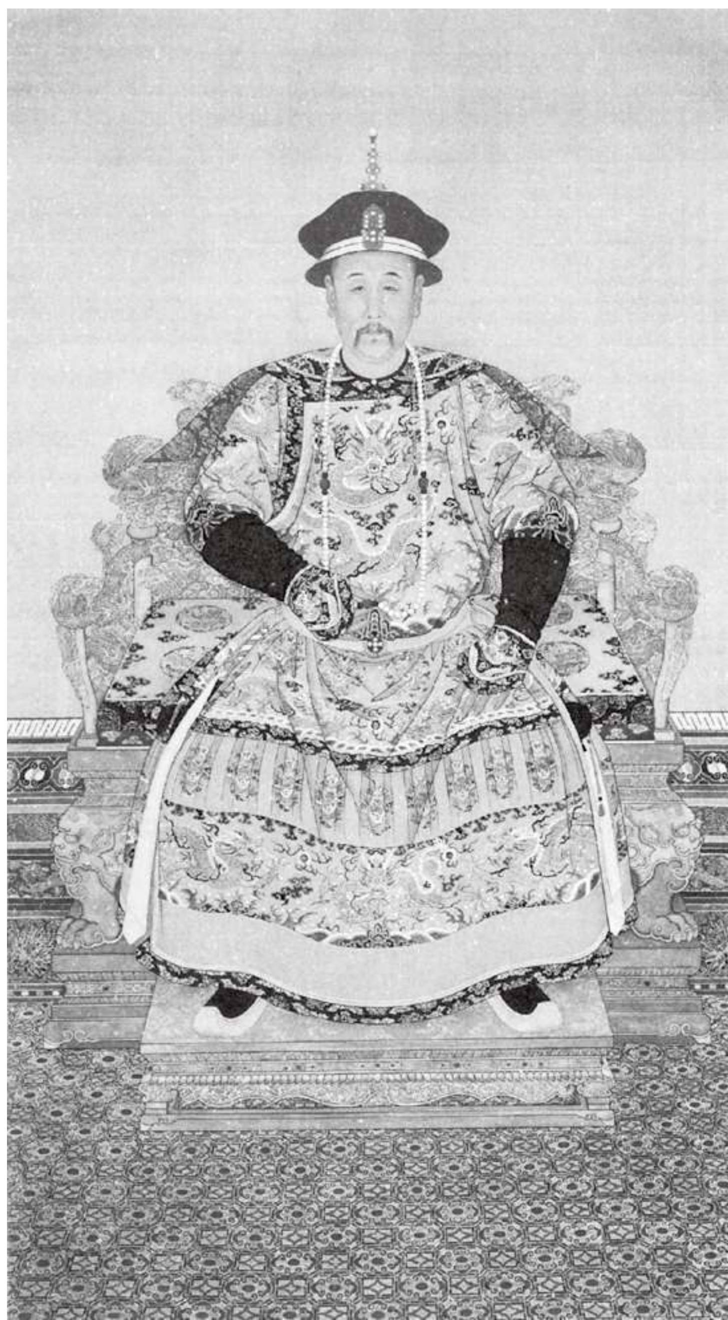


图5 雍正皇帝，朝服像轴（北京故宫博物院藏）

爱新觉罗·胤禛，即雍正皇帝（1723—1735年在位）[9]，与他的父亲相当不同。在康熙可能继位的15个年纪较长的儿子中，排行第四的胤禛显然不是最受钟爱的。他无情地除去任何可能反对他继位的兄弟，忍受着夺权篡位的谣言。[10]胤禛即位时将近45岁，他对父亲执政末期需要修正的问题已了然于胸。虽在位仅13年，但雍正利用这短暂时间在清帝国，乃至中国接下来的历史留下了不能抹灭的印记。据说他是位性情直率之人，没有父亲的逞强、好炫耀，或文雅学识与美学品位。在他身边的都是他从下层满洲贵族或从出身低微且常常是来自边疆地带的汉人中提拔上来的官员，都一样地坦率敢言。雍正经常在政策制定前邀集这些朝臣给予他谏言批评，以一种共议、务实的精神行事。

雍正年间的治国基本方针被形容为“严”。但他并不好斗，也非残忍无情。他在军事政策上绝对不冒险行事，对违法犯纪之徒的处置也能相当宽厚。此所谓之“严”其实是指无论代价高、反对者众，仍执意将官僚体制合理化、将帝国控制集中化的那种顽固意志。他决心让各县可以自给自足，以“火耗归公”使官吏可以收取耗羡，便是此种考虑的代表。还有将八旗官制度官僚化[11]、取消部分士绅的税赋减免，以及“摊丁入亩”，将丁口税并入土地税的简化改革。他试图在帝国的每个县内建立育婴堂、养济院与县学。他也努力将一种标准化的白话中文（我们有时称作官话）推广为境内标准的口语，只是短暂推行且未见成效。[12]

以平定教派争斗为由，雍正下令驱逐除北京之外的西方传教士。他通过常平仓制度，由中央控制地方储备存粮，是此宏伟计划的主要推手。在一些富有远见的政策中，如竭尽所能在具生产效益的耕作下利用更多土地，废除农奴与其他贱民阶级制度等，其背后都有他的身影。简言之，雍正皇帝是近代早期国家建构之首创者。[13]

雍正于1735年驾崩后，继承皇位的是爱新觉罗·弘历，其作为乾隆皇帝成就了世人所认知的“中国”。弘历继位时年方26岁，既不像祖父继位时只是个男孩，也不像父亲即位时已是中年人。[14]由于雍正顾念继承合法性受质疑的包袱，在乾隆少年时期就选定他为皇位继承人，并且细心调教他帝王治术。但一如他父亲20年前一样，年轻的弘历洞察其前任的缺点，而在登基后，他自己制定策略来矫正这些过当与错误的施政。他最早的行动之一是召回他幼时的导师、受人敬重的汉人大臣朱轼，在过渡时期来协助他。在雍正晚年，朱轼是那群对雍正严厉政策表达强烈不满的文臣之一。如今被刚登基的乾隆皇帝赋予重任，针对前任施政的缺失向新统治者提出忠告。

与他父亲的严厉相对比，乾隆朝宣告自由宽大的方针，在登基15年左右后，乾隆逆转了许多雍正时期的政策。他结束了前任皇帝对于农地开垦的狂热，且在1748年降低地方层级之国家谷仓的储备量。他重申帝国的财富

是固定的，国家集结这些财富会与较受欢迎的“藏富于民”政策相冲突，把父亲“耗羡”与“摊丁入亩”这两项重要的财政改革，说成违逆仁政、不成体统的贪婪。低调地在通货膨胀时不调高各种杂税，借此让耗羡等名目逐渐萎缩。乾隆在他统治的早期进行一系列杂税的减免，包括减少地粮定额、屯田征额、田产买卖与登记的费用，以及数种地方杂税等，一直到他军事征服行动使军费节节上升，才让这些减免无法再实行。

1745年，为了庆祝登基10年，乾隆宣布一项大规模的田赋减免，减征了2800多万两银子。实际上，他结束了雍正未完成的实验，即创造一个财政可负担又能插手介入的国家机器。[15]无论在当时的历史脉络中，这些政策转向之举明智与否，其遗绪将一直影响到19世纪末，此时清朝骤然被迫参与欧洲与东亚的民族国家竞争。

乾隆远比他的父亲更能同情汉族士人，将他们视为统治的伙伴，而非中央集权的绊脚石。他恢复了许多在雍正期间废除的士人赋税优遇与刑罚豁免。对于朝臣的任用，更偏好有品位的文人雅士，而非雍正所喜爱的干练技术官僚。乾隆年间科举考试的题目，逐渐侧重于对散文与诗词文笔风格的掌握，以及对考据知识的精深熟练。对于基础的识字能力，乾隆放弃了普及教育的推行，特别是在边疆地带。他认为让不值得信任的少数族群获取识字的权益，是不智且浪费公帑之举。[16]这些决定的背后是乾隆对其父亲热衷减低帝国内社会分化与文化多元化，并在其专制统治之下创造出相对高同构型子民之使命感表示憎恶。统治一个由各种阶级身份与不同族群所组成之帝国，乾隆很乐意在其中扮演不同的角色。[17]

没有比1728年的曾静案更代表两个皇帝对清朝统治观的差异的了。[18]曾静是位名不见经传的塾师，他将故乡湖南严重的水灾诠释为上天对雍正统治不满的征兆与改朝换代的天谕。当曾静试着寻求川陕总督也就是守卫中国文化与民族独立之英雄守护者岳飞之后代[19]的支持时，他谋反的计划被揭发。曾静对雍正的仇恨部分是因为雍正篡位之说，部分则是雍正个人行为不检的谣言。但大部分是反映了一种本质主义的传统，认为汉人天生就比外来异族优越，一定要誓死抵抗被满族这样劣等的民族统治。曾静明确地引用17世纪浙江学者吕留良作为这些想法的起源，但这些思想在曾静同乡王夫之的手稿中更是明显。这种湖南先天论者的潜流到清朝最后百年中将更有力地开展出来。

雍正发现曾静谋反计划的反应引人注目。他将吕留良开棺戮尸，却对忏悔的曾静施予皇恩，令其返家，在当地成为英雄人物。接着雍正编纂自己对此案的记录，其中花了相当大的篇幅驳斥那些让曾静蹈罪的理论，且将此书广为宣传。在这本《大义觉迷录》中，雍正解释“满洲”事实上如同北方、西方、南方等等只是出生地点的表示，并非种族的标志。确实，在此雍正已几乎要主张，种族的区分一般来说完全不是事实。

但对于雍正继任者乾隆，在其统合主义（corporatist）的统治概念下，此态度是完全无法接受的。在1736年1月，乾隆即位之初所做的几件事之一就是重新逮捕曾静，将他凌迟处死，接着开始搜查并销毁雍正这本离经叛道的小册。乾隆此举隐然赞同王夫之“种族间有本质上的差异”之说。然乾隆珍视自己的满洲传统，并急切努力地保存满洲的语言、骑射、狩猎等特色，以划清旗人之间的族群界限，追寻族人的发祥地与谱系源头并且下令创作民族史诗《盛京赋》。乾隆将塑造“满洲”成为一个国族团体作为一个伟大任务，断然终结雍正文化同质化的计划。[20]

即使放弃了雍正的政策，乾隆也绝不会表现出自己违背父亲的旨意。如果这么做，就是不孝，而乾隆对外向来是以谨遵礼法自居。反而以若是父亲多活几年，必会赞同他以如此俭省的方式来呈现自己。然而事实上，乾隆是无与伦比的展示大师，是帝国无时无刻可见的“示范中心”，是出了名的工作辛勤，是清代盛世的稳定力量。他将自己从巩固边地到开疆辟土的诸多大小军事征战，恰好圆满地包装成后世子孙传颂的“十全武功”。[21]他喜欢以不同装扮让人画像，例如装扮成菩萨讨好信仰喇嘛教的属民，又或者坐在马背上、身着欧式盔甲，由耶稣会教士、宫廷画家郎世宁（Giuseppe Castiglione, 1688—1766）作画。

位于长城外的承德避暑山庄中，乾隆建造了一个大型的“主题公园”，展现大清广袤疆土内的各式公共建筑：一座代表西藏的迷你布达拉宫、一座江南形式的中国南方寺庙等等。[22]他乏味的父亲在任内避免进行形式上的巡访，乾隆却以“南巡”为乐，而且不惜重金，就是要让一切看起来合宜体面。富裕的商业城市扬州，大部分的区域在乾隆一次来访前整个重建，以符合皇帝心中对这个城市应有的想象。他还花钱举行登基10周年的盛大庆典。[23]乾隆在其生涯中最盛大的演出，可能就是他在1795年的退位。在位60年之后，其于在位时间比祖父康熙少一天的时刻退位，以此最后的演出来表达对祖父的孝顺。

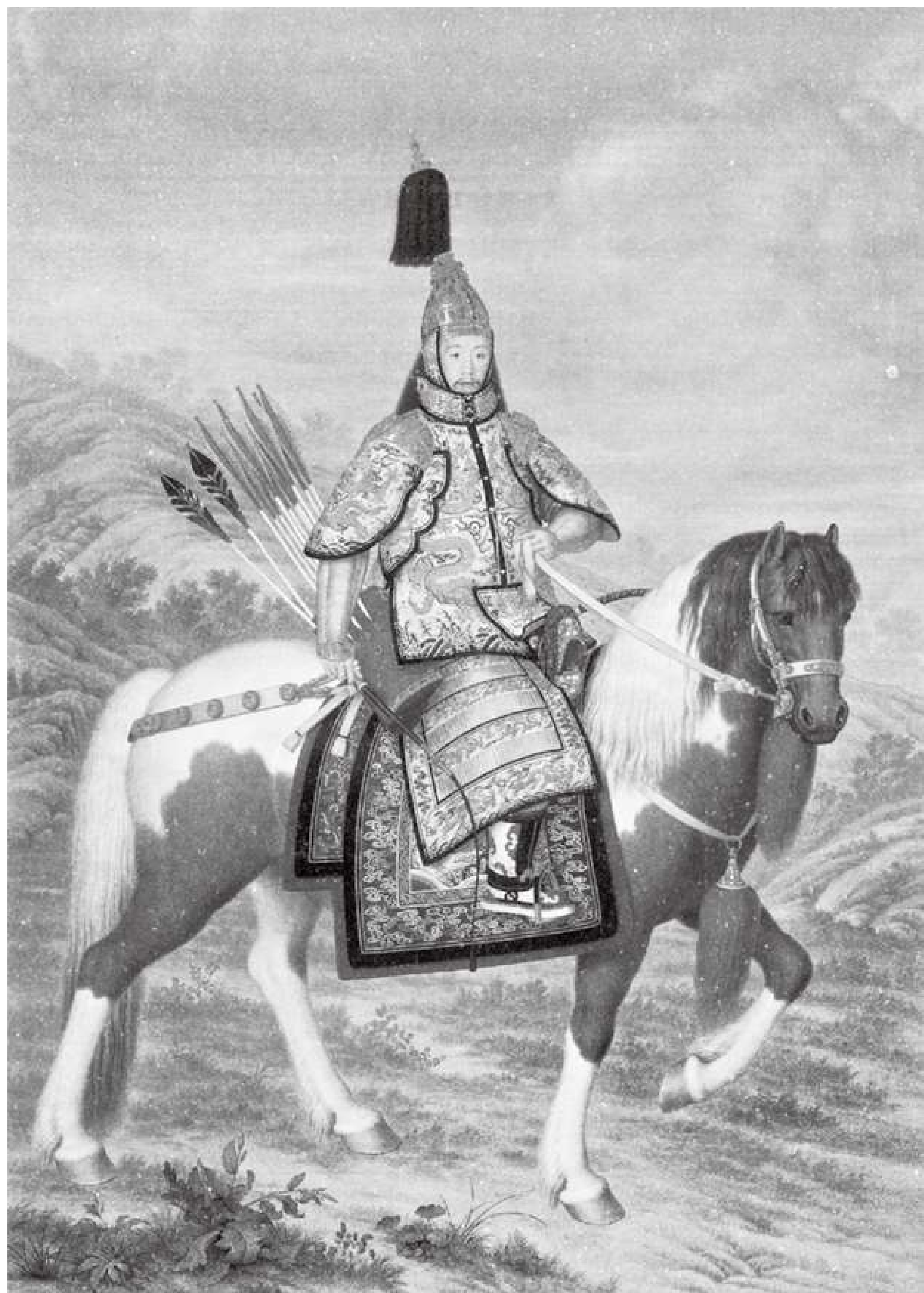


图6 乾隆戎装骑马图，郎世宁作（北京故宫博物院藏）

帝国扩张

中国民族主义史学写作始于20世纪10年代晚期的五四运动，基本上将清代中国描写为西方国家以及后来的日本等日益炽盛之帝国主义侵略下的受害者。在这样的史学传统之下，自然有很好的理由接受如此的形象。但此种刻画所掩饰的是，清朝自己也参与了帝国主义的竞赛，而且至少在18世纪末之前非常成功。在西方，历史学者已不再将中国描写成受害者或一个特例，而是众多在大致上相同时期之欧亚大陆兴起的数个近代早期帝国之一，包括莫卧儿帝国、莫斯科罗曼诺夫王朝、奥斯曼帝国与大英帝国等。现在让我们注意的并非帝国间的差异，而是其帝国野心的共同特征：在广大范围内施行集权管理的能力、精心经营的多元族群共存与超越国族边界，以及同样重要的、侵略性的空间扩张。[24]

在清朝的前150年，领土较明帝国增加了一倍多，并大部分遗留给20世纪的后继者，被视为今日中国的疆域。对众多参与领域扩张的清代士兵、政治人物和思想家来说，与此征服行动相联结的，是和欧洲经验并非全然不同的“文明使命”。中国自身历史的一些特殊产物，如父系从夫居的家庭制度、财产诸子均分制、乱伦禁忌、婚丧礼俗、定居农业、土地产权登记制度与户籍制度，以及对中文的读写等等，被积极地移植到边疆或殖民的地域，而作为文明人类社会的典范。如同他们的子民，若这些概念对王朝有用的话，清朝统治者亦汲而取之。但多半时候，清代的扩张动机很不相同：其利用了内亚历史使命的信念、不同族群对帝国安全的需求，以及有时个别君主的好大喜功。

属于卫拉特蒙古一支的准噶尔部（Zunghar）是欧亚草原上的半游牧民族，他们顽强抵抗以免被并入清帝国，也抵制沿袭明代、以“分而治之”分化的边疆政策。相反地，在雄图大略的大汗巴图尔珲台吉（Batur Hongtaiji，1653年卒）与其子噶尔丹（Galdan，1697年卒）的统治期间，大汗忙于进行结盟与建立国家的计划，可与皇太极在建立清朝时扮演之角色相提并论。[25]在1660年左右，准噶尔部已经创造出一个强大的内陆帝国，西北与俄国为界，东南与清帝国为界。然而早在1689年的中俄《尼布楚条约》，中俄双方在东边的共同边界（现今的中国东北）便已稳固。在接下来的100年间，这三足鼎立的帝国逐渐变成双雄对峙，在准噶尔部两侧的两个农业帝国逐渐扩张并巩固其边界，进而压迫到这个游牧邻居。

在缔结尼布楚条约的后一年，康熙皇帝即宣布亲自征讨噶尔丹汗。他率军进入草原，与准噶尔军在乌兰布通交战，身为康熙舅父的清军主将佟国纲即在此役阵亡。虽然清在此役中获胜，但后续的战争亦延续了数十年。到了1697年，康熙针对噶尔丹的盟友与粮食补给采取的消耗战，终于迫使噶

尔丹在不明的情况下身亡。噶尔丹的尸体进呈给康熙皇帝，其后被碎尸万段。但随之继位的准噶尔汗继续抵抗，因此战事仍持续进行。

1722年康熙辞世后，雍正与父亲的个人宿仇取得和解，通过停战协议或贸易来平定蒙古各部。但18世纪50年代末期另一次公开叛乱，让表面上宽宏大量的乾隆皇帝，对人数超过50万人的准噶尔残部展开灭族战争。准噶尔族被成功歼灭，清扫一空的草原很快就重新移入上百万清帝国属民。

以此次对准噶尔部的胜利为基础，从1757—1759年，乾隆占领了从塔里木盆地到准噶尔南部与西部等，这些由突厥、维吾尔与其他穆斯林民族居住的领域。[26]这些战场上的征伐，要比说服那些国内的高级汉族士人接受这些战役要容易得多。士人认为草原上的民族传统上不会对中国本土构成威胁，故没有必要占领这些大草原。备受信任的大学士刘统勋、长期在西北担任督抚的陈宏谋，以及其他官员，一个接一个地进言反对此计划，且在1760年会试中留下看似精心策划的一致答案，微妙地谴责这些战事徒劳无功，是帝国妄自尊大的浪费表现。乾隆漠视这些批评，并在1768年宣布把先前并入版图的区域命名为“新疆”。他通过此举将帝国扩展至现今中国主张的广大领土，同时留给继承者一个挥之不去的族群冲突问题。

虽然乾隆不理会大臣反对出兵的劝告，但他热切地试图说明新疆值得占领，以冲淡他们的批评。乾隆从未成功，保有这片领土在清朝统治期间一直都是财政上的负担。理论上能自给自足的屯田制移植到新疆后，却一点儿也无法维持自给，还须持续地从中国内地进口米粮。开发新银矿、建立牧马地、由国家提供种子与工具、半征召的农民移垦区（并搭配初期免税的措施），以及选择性地对汉族商人开通贸易路线，种种作为都有所帮助，但都不足以支应不断上升的军事与行政花费。对新疆最成功的运用是将之作为流放之地。一项数据推估1758—1820年间帝国的总督有10%曾被贬谪到此，同样也流放了相当大量的地方官员与成千上万的一般罪犯。[27]

1768年一群被流放的罪犯因酒醉指挥官的虐待而起身反抗，结果遭到屠杀。这显现出新疆本身是个充斥暴力的棘手之地。本地与移居进来的穆斯林人口对满洲或汉人领主发动的反抗时有所闻，且愈演愈烈。尝试通过忠诚度不高的地方首领间接且花费较少地治理当地，其结果至多只能说是成败参半。虽然与扩张中的沙俄帝国不时进行协商来确定帝国疆界，但与俄国的边界冲突从来没有停止过。19世纪下半叶，内有大规模的叛乱加上来自海外列强的侵略，使得清朝无法提出有效的对策，新疆边防也陷入危机。

在驻印英军怂恿下，穆斯林军事领袖阿古柏（Ya’qub Beg, 1820—1877）在1865年进入新疆，从中分裂出一个自治的国家。1871年，理应保卫自

己领土以防阿古柏入侵的俄国，为对抗英国势力而进占新疆东北部。清廷对此反应慢半拍，主因是在此地区最有力的军事将领、对抗太平军的英雄左宗棠正忙于镇压邻省陕西与甘肃之“回变”。1873年，左宗棠平定“回变”，四年之后，在英国的调停过于缓慢而来不及解救其附庸势力的情况下，左宗棠出兵新疆并消灭了阿古柏的势力。清朝几乎收复了所有的领土（除一小部分的伊犁仍在俄国手中），并在1884年宣布新疆建省，与其他省份一样由中央官员管理。危机在此刻暂时解除，然而治理的花费持续上升，穆斯林分离运动也从未消失。

另外一个直到21世纪仍持续困扰中国的前清遗绪是西藏。[28]明朝时期未曾宣称或尝试直接介入这广大的领土，而倾向于只对当地众多教派与部落实施中国传统的“分而治之”政策。入关前的清朝刚开始同样对西藏缺乏兴趣，直到其与蒙古盟友和对手之间的关系让他们注意到西藏在宗教上的重要性。于是在1639年，皇太极邀请达赖喇嘛到皇廷，达赖虽未赴约，但在回复中称皇太极为“文殊菩萨皇帝”。清军入关之后的1652年，达赖喇嘛终于访问北京，受到顺治皇帝的隆重款待。清代历史记录将这些仪式交流认为是西藏接受了清朝的宗主权，但西藏方面似乎不这么理解。在18世纪绝大多数时间，清帝国对西藏自治的影响仍微乎其微。

此情况到了18世纪末开始改变。西藏内部因敌对贵族间的冲突陷入动乱。篡位者桑结嘉错（Sangye Gyamtso, 1653—1705）结纳清朝的仇敌准噶尔，促使康熙皇帝密谋暗杀他。当准噶尔在1717年入侵政治分裂的西藏时，康熙皇帝同样地在1720年占领拉萨以为回应。随后继任的雍正皇帝曾试图从西藏撤兵，但更多的内部动乱爆发，迫使他在1728年增兵。清朝之后的几次行动接着在1750年与1791年展开。渐渐地清帝国掌控了西藏的地方行政，以驻藏办事大臣进行管理。与此同时，清朝皇帝自称为佛教世界的保护者，且根据《礼记》中依各自的文化特性管理不同群体的理念，清朝几乎没有实行汉化或改变西藏的地方社会。

在台湾，康熙皇帝于1683年镇压郑氏王朝的势力之后，清朝试图要让这片领土主要通过土地税赋来支付行政管理的花费。康熙在18世纪的继任者当然也注意到，从郑成功与其之前的荷兰人经验，他们须在这里建立比明朝更强大的统治。但是在此世纪的大部分时间，朝廷成本效益的计算指出，有系统地开发对岛屿土地的收益，无法支应维持台湾原住民与汉人移民间之和平的花费。结果是，尽管有急进扩张主义者、像蓝鼎元这样著述丰富的地方官员如此呼吁，朝廷始终立法禁止汉人跨越海峡移民到台湾。1684年甫平定郑氏王朝，康熙皇帝随即颁布海禁政策，而在清朝统治的最初数十年，台湾的汉人人口比明郑时期还少。虽然康熙的政策在雍正时期略有放宽，但在清代中叶台湾从未有像准噶尔或新疆那样由国家所支持、推动的移民举措。[29]

然而结果证明并不须由政府来推动这些移民政策。耕地缺乏、人口增长促使闽南居民违抗朝廷禁令开始移民台湾。更值得注意的是，由于沿海地区日益众多的人口投入海上贸易与其他非农业活动而造成粮食短缺，对台湾中北部沿海平原产量丰富之稻米的需求也因此增加。潜藏丰厚利益的蔗糖贸易又吸引了更多移民。虽然不时有海禁，沿海省份的督抚虑及粮食供给问题，仍设法让海峡两岸贸易不在此限（虽然理论上是以特许的方式来管控）。结果是汉人在边地台湾的发展迅速地进行。

经过1722年的一场地方叛乱，清政府对台湾移民的响应是，在允许汉人移垦的范围与合法保留给原住“番民”的区域之间画出一条界线。这条界线在18世纪重画了好几次。只有在淡水与安平已开放为与外国人交易的通商口岸，且清朝对台湾的治理受到明治日本的挑战之后，清廷才于1875年在全岛改行更积极的“开山抚番”政策。

18世纪清廷对维持台湾稳定所需花费之忧虑是有其根据的。在缺乏密集的行政与军事部署之下，清朝中叶兴起的台湾精英多半是富有的地方豪强，在其拓殖地拥有私人武力。这些豪强与他们的后代随着时间逐渐成为士绅，寻求功名头衔并营造精致的生活风格。此外，在台湾的地方官员，与帝国其他区域一样，老练地采取吸收经挑选的地方豪强之策略，来镇压那些不时造反、违抗朝廷的地方势力。但越来越复杂的台湾社会，终究让清朝想以较少花费来统治台湾的策略遭受阻力。

1786年林爽文起事，攻下数个县城。乾隆皇帝派出身经百战的福康安率领10万大军，在两年之内平定了叛乱。嘉庆皇帝回顾这场由他父亲主导的一大“武功”，认为它是帝国一连串开疆拓土、荣耀胜利的转折点：嘉庆皇帝指出，这是第一场正规军队需要以地方乡勇支持的战役。唯未能发展出一套计划，在不需要这些武力时解散他们。这个问题在随后数十年的白莲教乱时仍困扰着清朝，甚至直到清朝灭亡。[30]

在西南的云南、贵州两省，以及四川、湖南和广西省与其邻接的部分，清廷同样面临处理众多原住民族的困境。在逐渐理解这些语言与文化群体的多样性，并以前所未有的民族志精准度去研究他们的时候，清朝的观察者同时倾向将他们简化成一种同质性的文化建构，以“苗”名之，与己身的文明相对，作为野蛮的“他者”。[31]18世纪的对苗政策同时包含了封禁与强制性的涵化（acculturation），有时互相交替，但也会在不同官员之下同时展现。例如在湖南山区称为“苗疆”，人口组成以非汉族为中心之区域有时被封锁起来，限制或禁止汉人移民，而有时其商业与农业发展则相当活跃。

处理苗人涉嫌刑事案件时，同样也随情况而改变：或以一套反映了当地习俗民情的特殊法条分开审理（此为后来赋予沿岸欧洲人治外法权的先

驱），或当作一般清代属民一样起诉与惩罚苗人罪犯。在18世纪，湖南西部的人口逐渐涵化为清代常民，主要是通过日益增强的商业往来。然而“涵化”未必为“同化”（assimilation），更不是“汉化”（sinicization）。18世纪末爆发的公开反抗活动，受到清政府军队的欺凌所致，非汉民族的五府区域自觉地在1795年的苗乱时结合在一起。[32]

汉人出现在云南与贵州已有千年之久，此区域从更早的朝代起就被视为是中华帝国的一部分。然而汉人在明朝和尤其在清朝前100年移民到此区的规模是前所未有的。驱使这些移民的原因主要是寻求土地、贸易机会，以及特别在18世纪20年代之后，到此地开采蕴藏丰富之铜矿与其他货币金属矿。此外，作为吴三桂的地盘，西南地区曾在17世纪70—80年代的三藩之乱时受到破坏，而在重建期间政府以行政管理方式加强整合此地，避免动乱再发生。[33]然而清政府似乎从来没有试图要全盘地夺取其土地或迁移当地原住居民。随着冲突日益频繁、愈演愈烈，双方往往不仅是进行争论。受害的一方亦诉诸武装力量来保卫其高度复杂与特定的地方利益，且不尽然全都跟随着严格的族群界限来划分阵营。

如同在台湾一样，清代早期试图以较少的花费统治这个区域，通过挑选当地领袖作为政府的代理人，并称之为“土司”。但是随着逐渐引进汉人的父系继承制，许多新争议便起因于土司身份的承继。当清朝在1705年宣布只承认受过汉语学校教育的土司，这些争议经常演变成部族之间的战争。在18世纪20年代清政府决定“改土归流”政策，强制地从土司制度直接转移至官僚管理，其主要目的便是解决此区域已持续一段时间的无政府状态。

明代在16世纪时便已试过官僚管理，然鲜有实效。17世纪60—70年代的吴三桂时期再次进行这样的尝试，但结果是土司没有消失，反而更多。当最大的区域被分割成数个新设置的府时，实际上的管理直接被交由府的下一个层级执行，即当地土官，因此土司反而更多。

雍正皇帝在西北地区比他的前任或后任者更不轻启战事，但就西南地区而言，雍正是最具侵略性的殖民者。他的云贵总督鄂尔泰积极地展开一系列土地改革，包括开垦荒地、私人拥有制与以收税为目的之户籍登记。于是因应每个政策而起的动乱需要有更多的军队进驻。正如所料地在中土的汉人士大夫抱怨这些花费时，雍正于1728年为其整合政策辩护：“此朕念边地穷民，皆吾赤子，欲令永除困苦，咸乐安全。并非以烟瘴荒陋之区，尚有土地人民之可利，因之开拓疆宇，增益版图，而为此举也。”[34]然而暴力事件不断增加，终在1735—1736年间发生几近种族屠杀的古州苗变。根据清朝官方估计，有将近18000名当地人遭到屠杀，1224个村庄被付之一炬。这场血腥灭族事件，正好与野心在其他地方的乾隆之继位时间相重叠，实际上代表清朝霸权在西南第一阶段的扩张告一段落。

汉化过程在包括云南西部、湄公河与伊洛瓦底江上游谷地的中缅边境问题更大。[35]汉人在此活动的记录仅能追溯至1659年吴三桂与其绿营军抵达之时，此后便快速发展。吴三桂与清朝当局试图在分封的土司之上建构一行政机构，然而傣族与其他语言族群复杂交错的文化混合而成的当地贵族，更常设法平衡地接受从邻近数个不同政体而来的各种任命，清帝国不过是其中之一。相同地，他们也自数个区域强权选择性地采用不同文化元素。例如在繁荣的边境城镇，儒家私塾在历史较悠久的小乘佛教寺庙旁纷纷出现。

这个身份认同、血缘关系与政治忠诚皆属流动的区域，同时也是重要的商业交会点，中国制品交换当地产品，如熏肉、犀角、特产木材，以及从新开垦之栽植区出产的棉花与茶。中国商人以其由宗族、行会与同乡关系组织成的绵密网络取得商业的主导地位，依照需求经由几个不同路径涵盖中国与东南亚。清朝政府根据起伏不定的安全考虑，时而鼓励贸易、时而实施禁运。例如一次重要的禁令是在18世纪60年代清代对缅甸的战事期间。虽然乾隆在他的“十全武功”盛赞其胜利，但数千名满洲与汉人军人死于热带疾病，事实上可说是几乎毫无所获的惨败。随着战争落幕与禁运的解除，贸易更为快速成长。

18世纪晚期到19世纪初，诸多小国的消灭与缅甸和暹罗王朝的统一让西南边疆的政治、文化与经济的情势更加多极。但是如同其他地方一样，近代早期国家之间逐渐固定化的领土疆界终止了过去模糊不明的边界地带，而持续增强的文化紧张关系最终在19世纪中叶的“云南回变”中达到最高点。

盛清文化

相较于晚明时期的思想开放与艺术上的实验精神，清初在很多方面都代表回归到纪律与控制的那一面。例如在儒学的领域，康熙朝廷完全摒弃晚明泰州学派激进自由的思想，而重倡宋代理学，特别强调社会阶序与遵从礼制的部分。此发展的最高点是在1713年与1715年由朝廷出版、理学名臣李光地所编纂的《朱子全书》与《性理精义》。不过此复古理学亦自有创新之处。宋朝传统中思辨性的宇宙论因素与对个人成圣的追求饱受忽视，而强调理学中解决经济、政治与行政管理等实际问题的创造性追寻，而这部分后来被发展为实学与经世之学。[36]

到雍正与乾隆时期，城市阶层恢复以往的繁荣昌盛并扩展了晚明出现的中阶文化（middle-brow culture）。这些商人与工匠的品位填补了精英阶层较僵化且同构型高的哲学、文学与艺术传统，和受到前者人士的批判谴责但相对活泼、变化多端的大众文化两者之间的鸿沟。[37]不过，这些清朝中叶的城市文化在多大程度上独立于朝廷的正统文化？学者就此问题以袁

枚（1716—1797）为案例进行辩论。袁枚也许是清代在18世纪最伟大的诗人，他同时也是相当受欢迎且在商业上成功的职业作家，以散文形式撰写出有虚构的、非虚构的，及半虚构的作品。他同时也评论政治、经济政策，其观点虽不一定被接受，但受到许多高级官员的尊敬与重视。有些史家强调袁枚不受拘束的波希米亚风格和对正统价值观的疏离，有些则指出他大部分的作品根深蒂固地来自古典文人传统。至少，在袁枚的例子中我们可以看到，即使是城市士人中的正统文化成员，也会受到帝国都市中兴起之独特中产阶层文化的影响。[38]

这种影响在文学与表演艺术上最为显著，特别当读写能力普及至社会较低的阶层时。[39]商业出版市场快速成长，由古典学家钱大昕（1728—1804）嘲讽可知：“古有儒、释、道三教。自明以来，又多一教，曰：‘小说’。小说演义之书，未尝自以为教也。而士大夫、农、工、商、贾，无不习闻之。以至儿童妇女不识字者，亦皆闻而如见之，是其教较之儒、释、道而更广也。”[40]如同钱大昕所言，在快速扩展的印刷文化与较古老的口传文化之间有相当大的交集之处，包括流行的说书、公开朗诵，乃至于应该是神圣的圣谕宣讲等媒介。[41]

新的小说包括短篇故事，如山东作家蒲松龄（1640—1715）的“志异”故事。[42]但清代读者与同时期的近代早期欧洲读者类似，培养出一种对长篇小说形式的喜好。盛清最伟大的小说无疑是《儒林外史》这部长篇讽刺作品，其讥讽科举士人的价值观与志向，将他们描写为逐渐与社会经济变迁的现实生活脱节。作者吴敬梓（1701—1754）出身于没落士族的后嗣，虽为秀才登科之途却屡试屡败，遂为放纵的作家在南京与扬州勉强度日。他的小说在18世纪中先是以手稿流传，在死后20年始得付梓，于19世纪大受欢迎，且多次再版。

清朝的戏剧种类繁多，具有各种不同的形式与文学质量，从庶民的布偶戏与皮影戏，到李渔（1611—1680）那样精致奇巧且常带有情欲色彩的剧作。出身杭州的李渔也许是第一个以剧作家身份过着优裕生活的中国文人。[43]在乡间，仪式性或描述历史故事的戏剧与露天野台戏，以流传数百年的剧本在村中或庙前市集表演，有时接连数天更吸引方圆数里的大量人群。[44]从江南到四川的城市，行会或街坊邻里为大众赞助地方戏曲，常在没有舞台的情况下在街头演出。[45]

比较精致的戏曲传统，其私人剧团由城市精英支持。如在扬州有30个左右的剧团由因盐运而新近崛起的“富贾王公”赞助，在北京则是由朝廷与官员支持。明星演员个人或有时是整个剧团，会从一个赞助者换到另一个赞助者，持续地为自己交换更好的条件。在一些大都会，几种不同的地方戏曲传统同时并存，且彼此相互影响。在北京，被称为是“京剧”的混合戏剧形式从18世纪晚期逐渐成形，在晚清与民国时期成为中国的国粹。[46]

中阶文化的兴起在视觉艺术上似乎不那么显著，但在此时的变迁同样也很明显。晚明时期，由朝廷所支持的学院派绘画已被高度多元的城市艺术市场所取代。此市场在朝代转移之际被打断，但在17世纪的最后十年再度兴起。主宰此市场的是带有“流行意识”的文人品位，而清代城市中的绅商则通过对奢侈品的鉴赏，企图建立其文化优越性。如同各地方在装饰艺术中发展出其地方特色（苏州的玉雕、嘉定的竹雕、松江的金工与扬州的漆器），特定的地方也与各种不同文人画派相结合，如苏州吴派、杭州浙派与扬州画派。

最有名的扬州画家之一是石涛（原名朱若极，1642—1707）。他是明代皇室的后裔，从1690年晚期僧侣的游方生活到后来成为职业的画家/企业家。他所创作的书画卖给长江中下游因盐业繁荣的大都会。石涛与另一位明宗室之后，八大山人（朱耷，1626—1705），共同创造出一种绘画派别，在当时称为“奇士”派，而今日的艺术史家称之为“个人主义”。石涛作品的特色在强烈地拒绝传统规范（“纵有时触着某家，是某家就我也，非我故为某家也。天然授之也，我于古何师而不化之有。”）、重新回到对主观响应的注重并加以转化、多重的视角、画家与观者的疏离，以及怀疑感。在盛清的城市商业世界中，这些感性的特质大有市场。[47]



图7 《墨荷图》，石涛作（北京故宫博物院藏）

在帝制中国的历史中，最伟大的艺术成就是在瓷器领域，其在康熙时期达到技术成就的巅峰。在17世纪晚期，最大的陶瓷生产中心、位于江西东北部的景德镇，再次达到晚明高峰期的水平，甚至一举超越。1677年时官窑整个重建，而许多由私人资本经营的私窑也加入此风潮。清代中叶景德镇大量增长的输出，主要是销往欧洲与北美市场，满足西方日益增长对“中国风”（chinoiserie）的喜好。许多这类瓷器（china）直接由西方买主委托制作，饰以欧洲家庭饰章和取自西方古典时期或《圣经》中的场景。蓬勃发展的瓷器外销贸易似乎对国内的品味几乎没有影响，比起绘画，国内瓷器的品味仍然为朝廷所掌握。

到晚清的时候，陶瓷出口市场开始大量萎缩，最主要是来自欧洲制造者的竞争。欧洲制造者得利于在当地新近发现的黏土矿藏，与耶稣会教士殷弘绪（François Xavier d’Entrecolles）等商业间谍从中国偷来的技术。[48]

尽管出口陶瓷没有让本地兴起模仿欧洲品味，到了18世纪的最后数十年，“欧洲风”（euroiserie）的时尚已然进入中国，并响应欧亚大陆另一端的时尚品味。钟表、香烟与鼻烟壶、英国毛织与棉织绒布，都经由广州等港口城市抵达中国，且为都市精英日常使用。该世纪末的扬州与其他主要城市展示出一种参与全球品味社群的典型现代意识，且彼此争相发展出自己与众不同的流行感。在服饰与其他消费商品的领域中，盛清主要的商业城市展现出对最新、最入时的风格之钟情。假发、宠物、袍子、外挂、裤子、褶裙等都曾流行一时，在一夜之间又骤然消退。[49]

甚至在古典学术研究的领域中，盛清亦有许多重要创新。18世纪中叶的主要潮流是严谨地运用如音韵学、金石学、地理学、训诂学等技术来研究古代经典。此时被称为“考据之学”或“汉学”的学风所受到之影响，还来自由耶稣会教士传进来的西方科学与数学，以及顾炎武的音韵学先驱研究。[50]虽然汉学学者谴责晚明泰州学派对内在道德自主的强调，视其为明代衰亡的主要原因，但是考据学派拥护者的怀疑主义式态度，显然是源自李贽与其他属于泰州学派的学者。



图8 景德镇外销瓷碗，画有板球比赛（伦敦玛丽勒本板球俱乐部博物馆藏）

汉学学者使用训诂的研究方法来找出且纠正经典文本中受窜改或传抄谬误之处。最主要的研究如阎若璩（1636—1704）的《尚书古文疏证》，作者在世时便以抄本形式流传，而死后至1743年方首次付梓，而惠栋（1692—1758）的《古文尚书考》则揭露此中国文化原典之现存版本中的伪造之处。早期的汉学学者对朱熹与其他宋儒的贡献予以推崇，但在汉学运动的高峰时期，宋理学被认定是主要问题之所在。例如1768年戴震（1724—1777）具有争议性的《孟子字义疏证》，即主张朱熹断然地误解了如理、气、性、情等许多关键字词在古时使用的意义。

考据学派运动是在已城市化与商业化的江南进行之集体计划。其受益于同时期促进该时代廉价小说与中阶读物成长的出版热潮。[51]在挑战朱熹的权威方面，这些南方的训诂学者亦抵制北京朝廷甫宣布为正统的读经方式，然而不论原因为何，清廷对这些行为出奇地容忍。随着时间流逝，当受过训诂学训练的学者成为高官、掌握对科举考试的写作与批阅，并有系统地让与其想法相合的考生通过考试之后，此运动本身即成为正统。在某种程度上，这意味着对江南来的考生蓄意地偏袒徇私，因为他们能读到其他地方无法看到、散布在此区的大规模私人古籍收藏，而没有这些经典便不可能做出比较性的训诂研究。就是这种区域性的结党行径让乾隆皇帝在1761年做出反制，自己重新评定当年殿试的名次结果，替换原已及第的江南进士，把状元给了来自穷乡僻壤的陕西考生。[52]

20世纪中国民族主义史学家称许考据学派为帝国晚期文化中科学精神的原型，然而一些修正的研究则强调考据本身反动、复古的一面。这些研究指

出，即使当18世纪学者运用日益娴熟的技术来摒除经典中造假与窜改的部分，对许多包括戴震之流如此卓越的人来说，这些努力真正的目标乃是恢复最原本的经典。这些经典被视为是揭示真理的宝库，并由此重建其心中已定的社会与道德秩序。[53]

盛清思想计划的高峰是起始于乾隆皇帝1772年2月的谕旨，历经10多年编纂而成的《四库全书》。帝国中所有已出版的书与未出版的手稿都被送到北京的四库全书馆，总共有超过1万部作品被审阅。当中的3450部书被誊抄至36000多卷标准版套书之中。这些抄本收藏于北京紫禁城皇宫内、城北的圆明园（于1860年与圆明园一起被额尔金勋爵所毁）、承德与沈阳的行宫之中。较晚的抄本放置于扬州、镇江与杭州。作为此套书的目录的《四库全书总目提要》则在1781年2月呈献给皇帝。[54]

实际掌管这些编纂工作的是翰林大学士朱筠（1729—1781）与一个由训诂学者组成的小圈子。虽然本籍在杭州，朱筠一家已在北京居住有三代之久。他在学术上的崛起反映出北京作为江南之外另一个文化中心的地位。朱筠和他的圈子将他们自己的汉学宗旨强加在帝国的学术世界上，随时掌握机会挑战宋学对经典文本的解读。也因为如此，四库全书计划的遗绪之一，就是让士人之间的党派分别更加强化，而这些党派之争在18世纪最后数十年间对官僚士气的低落有所影响。[55]

警讯

对大多数学者来说，盛清结束于1795年乾隆正式让位于其子嘉庆。一系列严重的失能或多或少戏剧性地出现在此世纪之交，作为时代分期之见证。然而在官僚的积极性与士气上，困境之征兆早在此前就已经浮现。

1774年，由具有千禧年信仰的佛教秘密教派领袖王伦带头，在山东西部大运河沿岸爆发叛乱。这些叛民似乎不是因为经济凋敝，而是被真诚的宗教信念所煽动，他们攻占数个县城，最终威胁到主要运河港口临清。深感惊恐的乾隆有能力派遣足够的兵力弭平叛乱，但即使已这么做，仍未能收复这些县城，这就是清朝社会控制逐渐削弱的惊人征兆。[56]

约7年之后，一件广为周知的丑闻爆发，此丑闻事关常平仓的管理，常平仓被视为是清代国家治理中的表率。在农业生产的周期循环与帝国广大的领土基础上，这些县级谷仓于之前的半个世纪，在控制区域性粮食短缺和达到价格稳定上都相当成功。这些粮仓的主要手段之一，是以贩卖科举功名头衔，换取银钱或粮食的捐献。然而在18世纪70年代，甘肃布政使王亶望造假诈财，以购买粮食为名征集大量银两，收进自己口袋，接着再假报天灾，谎称这些不存在的粮食已发放救济。当朝廷在1781年得到密报时，

王亶望已经升至浙江巡抚，其个人资产被发现已超过百万两白银。在18世纪终告尾声之际，清朝官僚统治最完美的成就，常平仓制度，毫无疑问已经失常，如同“盛世”也将于此际结束。[57]

第4章
社会

19世纪与中国接触的欧美人士，经常将中国的社会与文化描述为长期“稳定不变”，或者是更要命的“停滞不前”。[1]对西方文明来说，抱持着将他们独特的进步经验带到世界广大蛮荒之地的任务，乃是一种“便利的神话”（convenient myth）。然而不幸地，在20世纪下半叶，不仅在西方，同时也在中国，“停滞论”成为中国晚期帝国史的标准历史论。在中国大陆，“停滞论”与“封建主义”密切结合，而在台湾，这种论调为国民党倾心的美式“现代化”提供适用的对比。此种晚期帝国停滞论的观点至今仍可找到追随者。

的确，在清朝社会中许多元素相对稳定，甚至增强，以与中国过去的历史相承。这包括了从夫居婚姻、父系亲属、男性子嗣分家继承、以家庭单位为中心、定居农业、土地拥有权，以及区分精英与平民界限的科举制度等等。而逐渐将“机器作为人类之度量”的西方观察者，其认为大清帝国少有根本之技术革新的观点，或许也没有错。不过清朝停滞不前的概念是种错觉。在与西方“近代早期”相平行的时间架构底下，清代社会经历许多规模大小不一的变化，并总体形成结构性的转变。在1911年清朝灭亡之前，甚至在1839—1842年的鸦片战争期间，与经历17世纪中叶之危机与征服的时期相比，此时的中国社会已不同于以往。

人口增长与转变

从清帝国开始到结束之间最大的变化是人口密度的增加。在15世纪与16世纪，欧亚大陆东西两方都开始经历所谓的“现代人口增长”。这部分是因为引进新大陆的耐旱粮食作物，如马铃薯、甘薯与花生等。这些不受季节循环影响的作物，在优先粮食作物（如稻米与小麦）歉收时，可用来防止饥荒。紧跟着17世纪的危机之后，中国的人口恢复增长，并在短时间内开始加速。1700年人口计约1.5亿人，大略相当于100年前明朝的人口。到1800年时，已超过3亿人，而在1850年太平天国之乱爆发的前夕，人口可能已经达到4.5亿人。至2000年为止，中国的人口已经超过12.5亿。[2]

如同之前的晚明与同时期的欧洲，清代初期人口快速增长必然与死亡率下降有关。马铃薯与花生在热心的地方与省级官员协助下扩散到中国内陆，让许多人免于因营养不良而死。17世纪最大的杀手天花，也因为种痘的普

及而得到控制。改良过的接生技术与幼儿照护方式，经由职业化的医生与产婆和商业出版的医药手册宣传，在降低婴幼儿死亡率上扮演了重要角色。但也许中国人口增长最重要的因素是溺婴率的降低。溺婴向来以女婴占多数，但其并非是唯一会被溺毙的对象。从17世纪晚期开始，由于国内局势平和、新土地的开发与谋生机会增加，人们有意地减少杀害或抛弃新生儿，虽然此陋习在19世纪时曾再度增加。20世纪密集施行的避孕减缓了欧洲的人口增长，然而同时期的中国由政府推动的反溺婴运动相当成功，于是将此人口规模的传统“预防性控制”取消，而带来重大的后果。[3]

此时欧洲正经历经济从农业转移到制造业的结构性改变，而人口增长最多的地区是大城市及其周遭乡间。而在中国正好相反。即使在帝国其他地方人口都增长迅速的时段，清朝最城市化、人口最多的江南地区，其人口增长仍微不足道。[4]然而在僻远边地与高地地区的移民活动却相当兴盛，因为这些区域提供了最佳的机会，让人通过开发与耕种提高生活水平。

当然，在此所指的不仅是人口增长，同时也包括了从人口密集区域迁移到新土地以寻求机会。清政府有意地对前所未有的人口西迁做出贡献。清廷废止了多数明代对区域迁徙的禁令（虽然在明代的最后100年左右这些禁令多半已被忽视），同时提供税赋减免、发给谷种或牲畜等积极的诱因。在晚明张献忠的血腥屠杀后人口大量减少的四川，其肥沃的红色盆地产生一种“真空效应”，如19世纪学者魏源（1794—1856）所说：“湖广填四川，江西填湖广。”到18世纪20年代时，该省70%——80%的人口不是本地人，而在一个世纪之后更达到85%。清代四川社会文化的混同变得错综复杂，且充斥紧张的关系。[5]

在中国本土那些长久有人居住的地区，重新在18世纪早期被填满之后，清代的子民开始涌入帝国的边疆，将沼泽与森林开垦为中国的定居式田地。如同前面提到的，在整个18世纪头十年有百万汉人迁徙到西南（今云南与贵州省）地区，他们冒着罹患本身缺乏免疫力之热带疾病的危险，以求取耕种该区域肥沃的谷地，和在山上开采铜与其他贵金属的矿藏。[6]同样，在18世纪的台湾，清朝对移民的限制无法阻挡对于土地的渴望，加上种植稻米供应一海之隔且长期缺乏粮食的大陆地区所带来之商业利益机会，更加剧此发展趋势。实际上到了清代中叶，台湾在社会上与经济上皆已和福建省整合在一起。[7]

在18世纪50—60年代清朝征服新疆之后，乾隆展开对新疆的农业移民政策，部分是为了保证驻扎此地的大量军队有稳定的兵粮供应，部分则是为了纾解中部省份的人口压力。这些移民地有许多形式：新疆的穆斯林、旗人与汉人；军事移民地、犯人流放地与自由民的移民地。政府给予这些开垦移民者的诱因包括给予土地、免费的工具与种子、现金借贷及牲畜。在19世纪中叶，新疆已有360万亩地被改造成定居农业的田地。[8]

在女真祖地的东北，汉人移民的速度初时远较西北缓慢。在1668年之前朝廷推动辽东移民，而在17世纪70—80年代送了些移民者到吉林与黑龙江的边疆之地。但大部分移民都是在违抗帝国法令的情况下迁徙到东北。体认到此问题严重性的乾隆皇帝，在他上任的第一年即宣布将女真土地租让给汉人是非法的。但到了19世纪晚期，甚至连尝试执行诏令都免了，而从19世纪90年代到20世纪初期，从山东、河北移民到东北的人口有2500万人之多，是现代规模最大的移民潮之一。[9]

与清代移民到边疆同时进行的是移居到中国本土新近开发的区域中。中国传统农业模式较喜欢在平原与河谷耕作，而将帝国内大量的高地留给原住民、盗匪、走私者与其他边缘群体。明代一项禁止在高地居住的禁令一直延续至清初，但如同其他限制地域迁徙的禁令一样，违抗这项禁令的人多过于遵守的，最后此令逐渐在清代被废除。因此，18世纪成为中国文明社会往山区迁移的决定性时代。山区的诱因之一是它的金属矿藏，特别是铜与铅，因为商业经济快速成长带动对货币的需求。结果是在18世纪中叶，帝国内部掀起开采金属矿的热潮，但更为普遍、难以抗拒的仍是对新开垦农地的渴望。

早期移居到华中、华南交界之高地与位于汉水流域西北部的开垦者通常实行轮耕。他们将树砍下，作为木材或木炭卖出，将余留的植被焚烧做为肥料，之后再前往邻近区域进行下一个种植季。这样的“刀耕火种”与其他形式的山居谋生方式，让这些居住在高地的住民与其平地邻居有相当清楚的分别，尽管他们之间有密切的往来。这些人被称为“棚民”，因为他们身上背着可展开为临时遮蔽的棚帐。虽然身为汉人，却属于受贬抑之社会阶级。[10]

另外一波的移民潮是有钱的土地开发者同政府订立契约来开垦大片高地，接着再将这些土地拆作小区块，转租给小业主来耕作。因此同一块农地的所有权可能分有很多层，其收租也可能层层转包。[11]独立的农户各自被招募来从事实际上的耕作。如甘薯等旱作通常会先栽种，因为适合在山坡地种植，但如果有任何平坦的阶地，最终都将切割成缓坡状的梯田，种植水稻。

开垦土地的驱动力基本上来自私部门，但1730年左右雍正皇帝因增加食物供给以应付这群急速增长之人口的需求，而有合理的担忧，于是展开一场让地方官员竞相拓垦的运动。并且以5年到10年的免税期作为诱因，这些官员就于雍正年间在地籍登录上新增了超过100万亩的新耕地。可预知的结果是产生一堆假造的报告，以及将不可耕的土地分派给地方各户，以登记为新开垦的土地。在免税期结束后，掀起进一步的危机，因为新税负担（大量从登记有案之不存在或没有生产力的土地而来）必须摊派给辖下的农户。



图9 成梯田的山坡

一种尝试解决的方式是找出那些真正具有生产力但之前由这些农民非法开垦的土地，然后把这些新的赋税负担分配到之前未被课税的小块土地。但如此可预见地又引发另一回合的徇私舞弊。在更谨慎且自觉“宽宏大度”的乾隆皇帝于1735年即位之后，朝廷决定大比例地消除田赋登记中的新垦土地。包括河南巡抚内的诸多官员，因在开垦竞争中的轻率而遭革职。但朝廷宣布继续支持合法的土地开垦，在有些例子中则对已有居民的新垦小块土地提供永久的租税减免。[12]

毫无疑问，土地开垦的热潮大量增加了帝国的粮食产量，一直到18世纪结束，养活急速增长的人口之余，并未让人均粮食消耗量减少。但土地开垦带来一个未能预料到的灾难性后果：生态环境的破坏。滥伐森林引起大规模的表土流失，不仅让土地日益贫瘠，亦淤塞河道、淤高河床、缩窄河岸，最后引发洪水。虽然黄河与其他流经华北沙土的水道，在千年间长期带来洪灾的威胁，但水流顺畅的长江与其他华中、华南的河流则无此状况。然而清朝中晚期大规模的生态破坏彻底改变了这种情况。造成此问题恶化的是华中两大湖泊，湖南洞庭湖与江西鄱阳湖面积骤减。这两大湖与

其他湖泊，历来在河道无法负载高山融雪带来的丰沛水量时，担任蓄洪的角色。在清朝年间，求地若渴的农民在湖畔筑起堤防，圈出土地以种植稻米，让这些自然储水库调节洪水的功能大大降低。

从18世纪末开始，政府注意到日渐严重的生态问题，而特别是在大洪灾之后，不时地谴责或取消这些被认为是引发大灾难的开垦计划。最早的例子之一，是1788年湖北西部的长江河堤溃堤，因而促使清政府查扣且摧毁一处在河中央由私人开垦的沙洲。但是久而久之，令人难以抗拒之遍寻新耕地的驱动力，超越了政府限制这些活动的任何努力。[13]

土地与劳工、贱民与奴隶

若不考虑各区域确实存在的重大差异，一般而言，我们可说土地所有权的集中是帝国晚期几个主要的趋势之一。明朝建立之初，土地主要为庞大的庄园所占有。明代的第一个皇帝明太祖在某种程度上说是以农业改革者的角色登基，他以“让耕作者拥有土地”的政策打散这些集中的田产，进入以自有小农为主的时代。但在明朝年间，整个趋势又转向重新集中在少数地主手中，只是拥有的形式与之前不同。其主要的方式之一是转让，即无法负担其田地所增加之田赋的小农户，签订契约将土地之所有权转给较富裕的邻居（或是享有免税待遇的士绅）以交换免除纳税义务的自由，以及对其前属田产之永久租约。到了17世纪早期，帝国大部分的田地可能都由现代学者所称的“租佃地主”所有，而由平民小户耕作与管理。

作为征服者的清朝拒绝依循明代立国者实行系统性土地改革的前例，而最后选择承认汉人精英在经济上的支配地位，以换取他们认可清代的政治合法性。不过，明清改朝换代之际的农民战争本身就已提升了佃农的地位。逃遁到乡间去的地主抛弃或者贱价出售他们的产业。战争降低了人口压力，同时提高了劳力相对于土地的价值。其结果之一是重新回到自有小农拥有田产的模式。而另一个结果则是亟需劳力的地主给予有意愿且有能力的佃农永久租佃权或田面所有权，只是需要以缴纳地租为条件。这样的安排给佃户一种安全感，且给他们改良生产或实验新作物的诱因。因此终清一朝增加的农业生产力，大致可跟上这个时代大量增加的人口。

乡间精英持续地迁移到城镇、从事其他各种职业活动，让许多佃户家庭对作物的选择与其他管理田地上的决定有相当大的自主性。在江南或其他地方的某些府，兴起一种称为“租栈”的代理人，专替通常不清楚实际替他们耕种的人是谁，甚至田地位于何处的城居地主向佃农收租。[14]这种相对来说的自由带给佃农之利益，可能很大程度上被人口增加的影响所抵消，然而这又再一次提升土地相对于劳力的价值，结果使地租更高。在一些受影响特别严重的区域，由于19世纪中叶的叛乱及与此关联的人口减少，也

许逆转了此种效应，重新创造出清初时的情况，让亟需劳力的地主给予能干的佃农较好的条件。有一位学者主张1851—1864年间太平天国起义造成的劳力短缺，或许迟至20世纪20—30年代间接影响、阻碍中国共产党在江南地区掀起佃农抗争的努力。[15]

地主与佃农之间的经济实情又因社会地位的问题而更为复杂。虽然大清帝国大部分的属民都是自由的“良民”，但并非所有人都享有此地位。[16]存在着有别于“自由”或“良”两种基本类别的状态，其一是被归类于“贱民”的群体，其二是奴仆。贱民与奴仆依法都不能跟普通人一样参与科举，而在法律审判上，法庭对他们的权利与义务之理解也有所不同（即使地位是“半人、半动产”的奴仆也被认为足当遵循法律）。在习俗上，贱民与奴仆既不与良民通婚，且必须要以鞠躬或其他方式承认自己较卑屈的社会地位。在清朝年间，朝廷与官员们都欲将更多贱民与奴仆编入平常百姓的正户之中，但这些举措只是断断续续地实行，到帝国终结之时这两类族群仍未消失。

如同种姓制度的贱民身份通常是给那些受黥面的罪犯、娼妓、通奸的女性、男性同性性行为中受侵入的一方，以及其他被认为社会行为有偏差的个人。但有些在不同区域的世袭群体亦被视为不洁，而这些多半是从事特定职业的群体，包括了山西的乐户、苏州的乞丐与东南沿海包括疍家在内的各种船居渔户。这些贱民的数目总共只占清代人口的一小部分，且他们的身份常常是可以变动的。在经历几代之后，经济较佳的家族会设法摆脱这个身份。

清帝国中在某种程度上处于奴仆状态的属民人数确实比贱民多上许多，但实际的比例很难得知，因为此类别本身模糊不清，且有许多种奴役在清代法律下全然是非法的。奴仆状态存在于各种经济阶层。例如所有八旗成员，包括许多帝国中最高级的官员，在定义上都是其旗主乃至于皇帝的奴仆。此外，在满人征服华北的过程中，清廷将晚明动乱时荒废的土地重新划为皇家、王公与官家的庄园，而在这些地产上工作的人则都成为家奴，包括那些地产的管理者，尽管他们个人可能相当富裕、享有大权。在清朝最初的150年间，这些庄园实际上已私有化，而通常归管业者所拥有。之前的地产逐渐发展为农村，而其中的住户实际上成为自有土地的农民或是佃农。[17]

也许更大部分奴仆是来自明代或之前便世袭此地位的本地汉人。在这些人之中，相对数量比较少的是家奴，而数量大得多的是世袭的不自由农地劳力，及农奴化的佃农。这些族群的叛乱是导致明朝灭亡的原因之一，虽然清初其数量基本上已经减少，但仍然存在。在清朝最初几十年，新政权欲完全解放他们的谣言引来几次地方农奴叛乱。但是这样的谣言纯属空穴来风。实际上清朝与士绅逐渐结盟，部分即展现在政府表现出协助地主镇压

暴动农奴的意愿。然而清初政府仍有几次尝试解放帝国中数种不自由的人群。

例如在17世纪80年代，康熙皇帝实施一项政策让官方产业之内的契约仆役能赎回自由，成为平民。农业雇工的个人自由在法律上或受雇主限制，然从17世纪末到18世纪初，各个不同层级的司法官员在受朝廷的认可之下大幅地缩减农业雇工的范畴。他们试着使用许多不同的准则从不自由的农奴之中区别出自由者，包括雇工已在其雇主手下工作多少年、雇工是否有自己的居所或居住在主人家中、雇工的先人是否埋葬在主人的家族坟墓、雇佣的契约是否存在，假使存在的话雇佣终止的日期是否明列。[18]

但是最积极塑造国家（state-making）的雍正皇帝直接着手解决贱民与奴隶的问题。在他就任之初的18世纪20年代晚期，他积极地推动不少法令，让乐户或渔户等贱籍得完整享有与清代平民一样的法定权利，并且也解放了农奴。关于雍正的解放运动已有许多著作讨论过，然而论述的内容有时被夸大。雍正皇帝自己认为他要“保护”主奴关系的神圣性，即在经典教条上认可的上下之别，但维持这具有法律正当性的关系，首要之务是指出并改正那些不适当地强行约束之奴役契约。

以雍正的观点，其中最重要的就是佃农问题。他认为在多数的状况之下，租佃关系应为自由签订的契约所制定，而让农户可对其租佃状态有管理权，如果有更理想的条件出现，可以在租约到期时终止此租佃关系。换句话说，租佃关系比较不像是身份地位之约定，而是一种能让土地与劳力持续地以最具生产力的方式运用的实际机制。雍正的观点实际上在帝国中实行的程度有多少无法得知。只是在乾隆及其继任者们在位的期间，无论如何都未有后续的作为。而在一些零星区域，如安徽的徽州府，农奴仍然相当普遍。[19]

族群

在多民族的清帝国，族群认同作为公开讨论的事务，其程度可能在帝国史上前所未有。在众多原因之中，最重要的莫过于公然承认非汉民族统治的事实，且宫廷内部对统治民族也有许多非常公开的不同意见。其次是清代大规模的帝国扩张使其领土超越明代的两倍之多，并且帝制瓦解之后在中国遗留下民族分离主义的棘手问题。最后是中国内地的边陲区域被新移民所填满。虽然将近2000年来都宣称这些区域是帝国的一部分，但是在近代早期之前这些地方自认为汉人的人口寥寥无几。

在扩张的“我朝”范围内遭遇到多元文化族群的必然性，给清朝属民一种来自“他者”的深刻挑战，这样的状况与近代早期欧洲人与新大陆人群接触的

情形相去不远。汉人与这些蛮夷之别是否仅在于一整套的文化习俗：如以筷子进食、密集的定居农业、从夫而居的父系家庭制度、适切的葬礼与祭祀祖先，或是至少对精英阶层而言之习得汉字书写的能力？还是如王夫之在明清易代之际所主张，我们与他们之间存在着更本质性的生物（种族）区别？

此问题对同化或“教化”这些异族人群的可能性当然有深远的含义。是否应该以密集的基础教育课程教育他们，如同18世纪中叶在云南所引进的那样，还是这样的计划根本徒劳无功，甚至毫无必要？异族通婚应该受鼓励，或是禁止？其理由是如此将使汉人退化成变节的混种或种族背叛者，抑或是让蛮族提升？这些原住民是否如一些相当成熟的清代民族志作品所言，彼此之间极端不同，或者实际上彼此相似，而可用“苗”这样的类别将这些没有区别的“他者”归纳起来？

简而言之，这些奇怪的生物究竟是谁？他们真的是“民”，或是其他物种，如同中国文字中“虫”“犭”的偏旁部首用来表示其族属名称所暗示的那样？如果他们确实是人，尽管比较原始，是否如同16世纪贬谪到云南的杨慎，其带有激进文化相对论的主张，认为“民”实际上并非一种单一的范畴，事实上是有各种不同的“民”，而有些尚未被发现？或者他们的存在反而是印证一种单一的人类演化进程，在这些原始民族之中，必然有些很像我们汉人在远古时期的样子？他们的文化习俗是否只是可悲可鄙的，或者是其中有如“高贵野蛮人”的部分，即使不受仿效亦可让人欣赏？大量清代原住民的图册（有如清代版的《国家地理杂志》）似乎暗示也许就是如此。[20]

而如果野蛮人确实是汉人的祖先，其是否很有可能在文明演进的过程中得到的同时也失去了一些？19世纪20年代一位对台湾原住民的观察者就这么认为。[21]深陷困境之道光时代的文化不振（cultural malaise），以及经济衰退、不断发生的自然灾害，与欧洲强权扩张威胁的影响，他主张当前社会失控的商业化已腐蚀了我们与生俱来的本性，所以我们应该“反本修古”，以这些高贵的原始人为模范。[22]

即使在大家都同意其本质上为汉民族的人口中，对于某些人可否真的视为具有完整能力的“民”，也有争论。其中一群人是居住在福建、广东沿海，多半为船居渔民或商贩的疍民。虽然他们在生理构造上和语言上与其务农的邻居没有分别，然而由于他们无法持有岸上的地产权、无法拥有墓地来妥善安葬其祖先，且女性们通常被联想为娼妓，而让他们在有礼教的地方社会中，成为不适宜的婚配对象，并逐渐被排挤成一个特定的、受到鄙视的文化群体。据说疍民是帝国早期到中期，自华北、华中较晚一波南迁而居的移民后代，但最近的研究认为，与移入时间早晚的关系相较，影响较大的是当移民抵达时是否成功取得良田，由此决定家族是否会被归类为疍民。

然而疍民的社会身份也是会改变的、可协商的。如一疍户因经商发财，或甚至干起海盗勾当而获取地产，“登陆”之后也许只需一二代的时间便能去除“疍”这个标签。详细研究福州地区精英家族的族谱之后显示，他们之中至少有些是在清朝年间自疍民发迹的。这些新近富有的家庭会将自己的父系宗族嫁接到另一个纯正的“民”户，甚至断定其一名数代前的男性祖先为此家收养，以此解释姓氏不同的尴尬事实。借此他们宣称自己是最早由中原南迁的移民后代，因而不可能是疍民出身。如同多元文化之清帝国的其他身份一般，这根本上是地方共识的产物。如果你能说服你的邻居你不是“疍”而是“民”，那你就是“民”了。[23]

某种程度上可以比较的是“客家”的例子。客家的命名是将他们与住在华南的“本地人”做区分。客家也许是最后一波南迁移民的后代，经过数世纪的通婚及孤立于外的生活，逐渐发展出基于方言、饮食、如女性不缠足的社会风俗等可分辨的外在特征与文化认同。他们大部分都居住在高地上（较晚抵达南方时仅余可得之地），并发展出适合其生态区位（ecological niche）的各种技术，包括林业与茶叶栽种、靛青染与烟草等等。他们的生活要与其平地邻居紧密调和，与其交易以取得食粮。

清代中叶是客家发展最好的时代。不仅他们的产品为市场所需，且雍正与乾隆年间早期的开矿热潮也让这些已长期适应山居生活的人们有了新的生计。客家移民从刚开始以广东梅县为中心，扩散到东南包括台湾在内的高地，而新近致富的客家人开始取得科举功名，进入帝国的文化精英阶层。虽然这群人数世纪以来就在那里了，但似乎只有到了18世纪“客家”这个标签才开始广泛通行，而19世纪早期在新的客家士人领导之下，从散布各方的客家人中形成一种超越的、自豪的文化认同。客家族群在政治上开始主动积极，最后在太平天国起义与1911年的辛亥革命中扮演了核心角色。[24]

当然，在地理流动性高的清代中国社会中，族群的基础可以仅建立在其来自相同的地方，而在特定的条件下，可以导向社会边缘化。在长江中游货物集散中心的汉口，陕西商人虽然是城中最富有的人群之一，但由于服装、饮食与群聚的居住模式呈现的特征，及其执拗孤僻的行为而受其他人的怀疑。在河港城市湘潭，1819年江西“客商”在一场江西地方戏剧演出时，遭湖南当地群众攻击。而在快速成长的通商口岸上海，来自江南富庶地区，如宁波、无锡与苏州等地的移民，形成了都市精英，而来自苏北地区较穷困的移民则被视为是低贱的文化群体。他们因其粗俗的苏北方言与行为举止受到轻视，被有系统地导引至最低贱、薪资最微薄的工作，且被怀疑是与太平军和后来日本人合作的叛徒。虽然“苏北”认同在江苏北部没有特别意义，但在上海被其他人建构之后，即变成一种集体认同的单位，最终更成为共同的骄傲。[25]

在清帝国，族群边缘化最客观的标志之一，是较难进入科举制度。稀少的科举员额分配，在定居的主流人口和他们在文化上被污名化的邻居之间激起的冲突，可与重大经济对立造成的冲突相提并论。因而这个特别的议题是帝国族群政策的焦点所在。例如倾向同化政策的雍正皇帝于18世纪20年代在云南制定了特别的苗族考试，以培养本地的士人精英，而在1734年，他给予贵州非汉人口特别的科举员额。1732年江西棚民，多半是但不全是客家人，因被排除在乡试之外而酿起暴动之后，雍正宣布有土地的棚民可以参与科举。为了缓和棚民与当地人之间的敌视，雍正皇帝为这两类人群各自制定录取员额，然而实际上此亦将棚民与本地人有别的概念更加具体化了。

雍正皇帝在1729年下了一道诏令，宣布疍民与其他受污名的人群均改籍为“凡民”，拥有所有一般平民依其地位所有的权利，包括参与科举。但是继任者乾隆皇帝在位的最初数十年，逐步地消除几乎所有的“扶持行动”（affirmative action）政策。1771年，乾隆皇帝甚至修改其父在1729年的诏令，指明之前那些受到污名的人群，必须要成为有土地的纳税户四代之后，方能拥有参与科举的权利。[26]

女与男

大清帝国下的性别角色不停地在转变。例如18世纪末出身苏州幕僚家庭的沈复在谈到自己的婚姻生活时这么说：

> 丑未归来，业已灯残人静。悄然入室，伴妪盹于床下，芸卸妆尚未卧，高烧银烛，低垂粉颈，不知观何书而出神若此。因抚其肩曰：“姊连日辛苦，何犹孜孜不倦耶？”芸忙回首起立曰：“顷正欲卧，开橱得此书，不觉阅之忘倦。《西厢》之名闻之熟矣，今始得见，真不愧才子之名……”
>
> 其癖好与余同，且能察眼意，锤眉语，一举一动，示之以色，无不头头是道。余尝曰：“惜卿雌而伏，苟能化女为男，相与访名山，搜胜迹，遨游天下，不亦快哉！”[27]

沈复与其妻之间的关系远非过去中国社会典型的那种冰冷的工具性（instrumental）婚姻。更简单地说，他们彼此“相爱”，且是那种自明末开始的“伴侣式婚姻”。然而他们可能不是清代中叶典型的夫妻。[28]在当时最主流的婚姻结合形式，女性系统地受缚于儒家道德规范内的诸多约制，而此道德规范是由男性所制定，也是为了男性而设。女性很有可能受溺婴

之害；她们在结婚时便与原生家庭分离，实际上成为夫家的财产；她们唯一能离婚的合法理由是遭受丈夫严重的肉体残害，或是丈夫要鬻之为娼，丈夫却可用像是多言等借口来休妻；她们的继承权与财产权受到严格限制；她们被局限在家中内闱，不能自由行动与交际；她们将其女儿缠足，使之更适合婚配，却导致终其一生的强烈疼痛与行动限制。[29]沈复与芸娘的婚姻也是在双方14岁时奉父母之命而定，他们虽居住在城里、识字，且属于士绅阶级，但并不能算经济精英。然而他们享受着那种我们通常认为是西方的、中产阶级式的浪漫结合。

如果与晚明较早的伴侣式婚姻表现相比，清代伴侣式婚姻明显缺乏青楼文化所提供的启示。在晚明有名的欢场如南京的秦淮河畔，男性过客所遇到的是一种精致的、文雅的女性伴侣模式，而有些人在婚姻对象中也试图仿效这种模式。但是到了清初，浪漫化的青楼文化如果没有全部消失也走向地下化。作为捍卫儒家基本的家庭价值观，与将明末“文化革命”的恶灵收回瓶中之尝试的一部分，17世纪末到18世纪初的清廷对娼妓、淫书、同性恋与强暴等性放纵行为采取严厉的镇压手段。此政策虽成功，但维持不久。[30]可能早在乾隆年间，在富裕的盐运城市扬州，即有如红灯区的运河画舫，以其最为精致、风尚的形式，一时之间成为全国青楼文化的“圣地”。

同时，在经济上更多元的港口城市，如天津、汉口与重庆，性交易的复苏带来商机，有着清楚划分等级的娼妓服务从事商业与运输的各阶层男性劳工。最后，在19世纪晚期急速成长的上海，这两种潮流合而为一。这个通商港口成为娼妓之城，从贫穷的街头流莺，到作为温柔、世故、见多识广之代表的闻名全国的名妓。男性恩客崇拜她们，争相传播她们的消息，且以礼待之。[31]



图10 19世纪70年代时的一位中国妇女（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

特别在18世纪的清帝国，性别角色的转换领域当中，一个成为目光焦点的是寡妇守节问题。由于许多婚约在儿童或青春期早期时就已定下，加上较

高的夭折率，因而造成为数甚多的年轻寡妇。通常这些女性在丈夫死前就已经住进夫家，因为在丈夫死后她便无法发挥原先预期的作用，即为其丈夫与父系血统孕育男性继承人，于是此家庭便多出要供养年轻寡妇生计的负担。另一方面，由于社会上不均衡的性别比率（多数因为溺婴，但也与难产死亡相关），一位仍风姿绰约的女性，无论其过去是否有婚约，如果被卖给新丈夫的话，或许能拿到很高的聘金。

考虑到将年轻寡妇当成商品的强大诱因，以及将寡妇守节视为其他各种顺从关系（包括对国家忠诚）之代表性的一部分，清廷实行一项政策以褒扬那些拒绝卖掉寡妇之诱惑而选择支持她守节的家庭（如立贞节牌坊）。如文化上较边缘的西南地区，帝国官员以褒奖守节寡妇为文明教化的媒介，作为消灭那些如兄弟继娶寡嫂等“野蛮”婚俗的一项工具。然而在富裕的核心区域如江南，许多精英家庭开始以受朝廷承认的守节寡妇来与其街坊邻居竞争社会地位，但朝廷认为此行为并不恰当。特别是当褒奖延伸到丈夫死时自杀殉节之寡妇的家庭，当局更加怀疑此行径可能是受迫而为，乃主张无论是如何无私，寡妇殉节仍然代表一种不道德、缺乏尊重生命的行为。渐渐地，朝廷缓和此热潮，而较少给予奖励。[32]

新的学术趋势，如考据学派，亦增加对寡妇守节的疑虑。一般而言考据派学者质疑宋代理学，学者如汪中开始挑战程颐“饿死事小，失节事大”的名言。他们注意到对于古典事实的新研究并未支持这样的意见，逐渐将此种对礼仪的过度要求与人性中一般所知的悲悯同情相对立，且更常支持人性的那一方。[33]

一项改变且挑战清代性别建构的重要刺激是，有史以来清代男性最常处于行旅状态。在各种情况之下，女性长时间被一个人留在家里，而有很大的余裕进行各种活动。[34]丈夫不在身边的妻子拓展她们作为家庭财政管理者的角色。精英女性继续风行自晚明时期以来的艺术追求，特别是写诗，并偶尔将之出版。女性社交活动的新场域持续开展。让沈复感叹无法与妻子一起寻访名胜的常规限制仍然存在，但越来越多的女性违反这样的规范，让守旧派持续发出警告。女性离开内闱参加地方戏曲演出、庙会庆典，或者更糟的，她们越来越常组成进香会，与其他跟她们一样不安于室的女性一起游览各地圣迹。[35]

当沈复乐于有机会与妻子一起阅读、讨论通俗作品如《西厢记》时，其他男性则对女性的读写能力持质疑态度。18世纪对于女性教育及边疆非汉民族教育的辩论都出现相似的方向，其中确实有些人同时在两者扮演重要的角色。批评者主张教育女性是项浪费，因为女性的心智不足以掌握经典的本义。受教育的女性事实上对社会是项阻碍而非利益，因为她们只会读些通俗小说与其他杂书，而让她们的视野不必要地拓展到合宜的家庭领域之外。

赞成识字教育的人士认为所有人都能被灌输“理”而可教也，因此蓄意地剥夺某些人受教育的机会是违逆天意。既然当时的女性无论如何皆可快速地具备读写能力，引导其阅读品味至有效方向的最佳做法，是让她们都可以接受这些古代经典的教育。这意外地与美国内战后关于“共和母职”（Republican mother hood）的争论意外相呼应。清代改革者指出，在多数场合是母亲提供小孩成长初期的语文与道德训练，而受过教育的母亲会教出有教养的小孩。如积极支持的官员陈宏谋（1696—1771）所下的结语：“王化始于闺门。”[36]

在差不多同一时期，因清初统治者与精英谴责晚明文化宽容而不获好感的“才女”典型逐渐又被大众所接受。一个可能的转折点来自声名狼藉的袁枚。作为一个相当成功的职业作家、知名的放浪名士，他积极推销自己在南京圈子中的诸多女性成员之诗作。至19世纪早期，受过高级教育的女性至少在某些精英社会的小群体，已经不再是具争议性的成员。她们谦逊但自信地与知名男性学者讨论文化与政治上的课题。在此世纪中，随着散文体小说领域的扩张，女性作为作者、评论者与读者，重新确认她们在文学中的地位。[37]

另一个性别争议是女性缠足。清朝在征服明朝之后，新政权随即禁止行之百余年的缠足，与之相对应的是施行汉族男性薙发留辫的谕令。虽然这两者在社会上都遭受抗争，朝廷仍判定留辫值得一试，但缠足则不可为之。事实上，这种毁伤身体的做法在清朝年间可能更加普遍，从一开始局限在有闲阶级，顺着经济的光谱向下推行。有些家庭以教育女儿作为吸引更好婚配对象的方法，但更多家庭视缠足为确保好姻缘而不可或缺的手段。

一些特定族群，如客家及人数明显下降的满人，因认定不属于其文化传统而避免缠足。然而在清帝国的最后10年，“不缠足运动”曾喧腾一时，天足会开始在许多地方兴起。康有为与其他绝大多数为男性的改革者，认为此习俗不仅不文明且浪费了半数劳力及心力，缠足因而成为所有“旧中国”弊病本质的最佳象征。[38]

清代士绅

在20世纪中叶对传统中国乡间社会的代表性诠释中，乡村的阶级结构仅由两种对立的族群组成：农民与士绅（gentry）。[39]这样简单的描述或许有所误导，实际上尚有许多不同的社会群体：商人、小贩、工匠、吏员，特别是运输工人等等。即使在这两大“阶级”当中，个人和其中次级团体彼此的利益冲突一样经常发生。每个族群团体内部的复杂性在清朝年间越来越严重。

英文中的gentry一词会造成误解，让人联想到亨利·菲尔丁（Henry Fielding）与简·奥斯丁（Jane Austen）小说中，穿着红外套猎狐的绅士贵族。但将它应用到中国并非完全毫无道理。虽然中国士绅没有世袭的贵族爵位，他们如该词之由来的英国士绅阶级一样，是拥有土地的精英，享有帝国给予的特权，且被期待着要负责掌管地方事务。中国如同英格兰一样，也曾经有过真正的贵族，到近代早期仍有留存，但在乡间已大致上被作为主导社会力量的新兴阶层所取代。讲求血统出身的贵族被以个人教育成就发迹的士绅所取代，乃源自晚唐到宋代朝廷的政策，其承认以科举考试制度取得官职及其后之地位晋升的决定性作用。[40]然而士绅较为大量崛起是在16世纪，当时他们进一步介入商业化经济与地方管理。此发展让他们无疑地成为乡间的支配阶级。[41]

如同与之相对应的英国，清代士绅无论在家乡或在城内都是具有一定文化与政治风格的专业人士。以公共的角色来说，清代士绅的成员是受帝国认可的男性学者与公务员，至少通过某等级的科举考试，拥有功名，在法律上准许穿儒服，具备任官资格，且尽管不一定是官员，却可与官员平起平坐地对话。清代也经常有士绅是青壮年纪曾短暂为官一两任的“退休”官员，告老还乡后大半的日子享受此荣光。在范围更广的私人角色中，乡村士绅的一员是大地主和“大家族”的一部分，换句话就是“地方精英”。在私人领域，“士绅”这个词不只包括拥有科名的成年男子，也包括他们的妻子、后代，和部分的旁系亲属，以及父系祖先过去曾（或可能从未）获得功名者。[42]

清代士绅主要以其生活风格来界定。他们比平民更优雅、更有闲暇，坐轿的机会多于任何有距离的步行。他们通常更有学问，且在晚清经常通过戴眼镜来证明。他们买得起艺术品，如一件摆放在家中没有任何实际用途，只是为欣赏其美观的瓷器。对上层士绅来说，收藏鉴赏这些“长物”是种地位的象征。

虽然在地方社群中许多人也许都属于同姓氏团体，然而士绅比起其他人更倾向参与正式的宗族组织。在生命历程阶段的礼俗，如婚礼、丧葬、祖先祭祀等等，他们也更会可能依循12世纪理学家朱熹的正统（且昂贵的）指示。普通人可能选择火化方式来安葬已故的家属，请不得体但通常富有娱乐性的巫师或法师来主持丧礼，然而士绅则用这些场合来巩固其文化权威：我们比你们更正统且更严守礼节，所以有权享受更多的财富、你们的尊敬与顺从。丧礼与婚礼的手册规范了各式仪式的繁复程度和花费等级，让家庭自己衡量能负担得起何种程度的仪式。这些家族仪式的展演，也通过决定宗亲成员中谁被邀请、座次如何安排等来巩固宗族的范围，建立内部的阶序。清代的训诂学家对古代礼仪文本真实性的热烈讨论的主要原因之一，便是来自如何组织地方社会并将之层级化这样的实际议题。[43]

随着时间变化，狭义范围的“绅衿”，即在科举中取得功名者，与广义范围的地方精英，逐渐融合在一起。理由之一是那些通过科举并得到官方任命的人通常在财务上也因此成功，并且以他们新获的财富来投资家乡附近的土地。另外一个原因，是这些在科名上有所成就的人几乎一开始就是来自有闲或经济上较宽裕的群体，因为这些家庭可以负担得起投资数年的教育在其子嗣上。而当一个较贫困的家中恰巧出了一名成功的应试者时，他们会尽快与家里附近有钱但没有这种确实资产的家庭婚配。如果这两家之前并无太多交集，最后一个结合双方共同利益的是赋予有科名者（合法享有以区别其地位）及大家族（在法律之外地方政府须要其收税的协助所赋予的税赋减免）的税赋待遇。

科举制度建立在“勤耕苦读是及第登科之不二法门”的神话上。不过有功名的士绅如果不是出自士人阶级的话，则远比他们所愿意承认地更常出身自商贸家庭，而非农耕家庭。举例来说，这也就是为什么众多客商故乡的安徽徽州与丝业生产中心的浙江南浔，在科举考试的表现上异常优秀。此外，在不少例子里，这些士绅的先祖是地方上的有力“豪强”，这些拥兵自重的武力领袖充分运用暴力手段，冒险开创事业成功，让后代成为文人士绅。[44]

谁是作为一个社会阶级的士绅？如何在这些人群中划分界限？最有价值的思考方向与指标可以从检视他们收入的来源开始。[45]其中最大的来源是私人投资，最多也最常一开始投资在土地上，但也有投资于当铺或其他形式的高利贷，特别在清朝年间，借贷的利息变得越来越重要。也有许多投资在商业上，尽管在形式上有功名者投身其中是违法的。接着也许是可称作“官方”收入的部分。如果他们在朝当官，这些收入包括官俸、养廉银和各式各样的“陋规”。如果他们是县学或府学的学生，或许会有国家发放的廪饷。但在帝国晚期日益重要的是，利用士绅主要的资产，即“读写能力”赚取的各式收入。

地方精英的成员可以作为家庭教师或私塾老师。长久以来这一直是没有求得一官半职者获得收入以维持生计的一条路。而在明清小说中，贫穷的乡村塾师则是迂腐且通常是滑稽的角色。[46]在19世纪快速发展的汉口，一则流行的笑话说：挂个写有“老师”的招牌在门外有两个好处，首先是可以吸引学生；其次是表明屋主很穷，能赶走乞丐。然而在晚明随着大众识字率的提高，此职业的经济利基逐渐成长。更多有名的学者借由扩张的商业出版市场贩卖自己的文字技巧：作为作者或代写者、编辑科举参考书、如同现在书本封面上的推荐广告般替人写序等等。他们甚至会列名于有畅销潜力之书籍的知名校订者名单内以换取报酬。[47]

越来越多的士绅作为现任官员的随从幕僚。更多作为宗族、寺庙、行会，长期或短期的社区事业、灌溉系统、救济机构、各种公共建设计划等的管

理者，以其服务取得薪酬。特别在19世纪晚期，他们在大量出现的各种“局”中担任管理职位，这些机构负责收集或分配非常规的税金、献金、劝捐等，以资助维持秩序与战后的重建工作。[48]

也有一部分的士绅——管理人越来越像职业的工程师，最著名的是在水利事业方面。其他成员则加入日趋专业化的法律与医学领域。若相信当时官员的抱怨，有相当多士绅加入了为私人提供法律服务的行列，被称为“讼师”或“讼棍”，然而这类称呼较少取决于个别讼师的行为，而更关乎称呼的人本身对讼师之态度。虽然清代律法并不包含针对民事诉讼的详细条文，且几乎所有官员都谴责兴讼，但民事诉讼逐渐成为寻常之事，而清政府也勉强地表明乐意听讼，纯粹为能收取大笔的钱财。不只“仁政”的做法排除任何用更暴力的方式来解决私人冲突，提出法律诉讼的行为事实上即代表诉讼当事人承认了国家的合法性。在1725年之后，“讼师”在形式上是不合法的。以多数官员的观点，这些讼师的主要目的是要延长诉讼，直到各方都破产、无法支付费用，但国家的作为让讼师成为发达的行业。[49]

以上这些自士绅刚起步的职业化，可说是在清朝年间平民百姓同样以更大规模的专业化寻求最有利行业的对照版本。而每个人的利益导向也许有很大的差异，此取决于各自收入来源的比例。到了清末之际，再说有一个具有一致性的士绅“阶级”可能已不合理了。[50]

对于那些希望避开严格的科举考试而取得精英地位的人，另一途径是捐纳以获得功名。将士绅品级卖给富有的平民百姓以换取金钱或粮食的“捐献”，最早出现在17世纪80年代，康熙皇帝执政初年时开始有计划地实施。到其继位者雍正皇帝时，卖官成为一种常态，不仅用以支付政府因应自然灾害或急迫的军事需求，也用来填补与扩充常平仓。许多清代士人赞美此制度，不仅是因为此法担保了合法的行政花费而不须加税，同时也帮助事业有成的平民实现地位晋升的抱负。然而仍有一大群人抨击以献金换取功名头衔，认为此举有辱了士人的道德廉洁。针对这些批评，乾隆皇帝在他在位的最初几十年严厉地取消此制度，作为其计划性地逆转父亲过于严格之“建造国家”的一部分。然而，在18世纪下半叶，乾隆年间东征西讨而剧增的军事花费，让他以前所未有的积极重新开始卖官鬻爵。直到1800年，帝国中大约有35万个品衔是买来的，而这个数字在19世纪政府财政困窘时更是不断上升。[51]

类似的摆荡不定也见于政府对士绅阶层所享有之特权的政策上。作为巩固政府与士绅联盟的计划之一，康熙皇帝下令有功名者被控犯罪时可免受地方官员审问，而转由县里的教谕“规劝”。雍正废除了这个措施，而乾隆重新恢复。在财政上，雍正于18世纪20年代中期取消了“官户”“儒户”等税赋减免的名目，且严格限定士绅免除劳役的范围只限于有功名者自身的家庭，不能伸延至亲戚圈里。不过，继任的乾隆皇帝一向不把地方士人当成

是中央政权的挑战者，反而是执政当局的伙伴，自觉“宽大为怀”的他逆转了前任者之决策。乾隆皇帝重新赋予士绅的特权，之后成为当朝既定的政策。

家庭与亲属

清代最显著的特征之一，是父系亲属在文化上与社会上的强大影响力。人们深信任何一个人的成功或失败主要受父母亲的家教影响。举例来说，在清朝年间，湖北的东北部地区上广为流传一封由在北京当官的明代家长写给其子的信：

> 字寄妻杨氏，男邹瀚：
>
> 余不及言，自离家之后，将及二载，乡市各处，亲邻朋辈之往来，以及家务、人口、种作、屋宇、塘池、树木、头畜等项，二兄家道安否，澍、海二子生理，俱不知详悉。尔虽有家信一二次，只开些须略节……尔之平昔为人苟且，简慢懒惰，粗粝无状可知。其待父母如此，又不知相处内外亲戚邻里何如……
>
> 每忧尔少读书，识见寡……左邻右舍不知和睦，年老之人不知恭敬，贫穷之人不知眷顾，患难之人不知怜悯，为恶之人不知回避，为害之人不知仿效，有恩之人不知报本，有冤之人不知洗雪。与人饮酒不知深浅，醉后之言无天无地，无礼无法，醒后诸事不知……
>
> 至若起家不知要节俭，耕作不知要辛勤，畜养不知要水草，树木不知要栽种。子弟要教训，屋厅要打扫，内外要防闲，出入要谨慎，夜晚防盗贼，丰年防旱干，有田防无田，用人要饱暖，待下要恩爱……
>
> 比之别人家，一般纳钱粮，赶人情，又当相应人。夫凡事量入为出，千思万想，要知何者为起家之计，何者可以纳钱粮，何者可以备荒旱。务要长远，莫顾眼前。[52]

就地方人士而言，这种父亲的监督是一个家庭，甚至是整个地方得以持续繁荣的公式。

为了进一步助其达到此目的，清代见证了父系宗亲的重大成就。这种在较早的英文史料常翻译成clan（氏族、宗族）的团体是地方社会最主要的组织性机制。其最开始是宋代中国社会转型的产品，历史称此转型为“地方转向”（localist turn）。当科举取代贵族的优势成为进用帝国官员最主要

的途径时，精英以改变其婚配对象、认同和忠诚来响应这种变化。他们与家乡的富贵人家有系统地联姻，取代与帝国中的准贵族通婚，在此过程中建立地方的利益是他们心目中最重要的事。从中崛起的是乡镇或县层级中紧密通婚的宗族团体，他们各自或集体力求资助、保护与掌控自己本地的势力范围。这种地方宗族的建立需要一段时间，到了清朝时期达到狂热的地步，使得这些显赫家族成为地方社会的基石。[53]

为何宗族在这段时间内如此受到重视？其中原因之一来自思想上的变化。随着晚明以李贽为代表之实验性自由思想的潮流和社会上佛教与道教的风行，清初经历了回归儒家正统的狂热（且通常是竞争的）。无论是要采用古代五经或宋代开始与其竞争之四书所指示的形式，宗族组织似乎已获得儒家的授权。随着似为其后果的血腥阶级战争，精英从晚明社会中的那种自由主义退却，被引导去寻找可以更有效地强加社会规范于其邻居之上的工具，于是宗族的建构便提供了一个答案。但是亲属组织并非只是反动性或防御性的社会策略，同时也是种侵略性的策略。清代政权的巩固，加上人口爆炸与经济繁荣，似乎提供了更强的资源竞争，以及更多进一步发展的机会，让那些拥有更有效之组织工具的人来争取。

虽然清代宗族表面上是基于同宗继嗣，但在本质上绝非事实，而是刻意制造出来的人为产物。创造宗族最开始的行动通常起于较晚的世代，且在经济上有所成就或取得官职的成员。他们归认一位较早的“开基祖”，往往（并非总是）为同姓团体中第一位搬迁到家庭现居地点的祖先。被找到的这个祖先是在多久以前，以及有多少后代支系被选择纳入有组织的宗族中，通常都没有指明清楚，而让制定宗族成员资格的范围得以有很大的弹性。也有许多宗族通过内部协商的过程，持续地重新定义成员限制应更宽或更窄，其标准依照的只是他们想承认谁为宗族的一分子。

宗族领导者可在选择其开基祖上有相当高的创造性，甚至改变数代以来的姓氏以有力地主张其拥有显赫的身世。[54]当开基祖已经确定下来之后，特定的“字辈”会被分派给每代承继的男性：例如开基祖后第10代的所有男性成员名字均须包括“洪”这个字，第11代须有“传”这个字，等等。此外也编纂书面族谱，通常（并非总是）由专人付印，其包含宗族历史、著名先祖的传记、各代所有成员的家谱图、规范族人行为的族训家规，常常也有族产地籍图与地契副本。最后，祠堂也被兴建来作为宗族的总部，以及每年祭祀祖先的地点，那时所有宗族成员都会出席，且以相当细密的不同阶序位置来安排座位。

在作为精英控制其邻近平民的工具之外，宗族组织还提供许多额外的吸引力。其中之一是让成员的地理与职业分布多样化。举例来说，虽然根源于一个地点，但假使在某地有代表在商业或其他理由上具有利益的话，宗族可能会选择让已经移民或寄居异地的家族保持其宗族成员身份。拥有共同

财产是另一项宗族组织的优点。虽然有些非常著名的宗族在祠堂之外几乎没有共同财产，但对其他人来说，宗族是资本动员与管理最首要的方式。在广东，一些宗族进行相当于欧洲的世袭继承制度。为了防止历经世代均分继承财产导致社经地位下降，宗族握有几乎所有成员家庭的财产所有权，而当父亲去世时，是以产生收入之共有宗族产业的股份分给儿子，而不是将实际的财产均分。

在帝国很多地方，建立宗族托管的产业是为了提供基金收入以维护祠堂和举行祭祖活动，但实际上的目的常远超乎此。在有些地方是以慈善产业的形式救济宗族内贫穷的成员，或者在江南部分地区，不拘姓氏，所有社区成员都可以得到接济。[55]在一些极端的例子，这样的产业是由几个不同姓氏的群体共同建立起来。在缺乏有效率的银行借贷之下，宗族信托也或许是动员资本作为大型投资最重要的单一手段。由于缺乏有限责任公司的法律，这些充沛的资金通常不自己操作生意，而是提供贷款给个别企业主，通常也是本宗族成员。

在18与19世纪，族产资助了广东珠江三角洲资本密集的沿海稻田开垦，以及四川南部规模甚大且相当复杂的盐矿企业。[56]族产通常不代表宗族所有的成员，而是一群投资者以其世系中选出来的先祖为名持有这些资本（在一个单一宗族里可以有许多这样的共有财产），买卖这些共有财产中的股份，就如同以现代资本市场中的证券交易来参与运作。换句话说，对祖先的虔敬越来越明显地成为在意识形态上可疑之投机投资行为的道德掩护。

清代官员对宗族组织抱持矛盾的看法。因为宗族对儒家正统如此支持，而此正统也是帝国合法性的基石，照理说国家应该赞许宗族。实际上，地方官员也通常仰仗宗族的慈善乃至企业活动，以维持其辖区人民的福祉与生计。在雍正与乾隆初期有些案例，省级官员甚至将一些司法权限委任给宗族领袖，以此减轻知县讼案过多的压力。然而宗族的力量至多是利弊参半。由于没有制衡的力量，如同在广东经常发生的那样，宗族可能欺凌甚至奴役其街坊邻居，或者如同在福建的情形，宗族间的宿怨越趋暴力而演变为械斗。另外，有些宗族的企业活动可能会在大规模经济上适得其反。如同湖北西部宗族集体开垦河中沙洲，导致长江中游流域一带灾难性的洪灾。[57]

有时候这些继嗣团体单纯是因为扩张得太大，而让中央政府无法安心。如在江西和湖南，多个乡镇甚至县里成立了较高层级的宗族组织。对于这样的案例，清代官员也许会将“敬祖孝亲”搁在一旁，以这些团体不是共同世系宗亲，只是“恰巧同姓氏但毫不相干的家族凑合起来”的非法组织为由，将这些亲属团体解散，共同资产充公。

慈善活动

清代建立宗族的热情无非是中国近代早期建立大众组织之潮流的展现之一，此为这个时代的重要特色。此潮流同样可以在新式的商业机构、商人与工匠的行会、旅外同乡会等组织中见到。这也包含了再度兴起的书院、互助会，与综括正统到异端的各类宗教组织。所有这些组织以它们自己的方式，响应在人口密集的社会中对稀少资源更激烈的竞争，响应更大的个人社会地位变化与清代文化混合所形成的疏离感，响应当代经济复杂情势所带来的机会意识。

在清代建立组织的热潮中，最特出的表现是在慈善活动的领域中。[58]清代支持这些活动的意识形态从佛教转向正统儒家，清楚地表明“公共”或“共同”领域的概念，而相对于“国家”或“私人”领域，两者均为慈善活动的代理人与受惠者。日益纯熟、去个人化与官僚化的慈善组织形式代表其目的之转移，从道德或模范行为，转向因应成长且趋于复杂之人口急切需要的实际救助。

也许地方慈善活动的先驱模式是兴起于明而延续至清初的“放生会”。这是一种佛教组织，购买被捕获的鱼、鸟和其他小动物加以放生，使其成员能种善因。另一种以此为模式建立，但在功能上更广的组织“同善会”则在晚明，特别在江南商业城市中风行一时。此种会社自称其目的是要协助其成员（称为“会友”）增进道德，而非治愈社会整体的病恶，但他们通常担负贫困救济等社会任务，作为佛教修行或渐而为儒家德行修身的方式。

随着盛清之世政府机能回归正轨，朝廷试图积极地介入地方的慈善领域。雍正皇帝下令让每个县都要有地方自己成立的“育婴堂”与“养济院”等机构，且他更试图要让这些活动标准化。虽然可能在县府账册上，这些机构的财源是来自“公共资金”等名目，实际上多半来自私人捐献或遗赠的支持，而非来自财政税收。虽然这些组织提供贫困救济以担负社会实际的需求，但无意去为地方贫穷人口负全责，仅试着提出一个“私人利益应该为他们之中较不幸的人口做些什么”的官方示范。

在19世纪初期，一种新形态的组织逐渐兴起，后来被归类为“善堂”。不同于育婴堂或养济院，善堂基本上是非政府组织，虽然常在地方行政单位登记。此类组织从长江流域与沿海的商业城市兴起，最早出现在19世纪20年代，但在太平天国之后的重建时期更常出现。这些善堂由地方商人与都市地主赞助与管理，源于地方救火与救溺的组织，以及收葬街头无主尸骸的会社。而后又增加一些救济功能，如施粥（原先是在洪水或其他灾难后的救济，但逐渐在一般的冬季也施行）、义诊施药，并在某些地区赞助维护和平治安的地方民兵。

善堂的经费来自赞助者定期的捐施，以及从受捐赠之城市产业所得的租金收入。一开始是赞助者以义务服务来进行管理，到后来则由半专业人员来担任。善堂明确的目标是要照顾所有需要他们服务的人，这样一来即使在城市无业的穷困人口越来越多的情况之下，盈利甚丰的地方商业仍可以顺利进行。多数的善堂以城市特定的邻里作为其运作的范围，通常是由同乡客商主导的邻里，但19世纪最后数十年，在许多城市这些善堂逐渐发展出一些彼此配合的方式，最终形成诸多都会层级的伞形组织。此为清代组织建立中最令人印象深刻且最具活力的成果。

第5章
商业

虽然中国人口的绝大多数总是由农民组成，且西方长时间认为中国是农业社会最名副其实的典型，不过到了清朝中叶，中国可能是全世界最商业化的国家。宣称过着理想化“耕读生活”的中国精英分子，他们通常是无法不依靠从贸易得来的家产资助过活。而那些19世纪来到中国自称为“商业先锋”的西方人，认为自己教导当地人交易的好处，其实也不过是自欺欺人的假象。[1]自16—19世纪之间海外贸易规模的扩大，及鸦片战争后西方商业进入中国内陆城市，增加更多的贸易活动，这些的确让帝国的商业总额有所上升。然而这些商业活动远远不及清帝国本身庞大且兴盛的国内贸易经济规模。

中国的国内贸易在西方人到达之前已经发展良好。如果我们可以假定有一自足的“自然经济”为帝国早期的范式（这本身可能已言过其实），此经济形态可以分为两个根本的转变时期。其一是大致从11—13世纪的宋朝商业革命。这个时期有着大规模的长距离跨区贸易，同时也开启了对东南亚的海外贸易。交通运输的改善（特别是运河与其他水运）让货物运送至中国各处，致使大都市兴起而繁荣，一如为商业而存在的杭州。一个相对较小但相当富有的商人阶层出现，建立了一种创新的合股关系来运作资金。宋代的商业革命无疑是中国经济的重要转型。

唯此转型仍有明显限制。跨区域贸易的项目大多是由都市人口生产并消费的奢侈品，如丝、香料、药草，及瓷器、漆器、金属器具等工艺制品。早在唐朝就已有将谷物与其他主食作物从乡村到城市、从富庶的东南区域大量运送到首都与西北，以供给增长中的都市人口、提供军队粮食，以及接济缺粮之需。但这些粮食的运送多半是经由命令的手段，如租金与税收，而不是通过行情变化莫测的商业市场。[2]

14世纪末明代开国者对贸易、职业活动、地理迁移强加的严格限制，大大减缓了中国境内贸易的发展。[3]但从16世纪中叶到18世纪末，帝国开始了比前次转型幅度更大的第二次商业革命。[4]历史学家有时称此时期的发展为“流通经济”或“商品经济”，其中商业化扩散至地方乡村社会的情况达到前所未有的地步。有史以来首次出现大量中国农业家庭将自有之相当比例的农产品售出，并依靠市场交易取得日常消费品。跨区域的贸易也开始包括了主食作物，与其他单位价格较低的项目，如棉花、谷物、豆类、植物油、林业产品、动物产品与肥料。虽然大部分的农业产品还是由其生产者

所消费使用，但在18世纪末，帝国1/10以上的谷物、1/4以上的生棉、一半以上的棉布、超过9/10的生丝，以及几乎所有的茶叶，都是为了在市场贩卖而生产。[5]

各区域开始有其专业的出口作物，或许是从集中种植棉花的长江下游（江南）开始。明代初期，棉花实际上仍是鲜为人知的商品，而到了晚清，棉花已经是全中国最普遍的衣料。当江南所生产的棉花不够满足市场需要，棉花的种植乃向北沿着大运河扩散到山东与河北、向西溯长江到湖北。曾经是帝国稻米主要生产区域的长江下游三角洲，现在忽然因为栽种棉花导致粮食作物短缺，因而开启了其他区域出口导向之商业化稻作的大门。最先开始的是江西的赣江流域。当此区的生产不敷需要，更上游的湖南湘江流域，以及最终四川的红土盆地都加入驰援的行列。到18世纪30年代，每年有10亿到15亿磅（800万——1300万石）的稻米顺着长江运到江南。[6]长江中游的新兴港口汉口，在17世纪成为此庞大跨区域贸易的中央集散地。从汉口可以看到其他各种大宗商品从遥远的帝国各地运到此处：湖南与福建的茶、安徽的盐、四川的药草、西南的木材与漆、东北的小米与麻、西北的毛皮与烟草，以及来自东南的糖、海产与其他亚热带的食材。[7]

此第二次商业转型的发生是第一次商业转型逻辑进展的结果。首次商业转型起始点是在晚唐到宋代的长江下游三角洲。商业化断断续续地从该处扩散到帝国其他地方。晚明国力下降，无法贯彻其早期的反商政策，伴随一些对贸易有利的积极变革，如16世纪为奖励商人运送粮食与军需到北方前线受围之军队，给予盐业专卖权与其他商业利益的政策。这些因素更进一步地为清代商业快速发展奠定基础。新政权积极地增进市场效率，如废除限制个人迁徙令、维护商业契约与财产权效力，以及消除“把持”与其他对货物最大流通量的限制之作为。

但也许第二次商业革命最重要的因素，是大量来自新世界墨西哥的瓦哈卡（Oaxaca）与波多西（Potosí）矿场，经由菲律宾马尼拉迅速输入中国的白银。在晚明时期帝国逐渐转变为银本位制，且更加速进行所谓的“一条鞭法”税赋改革。这一套复杂的财务政策在康熙朝达到高峰，其主要特征是以白银来估算并征收田赋。地主需要现金来付税，也开始要求以现金来缴交田租，而这让佃农有更强烈的动机转向可换取现金的作物，取代那些供个人食用与易货的作物。

经营革新与都市化

在帝国晚期典型的土地拥有形式“收租地主制”之下，拥有耕地多于本身家庭劳力能有效耕种之耕地的所有者，会将这些土地分成小块租借给佃农家

庭。但当这些土地适合用来转种拥有市场的商品作物，有些大一点儿的地主逐渐选择不将他们的产业分割成家庭规模的佃田，而是将他们整个地产组织成利益取向的农作企业。一个明显可资比较的对象是美国内战后南方的棉花与烟草庄园，只是中国的“庄园”是由受薪的劳工，而非奴隶所耕作，这意味着其获利要依靠日渐普遍的自由、流动劳工。

这种“经营地主制”也许最初是在17世纪的长江下游首先发展，但最佳的例证是大运河向北延伸的山东西部与河北东部，从18世纪晚期起，商业化的棉花栽种在这些地方迅速发展。在这里，有经营概念的种植者能利用漕运船只南下回程时的便宜运费，将原棉以高利润卖给江南的纺纱与织布业者。[8]此资本主义式的农业在清朝年间有多普遍仍有待商榷，但这种做法显然没有取代一般实行的地租征收形式。即使在华北，经营地主的兴起毫无疑问，但其仍受制于土地质量与个人监督管理的实际限制，让可以负担得起以此种方式经营农地的地主成为少数。[9]

在精制与加工这些新近扩展之商品作物的同时，清代的前一个半世纪亦见证了手工制品的爆炸性增长。多数工艺产品，如棉纺与丝织等，可能是乡间农民以副业来完成。然数量虽小但比例上日益增加的是雇佣固定薪资或按件计酬之工人的大规模手工作坊。例如18世纪中叶的苏州有33家造纸工坊，超过450个织染工坊，在单一企业主底下平均每家有超过24位工人。如同马克思主义史学家强调的，这些企业代表“资本主义萌芽”，而在那里工作的人代表中国都市无产阶级的开端。[10]

资本主义式企业最引人注目的进展或许是在矿业这个领域。在18世纪上半叶，铜矿与其他货币矿藏迅速成长，从云南、贵州等区域开始，扩展到其他省份。雍正与乾隆朝廷勉强地被消费经济对铜币的需求说服，克服对无产无家之暴乱矿工的恐惧，更进一步地准许商人开采更新更大的矿藏。虽然缺乏银行信用制度与建制化的公司法，但在高度纯熟的财产权与可经由法律强制执行的文字契约之基础上，这些企业家发展出许多创新的方法来筹措资本与拓展营业规模。例如在18世纪的北京周边，煤矿的经营者发展出一套财务制度，与现今的普通股买卖非常相似。在四川南部经营盐矿的商人通过宗族资产筹集资本，建立大规模且具有弹性的合伙关系，创建专业化的管理单位来监督各种不同的运作，且多半经由互相投资，达到从生产到跨区域市场不同阶段的大规模垂直整合。[11]

第二次商业革命最重要的影响之一是都市化。中国帝制时期一直有相当大的都市，同时作为区域行政中心与军队驻防地。中古时期又加进了如杭州等商业都会，13世纪的马可·波罗称杭州比他的家乡威尼斯还大。但两种类型的都市都可说是在乡村区域的都市岛。从大都会到乡村之间少有小型或中型的城市。规模较小的都市并不是那么必要，因为历史上收取乡村之盈余以供应城市借重的是政府单位，而非依靠商业力量来完成。但是在晚明

与清朝中早期，随着都市与乡村之间的经济交换越来越市场化，大量的产品经由国内贸易的管道流通，一个更完整的城镇层级在多数区域中兴起，以支应乡村与大都会间的货物交易。北京、苏州、广州、南京与武昌在清朝时的城市规模可能不如在宋朝时的大，然真正的都市化在别处发生。

乡村的定期集市增多且开市的时间更密集，使其中有些逐渐提升为真正的市镇。而最活跃的市镇发展成为多功能的小都市，作为市镇和更大的区域性都市间的中介。[12]这种层级在江南最为明确，使其在18世纪已成为一个都市化区域，与近代早期的托斯卡纳（Tuscany）或低地国家、今日美国的东北都市走廊并无不同。任何一户乡村家庭到相当规模的城镇都不需要超过一天的时间。帝国的其他区域也有类似的发展，如广东的珠江三角洲、四川的红土盆地、湖南的湘江流域等等。例如在湘江流域输出稻米的湘潭县，其有记录的市镇从1685年的3个，成长到1818年超过100个之多。[13]

这些新的市镇与小型商业都市发展出自己独特的文化，是更广大之中产阶级认同与意识的一部分。街道发展得更趋复杂，有整条街道专营特定的贸易项目。商人常光顾市镇的茶楼与店员和工匠并坐，听说书人讲述他们喜欢的武侠或浪漫故事。但这些商人新富并未放弃加入士人精英的期望，也未忽视子弟的古典教育，例如浙江的丝业市镇南浔，在清朝统治的第一个世纪内有超过58人获得高等功名，同时也有69人获得低阶功名。[14]

贸易的进行

中华帝国晚期的商业市场层级如施坚雅（G. William Skinner）所指出，可划分成10个“大区”（macroregion）。[15]每个区域内部的都市系统较之帝国整体更为整合、更具一致性，而商业货物的物流，与人群和资讯的流通，也都更加紧密。然区域间的贸易亦有显著增长，特别是在繁荣的盛清时期。大区内的都市层级大致以贸易路线划分。即货物要从一大区中相对较边缘的地区运送到另一大区中相对较边缘之地时，会顺着生产区域的集货层级向上运送，在被送到消费区的区域都会时，会顺着该区域的市场层级向下散货到消费区域。[16]

中国国内商业的密集化带来前所未有之庞大专业商人阶级的成长。就像市场制度一样，这些商人扮演的角色也有区域与层级的分别。货物从地方生产者到地方消费者不会只通过单一商人，而是经由许多人之手。不同的商人将货品在点与点之间，从向上集货转到向下散货的层级运送。这些商人中有些只是佣金代理商，但许多都自营商品买卖。

清代跨区域贸易不寻常的分散特性在商业上有正面也有负面影响。许多独

立的商人可以低资本参与贸易，并处理短程的杂货运输，必然有助于促进经济活动。广泛分配的利益让小商人较易进场，也让国内市场可以持续扩张。但另一方面，在集货过程的每个阶段持续讲价的需求，以及在制度上因质量控制的问题让货物每次易手前几乎无法抑制的掺假行为，两者都使中国商品被迫于国内及国际市场上与印度棉花、日本茶、锡兰丝、美国烟草等商品竞争时，降低了中国商品的竞争性。只要清朝的长途贸易被涵盖在一个相对封闭的系统之内，其分散的特性可带来正面的效应，但当中国商人进入全球经济，此资产反而成为障碍。

国内跨区域贸易中的大人物是大批发商人，他们经手商品从生产者到消费者的旅程中最长的一段，即生产与消费大区中主要大都会之间的路程。他们很少打入在此层级以下的区域经济。当外国人开始直接参与国内贸易（18世纪的广州，19世纪的上海、汉口、天津与其他港口），他们只是在集货的网络中再加上一层越洋运输的阶段，将自己置于顶端。然而如同中国的跨区域运送者，他们也很少自己涉入大城市以下的层级，或打乱现存的区域内部商人层级。[17]

不过大批发商的确会通过预订的制度，间接控制区域生产与集货网络中的指定商品。跨区域的商人会于产季之前，先在区域都会支付其供货者订金，以换取商品上市时的优先承购权。通常此订金会在集货层级的每个阶段向下支付，而最终让生产者得以在产季间购买种子或维持生计。当西方人进入此贸易的顶端时，他们最终也通过外国银行参与信用与资本的向下流动。西方“经济帝国主义”及其关联的经济依赖，不过是代表着从熟悉的现存国内跨区贸易流程进行扩张。

为了保证层级中各个阶段对其贸易伙伴的信心，中国商人特别依赖的是“关系”，通常是以延伸亲属或同乡关系为基础的联结。虽然有很多散布各地的同乡团体，在18世纪帝国境内最著名的是来自安徽徽州的徽商与山西的晋商。在19世纪，则有来自长期经营海外贸易的浙江宁波与广州商人加入，而最终使晋商与徽商黯然失色。

以同乡关系联结的“客商”散布在特定的主区域，为区域之外的市场专注发展特定的商品。这种“内部殖民”有时会引发与当地居民的紧张冲突。例如在1819年湖南的河港湘潭爆发了针对江西米商的暴动。[18]然而在多数地方，这种“殖民”针对特定商品的性质，以及各客商间层叠交错的复杂关系，冲淡了当地人受到剥削的感觉。



图11 1860—1864年的一位中国商人和他的家庭，米尔顿·M. 米勒摄（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

在主要的集散中心，不同层次、来自不同地方的商人相遇并交换货品，其商业关系乃由牙人居中维系。这些牙人跨越方言的障碍，将买卖双方凑在一起，保证双方对彼此的信心、将度量衡与交易程序标准化、为政府征收间接的商业税，并且经营仓库、马厩与旅店。早在9世纪的中古商业革命，监督市场中特定商品的工作已经开始从官员转移到作为帝国政府半官方代理人的私人商人组织手中。[19]这些行会在帝国晚期具备了特定的形式，开始在都市景观中显得引人注目。有了“帮”“行”“公所”等不同名字，且有不同的成员标准（通常是共同贸易项目与同乡的特定组合），并逐渐遍布在大小不同的商业市镇中，依照当地的经济情形而有不同的目的。

行会的兴起及其在帝国境内贸易中具有主导地位是清代商业的主要特征。第一个在跨区域集散中心汉口有成立记录的行会出现于1656年。从北京、苏州、广东佛山、重庆、上海等地已出版的行会资料可以证明，在清初有一波建造公所、恳请官方承认行会与制定行规和价格表的风潮。[20]一些新性质的发展似乎也在进行中：跨区域国内贸易在18世纪初已经定型，而今来自各地方的客商需要在帝国所有主要的都市各自成立其常设、组织紧密的团体，这将使都市改变为兼具多方色彩、文化多元、市场取向、消费者导向的都市生活中心。

到了19世纪，行会在经济场域以外广泛、多元的城市社会中成为强大的力量。它们举办戏剧演出，特别是来自家乡的戏曲，而开放给更多群众。如同宗族公产，行会也成为主要的地主与地产开发者，并借着资金丰富的善堂而成为慈善事业与其他社会服务的经营者。例如19世纪80年代东北的通商口岸营口，由主要商人行会组成的联盟收取商店与交易税、征收过桥费、管理地方的粮食与货币市场。这些所得部分用来维护城市街道、水源供应、下水道与污水设施，以及各式各样的福利与救济工作之维持。[21]

在不久之前，主要的西方学者只看表面上儒家重农抑商之价值观，主张清代政府不仅不鼓励商业，还鄙视商人，且经常采取蓄意伤害商业的政策。[22]今日鲜少有学者会这么认为。爱新觉罗氏与其盟友在征服东北之前，毕竟是凭借其商业活动所得之利益而崛起为强权。不像其前任者明朝，因命令式政策最终失败，而产生让市场力量进去填补的真空，清代从一开始就积极改善“民生”。大量增长的人口需要政府扶持各行各业之经济，其结果是清朝几乎比起中国任何一个朝代都更积极地热衷贸易。

统治者与官员一样都试着去发挥帝国自然资源与人类生产能力的潜力，同时让经济盈余留在社会而非政府手中，如其时常表现之“藏富于民”的概念。在可能的范围之内，他们支持商品最大量流通的原则，并让市场机制决定商品价格。他们避开了诸如固定价格等命令式的政策，认为国家法令不能逆转天命之商业原则。且至少在某种限制之内，他们视追求商业利益为上天赋予之人类理性的展现。这并不是说国家应该避免干预市场来达到帝国的目标与追求公众利益，而是政府最常用的是借由市场力量而非压制市场力量，来达到他们的目的（如常平仓制度之代表实例）。官员经常力图以提供刺激方案来发展帝国新的商业经济产业，并从目标发展的领域中招商。[23]

清中叶对市场运作的积极态度可以保守理学家、知名学者方苞（1668—1749）所说的话来总结：“大凡米价腾贵之地，一遇客商凑集，价必稍减；此地稍减，又争往他所。听其自便，流通更速。”[24]方苞所说的是帝国内部的远距离贸易而非海外贸易，他在此表达出来的对流通经济长处的共识，并不必然可延伸到对海外贸易的讨论上。然在他晚年，对外贸易迅速取得重要位置，且亦有其提倡者支持。

朝贡贸易

一直到最近，我们理解帝国晚期中国如何进行国际外交与对外贸易的主导模式，仍是费正清与其合作者在1968年所编著之重要著作《中国的世界秩序》（*The Chinese World Order*）中所呈现的图像。[25]根据这种观点，中国人视整个人类世界为“天下”，既然中国皇帝为“天子”，他便是宇宙万物

的首要法理与所有人类间的中介者，因此而为人类真正的统治者。作为“中央之国”（the Middle Kingdom）的中国是世界的轴心（axis mundi），中国精英的文化实践是文明的普世规范。而那些住在中央之国边缘的人们则在某种形式上全是野蛮人。

这样的区分并非（或主要不是）种族上的，而是文化上的：中国精英的文化实践是文明的普世规范，所有蛮夷在充分长期接触中国启迪民智的影响下，终究必然会被教化（或同化）。的确，有些已经比其他人文明一些。这些较文明或较“熟”的蛮族包括朝鲜人、越南人，有些时候也包括日本人，他们已经吸收了一些中国文化实践，如定居农业、父系亲属与从夫居的家庭制度、合乎体统的葬礼、适当的烹调与饮食习惯（使用筷子），并熟悉中国的书写文字。这些特性让其有能力以王朝官僚政体来治理自己，虽说他们的国王还须受到中国天子的准许与授权。至于较不文明，或较“生”的蛮夷，如许多西南部落民族、偶尔被归类的日本人，也许还有欧洲人，仍然与其差距甚远，且仍须接受更屈尊纡贵的对待。

中国朝廷与其接邻之政体间维持着正式的外交接触，但存在着彻底的不对等与霸权关系。在外交往来中只能使用中文与中国历法，而在辞令上对帝国要表现出卑躬屈膝。双方都没有常驻的大使，但周边的国家则固定派遣使节到中国，在皇帝陛下面前须恭敬地伏首叩头。此外，附庸国也借由每年向中国朝廷呈送贡品承认其臣属地位。这些贡品依规定数量由当地物产组成，经由规定的时程与路线呈上。中国则慷慨地回送价值可能比贡品高贵的中国物产作为赠礼。就费正清的看法，清代要将所有外国人，包括欧洲人与美国人，都纳入这种“朝贡体制”。

在规定品项与数量的贡品之外，贡使被恩准携带适度数量的额外商品。贡使可与指定的中国商人交易这些商品，而每个朝贡国都分别被指定可贸易的港口（想必是为了保护中国众多人口，防止他们受外国人与商业利诱的污染）。当中国与外国商人求利若渴之需求，远超过遣使的次数与法律规定容许的货物数量及种类时，当然有充分的机会来延伸此种安排的界限。有时，较具冒险心的商人甚至会声称他们的“贡品”来自虚构的政体或王朝，以分享中国贸易的丰厚利润。中国朝廷不可能如此天真而未察觉到这些规定的安排如何受到私人利益的操控，但一般来说，朝廷仍满足地去强调所谓朝贡制度的礼仪形式受到所有参与者的敬重。在费正清的观点中（后来被日本历史学者滨下武志更进一步阐明），这种朝贡贸易体制主宰了帝国晚期国际往来，同时也主宰了整个东亚区域。[26]

这种“中国的世界秩序”模式暗示中国是孤立、排外的、无法接纳基于对等主权与相互尊重之上的民族国家体制，且根本上受制于对文化与仪式的要求，而非响应实际的国家利益。指称朝贡贸易为中国对外商业的基础之阐述，暗示了中国顽固地鄙视自由贸易与利益动机，而此模式确实地呈现两

者为理性与进步的动力。最隐含恶意的是，如同费正清此书副标题所指出的，这种停滞与僵固的文化不仅存在清代，更包含整个“传统中国”。[27]

然在此有力阐述之后数十年，包括费正清学生内的西方中国史学者，逐渐对此中国世界秩序模式中的欧洲中心论之偏见感到不安，且在将此模式套用在历史记录的经验性研究中遇到困难。例如，他们呈现清朝与其邻邦如朝鲜与越南在引渡或边界管制的问题上，是如何基于对等主权国家的模式来处理，以及清初与葡萄牙和荷兰之间的关系中，在中国方面“现实政治”（realpolitik）的动机是如何牵涉其内。[28]朝贡贸易模式未必是错的，但确实被过度放大，而历史学家则持续找出哪些的确是说得通的，哪些不是。

朝贡贸易体制运作的实况存在着太多的历史性变量，远超过“中国世界模式”所能解释。远在汉朝时期贸易就与朝贡相关联。但1000多年间，与朝贡相关的商业活动仅占帝国整体对外贸易非常小的一部分。然而，明朝开国者朱元璋试图要让由国家垄断的朝贡贸易成为中外贸易的唯一管道。虑及部分对外贸易在经济上的必要性，以及同时在政治上谨防这些外国与中国商人，朱元璋在14世纪70年代和80年代逐渐以更严格的海禁来提升朝贡贸易这条管道。在15世纪初期，朝贡贸易实际上成为中国对外贸易最主要的途径。

但是朝贡贸易制度在满洲人征服中国的一个多世纪之前便已失去主导地位。除了证明其无法抑制所有走私之外，维持朝贡制度所需的花费亦成为国库日益沉重的负担。当葡萄牙人在16世纪初叶现身于东南沿海，朝廷起初企图将他们的商业往来纳入朝贡贸易的规制，但几十年内即证明无法办到。在整个16世纪，明代朝廷默许葡萄牙人占据广东南部的澳门半岛，建立一个私人贸易中心，并逐步开放福建的月港，让中国商人在官方监督下进行私人海洋贸易。只是这些举措仅可视为使繁盛的对外贸易仍合法地依循朝贡贸易体系的权宜性让步。

直到清朝才一举放弃朱元璋异想天开且非历史常态的贸易政策。在1683年对抗台湾的郑氏王朝取得决定性胜利的次年，康熙皇帝宣布结束海禁与迁界令。为了国家财政与人民生计的利益，他突然宣布开放所有沿岸港口进行私人海洋贸易（虽然须经允许并受监管），且为了征税建立海关网络。朝贡制度作为亚洲内部外交关系的组织性机制仍然有效，但康熙皇帝将其经济重要性降低到几近为零的程度。清廷鼓励合法享有朝贡状态的外邦减少通过贡使交换中国货物，而增加其他管道的贸易量。在1684年之后，相当大比例且不断成长的海上贸易，是与像葡萄牙及后来的英国这些未曾寻求朝贡关系的国家进行交易。在这段时间中国的私人海上贸易不仅繁荣，且合法而开放。[29]

一个可资比较的发展是清朝与其大陆贸易对象的陆路贸易。明代已然经营了与诸多蒙古部落及与西藏的朝贡关系，而清代在征服中国前就已经开始同样的工作，并延续这些关系。朝贡贸易随着使节到北京，而在明代，他们带来的这些羊、牛、马、骆驼、香料与织品等，有其实质的经济重要性。在16世纪，明代又建立了诸多边境贸易市集，来处理与内亚社会超溢的贸易活动。不过在维持朝贡贸易为对外商业之主要管道的总体目标下，明代对这些市集做出的承诺反复无常，在发觉市集交易变得异常热络时，就将其关闭。

相反地，清朝在其第一个世纪便将内亚贸易与朝贡分开，让后者单纯成为臣属与外交的象征性表现。在海禁解除前一年的1683年，康熙下令让这些人数日益庞大、原本要到北京的朝贡贸易者转往边境贸易市集，在那里进行非仪式性的交易。两年之后，在他连续下达的数道谕令中（此后在1702与1713年又下达数道），第一道诏便严格限制内亚朝贡使节可携带到帝国首都的货品数量。这绝非是清代不重视内亚贸易，实际上从1689年开始，朝廷在宁夏建立一批新的边境市集，之后数年有更多市集，以此来鼓励（经过管制的）私人贸易。无论在陆上或海上，到了18世纪初期，虽然“朝贡制度”仍在，然而在积极推动的“私人对外贸易”之下，“朝贡贸易”已差不多快成为历史陈迹了。[30]

根据一项新近发现的日本档案，在1684年康熙谕令开放贸易后的40年间，远超过千艘的中国商船曾到访长崎，并定期往来长崎、中国沿海与东南亚港口的航线。[31]但这当然不是什么新鲜事。中国在整个东南亚的移民渊源至少可以追溯到唐朝。到了晚明，规模甚大的华人殖民地已在这整个区域萌芽生长，且持续迅速扩张至清初年间。欧洲在近代早期对东南亚的殖民亦是中国移民至此的积极动力。以共同方言及其在同乡人际网络结合的闽南人与广东人成功地在殖民经济中找到最佳的发展空间，作为海洋运输业者，或作为当地居民与其欧洲领主或当地皇室（如在暹罗）的中间人。[32]

到1639年时，约有33000名华人住在马尼拉。当年发生的种族暴动让华人减少一半以上，但随后人口很快地恢复。当荷兰人于1619年正式建立巴达维亚时，当地已有华人社群存在。中国人开始在当地从事甘蔗种植与蔗糖出口，而荷兰当局通过中国商人领袖间接地管理这项产业。17世纪，华人社群建立庙宇、墓地、学校、医院以照顾居民的需求，并且组织了称为“公馆”（Kong Koan）之半官方的商务部。1740年针对华人的种族暴动夺走超过8000名华人性命，但到了19世纪此地已人口倍增。[33]

1717年，康熙皇帝对旅外的清朝子民可能参与颠覆活动产生了戒心。他特别关注那些有可能在其他国家或政权接受公职的华人，例如那些巴达维亚侨领。因此，康熙下诏严令商人及其家人居留海外的时间，逾时者则禁止

归国，且命令当时留在南洋（东南亚）的华人三年内要返国，否则永不得回国。东南沿海的官员顾虑到海上贸易对这些区域的重要，以及体认长久旅居海外的需要，总是故意拖延这些法规的执行。1727年，他们说服雍正皇帝准许华人在海外停留两年，而在1742年乾隆皇帝又加了一年的宽限。到了1754年，朝廷让整个外国居留与返回的议题由各省自由裁决，此后在多数情况下这些法规形同虚设。[34]

在中国的外国人

欧洲人实际上在清初与清中叶就已经在中国出现，人数虽少但难以忽视。其中在17世纪最重要的是耶稣会教士。[35]1601年著名的意大利籍耶稣会教士利玛窦（Matteo Ricci,1552—1610）获准在北京建立固定的耶稣会士居所，并利用其西方天文学、数学、工程学等专长在明代朝廷中受到欢迎。利玛窦的中国古文造诣很高，其作品对晚明士人文化有重要的影响。如《交友论》（1595），收入西塞罗（Cicero）等西方名作，扩展了理学中人际关系的概念，而为晚明党社运动提供了一项意识形态基础。[36]《天主实义》则以非常中国化的方式引介了基本的基督教教义，有助数个高级官员改宗。其中最有名的是上海出生的徐光启（1562—1633），一位农学家、改革派领导者，且在晚年成为大学士。

清初耶稣会的影响在宫廷与士大夫间都略有消退，但并未消失。对欧洲传教士来说，将西文经典翻译成满文拼音文字要比翻译成中文简单，也因此有许多满文翻译出现。德国籍的汤若望（Johann Adam Schallvon Bell, 1592—1666[37]）、比利时籍的南怀仁（Ferdinand Verbiest, 1623—1688）、葡萄牙籍的徐日升（Tomé Pereira）与那不勒斯籍的马国贤（MatteoRipa）都曾为宫中的宠儿。顺治皇帝据说曾几乎要改信基督教，而抱持怀疑态度的康熙皇帝则深为耶稣会教士的科学所吸引，喜欢在公众前展现他在其中所学到的知识。才华横溢的耶稣会教士画家郎世宁从康熙到乾隆任内都在宫廷服务，并为这些皇帝画像。他也协助设计在北京圆明园内的西洋楼，一系列意大利巴洛克式的建筑、喷泉与迷宫。

然而问题很快就出现了。在1664年顺治皇帝驾崩之际，宫廷中反基督教的官员们由于忧心于耶稣会士带给顺治皇帝的显著影响，指控汤若望与其他受宠的同伙导致皇帝的死亡，因为身为钦天监监正，他挑选了凶日作为皇太子的葬期。次年，在这期间中风的汤若望被判凌迟处死。然而隔天的地震让朝廷相信是上天对此判决的不满，汤若望因而得到释放。但是多数在首都的基督教堂遭到关闭。接着在1720年左右，马国贤因为公开与数个他雇为助手的年轻男子过从甚密而受到鸡奸的指控。

清初困扰天主教教士最严重的问题也许是他们的派系内斗。包括马国贤在

内，许多其他宗派仇视耶稣会，憎恶他们的优势。这样的敌意导致了所谓的“礼仪之争”。利玛窦与其耶稣会继承者看重儒家文化，并且希望尽可能地将之与基督信仰调和。例如早期对基督教文本的翻译，他们用“上帝”“天”等常见的中国词汇来翻译基督教中的God。此外，也主张改宗者祭祀祖先与孔子是俗世仪式而非偶像崇拜，因此不须加以禁止。其他天主教教士则不以为然，而在18世纪初期一系列的教廷裁决后，他们说服教宗宣布耶稣会为“迁就主义”（accommodationism）之异端门派。基督教派长久以来努力争取中国精英分子的认同，但此事件重挫其地位。

到了康熙末年，皇帝渐渐对基督教在各地出现一事感到可疑，而数次勒令禁止传教活动。面对部分日益纷扰的白莲教与千禧佛教之骚乱，此两者与基督教同样具有末世观，且同样在非教徒圈外自成一个团体，雍正皇帝乃在18世纪20年代初将其合而为一，加强其父对外国教士在北京与广州之外地方传教的禁令。外国教士受到尊重对待，但被驱逐出境；基督教堂被挪用为地方公共用途，或改奉如天后等中国正统神明。这项政策与雍正皇帝“教化”地方宗教活动、建立为国家更能接受的地区仪式系统等整体政策一起进行。[38]

而乾隆皇帝在18世纪40年代到50年代间不时地进行反基督教的行动，亦有些许的成果。根据估计，中国境内天主教教徒从18世纪开始时的30万人，到18世纪末减少为20万人。其中有4万多人集中在四川东南部，基督教徒曾经发起一些运动，其中之一是在中国女性间形成称为“基督教贞女会”的抗婚组织。当四川与其他地方的天主教社群完全本地化之际，外国传教士持续横越帝国，偶尔地探访这些会众。例如方济各会（Franciscans）从澳门的据点，持续地派遣葡萄牙与意大利教士到四川、湖南、陕西、山东、直隶等地发展完善的地下传教网络。1784年乾隆皇帝忽然发现这个秘密网络，怀疑此与近日镇压下来的陕甘回变有所关联，因此展开10个月的搜捕，逮捕了约19名外国传教士与许多中国传教士。[39]

虽然在清朝改宗的中国基督徒中，没有人像晚明时期的徐光启那样地位高且有影响力，但类似的人物并非未曾出现。其中之一是出身直隶的魏裔介（1616—1686），曾任都御史、最后官至大学士的他，将个人基督教信仰与公开倡导17世纪末宋学复兴相关联的儒家道德狂热做联结。另一位是满族王公，在湖广、福建与长江下游各地作为省级官员模范的德沛（1688—1752）。其活跃年代在雍正18世纪20年代禁教之后，他秘密地进行自己的宗教活动，并融入其对西方传教士科学的热衷。对帝国上层精英中那些不断追寻的心灵来说，这些外国信仰确实极具选择性与独特的吸引力。

广州体系

对西方人来说，个人进出清帝国的大部分地区在18世纪早期因禁教而大幅受到限制，后因主导中西贸易的“广州体系”[40]施行后，更进一步缩减其活动。[41]在1685年，随着让帝国沿海大半区域的私人海上贸易合法化，康熙在主要海港设置了海关。每艘抵达的船只都得在海关登记，并在货物出售前支付关税。在广州的海关迅速成为最热络的通商单位之一。当时广州海关被欧洲人称为Hoppo，显然是误以其为北京“户部”底下的机关（虽然事实上一如其他海关，粤海关是直接隶属于内务府之下）。

专门经营对外贸易的中国商行在广州快速增加，到康熙晚期已超过40家。1725年，雍正皇帝成立了被外国人称为“公行”（Cohong），一个将中国商行纳入其中的“伞形组织”（umbrella organization），正式地负责监督管理贸易活动。与此同时，所有北京之外的基督教传教士活动被局限在广州，显然雍正皇帝考虑将中外商业往来也限制在广州，但受到福建等其他地方官员劝阻。这些官员认为对外贸易对于其辖区的生计是不可或缺的。整体而言，国际贸易在没有重大事件发生下，持续稳定地增长。

广州体系是雍正的继任者，乾隆皇帝之三项不同决策下的结果。1757年，朝廷宣布广州此后为清帝国唯一对西方开放贸易的港口。其次，朝廷支持一种从1745年左右在广州地方当局开始的商人担保制度，每个前来贸易的西方商船均须一个中国商行担保与监督。最后，在1760年，朝廷颁布了一套详细的规则，规定一年之内外国“番人”能到访中国的时间、抵达后能居住的地方，以及能贸易的对象。外国人的妻子与子女被禁止随同前来中国，而来访的商人行动也受到严格限制。[42]

乾隆朝制定这些限制，部分是以法律认可无论如何已经发生的事情。西方贸易商们已经“用脚投票”，让广州成为主要的中西贸易港口。虽然沿海其他港口如浙江的宁波与福建的厦门从晚明以来也曾是热络的贸易地点，但在雍正之后，已经渐渐被西方人放弃作为停留的港口，因为广东的珠江水系更方便通抵内陆，加上其他种种原因，让广州可以保证更稳定地供应外国人所需要的货物（特别是茶）。在朝廷宣布商人担保制度之前，广州官员就已经开始实施了。这并不是代表地方或省级官员对海上贸易有敌意，正好相反：海关、府级甚至省级官员都与广州的中国商人结合，游说朝廷让广州提升为对西方海外贸易的中心城市。（与此相对的例子是，在杭州的浙江省级官员在地理位置上离宁波较远，故对此地的海外贸易亦有所疑虑。）广州的情况就是合理。

以后见之明来看，此时强制限制外国人行动的时机实非意外。广州体系开始的1757—1760年之间，正好与士大夫极力反对朝廷将西北整合为新疆的时间相符。这些不同意见的表达或许引导乾隆思考关于帝国边界与对外关系的新道路。[43]也许更重要的仍是正好在18世纪50年代末朝廷发现非法基督教传教士的新巢穴，另外浙江官员对传教士从宁波潜入的报告显然

又火上加油，让乾隆担忧其帝国内又有一波新的异端散布。如今迈入50岁、统治约25年，其周遭几乎是前所未见的荣景，乾隆担心有所不测并非没有道理，有着狂野、不寻常念头的外邦人大量涌入，有可能会破坏他与其祖先光荣成就的基业。

虽然刚开始英国东印度公司与英国王室打算默认广州体系，经过短短几十年，他们开始对这些限制感到不耐烦。特别困扰的是，外国人在清朝国内被控有罪时，须以清代法律审判。此事在1785年之后变得更难以忍受，当时一艘英国商船“赫符斯”号（Lady Hughes）在鸣礼炮时误杀了两名中国低阶官员。在等候英方交出酿祸的炮手时，一名在事发现场的英国商务专员遭到逮捕。该名炮手在被交出之后被处绞刑。此外，英国人也认为最好在中国沿海能有个补给站，让他们可以储存货物与进行贸易。他们猜想如果清朝一开始表明顺从的话，或许可以用这个理由把澳门从葡萄牙人手中夺下来。福建沿岸的厦门岛因为接近最具吸引力的茶叶产区，也受到英人青睐。



图12 1860年的广州宝库街，费利克斯·彼图（**Felix Beato**）摄（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

抱持这些议题，1787年英国皇室派出国会议员兼驻孟加拉国军需司令的加茨喀特（Charles Cathcart）中校领导之使节团朝觐乾隆皇帝。英王乔治三世写了封私人信件给乾隆皇帝，其中写道：

> 远邦诸国与贵国循良制以通有无，为民谋福，革弊创新，兴业富民，此制实为陛下先祖所立，历陛下德政、创造瀚中国盛世。至上天恩赐诸地风土富饶，得福泽广被众生。

虽然此信满是经济自由主义的说辞（亚当·斯密的《国富论》在1776年出版而大受好评），但更重要的是，英国王室没有暗示其对手清廷未能实际理解其观点。此外，信中写道："吾等深信，陛下的圣意长久以来认同此政策，鼓励两国子民以信誉及安全相符之公正平等原则来进行商品交易。"[44]然而加茨喀特在海上死于肺结核，乔治三世的信终未能到达乾隆手上。

5年之后，乔治三世与东印度公司再度尝试。这次的使节是非常能干的乔治·马戛尔尼（George-Macartney）子爵，同时身兼里撒努尔（Lissanoure）男爵、前驻俄国大使、爱尔兰布政司长、英属加勒比海与马德拉斯（Madras）的殖民地官员。考虑到加茨喀特那次的挫败，英国王室也指派乔治·斯当东（George Staunton）爵士作为副使，"为避免此次友好沟通中断的任何可能……如果因为（马戛尔尼）身故。"大使被指示要促使宁波、天津、舟山（浙江杭州湾口的海岛）等地开通直接贸易，让清廷在广州与舟山附近割让小岛作为贸易中继站，以及取得在首都北京建置一商用仓库的权利（此是英人相信之前清朝给予俄国人的权利）。

英国内政大臣亨利·登达斯（Henry Dundas）则告诫马戛尔尼不要无礼地要求解决私人商业债务，且附加如下提醒：

> 你必须小心他们可能会向你要求一项约定，即如同欧洲法律已经禁止的一样，将鸦片贸易排除于中国领土之外。如果这个议题被提出来讨论，则必须以最谨慎的态度处理。毫无疑问在我们印度生产的鸦片实际上销往中国的不在少数，但如果必须提出确凿的正式命令，或是拟以商业协议的条文，要求我们不能把这些药运往中国，你必须接受，而不要因为护卫我们的自由而冒失去实际利益的风险。在这种情况下，我们孟加拉国鸦片的贩售需要在一个开放的市场找寻机会，或者在东海海域中以分散迂回的管道寻求销售。[45]

乔治三世再次寄给乾隆一封私人信件。这一次在"大不列颠、法兰西、爱

尔兰之王……信仰之守卫者”之外，另自称“海上霸主”（Sovereign of the Seas）。他以下列方式解释英国的殖民事业与文明任务：

> 未能仅满足于提升我朝子民在各方面的繁盛昌隆……我们掌握各种机会装备我们的船只，送出一些最有智能、饱学的人民，以探寻遥远、未知的区域。如此做并非为了征服，并非为了扩张如我朝所愿已足够宽广的疆土，不是为了获取财富，甚至不是为了帮助我朝子民的商业活动，而是以增进对我们所居世界的知识为名，遍寻天下各种物产，传递艺术与舒适的生活到那些至今鲜为人知的区域。因而我们送出装载对人类最有益之牲畜与蔬菜的船只，给那些匮乏已久的岛屿或地方。

在称赞中国之伟大与乾隆英名的客套话，及反复暗示英国的军事力量之后，乔治三世一如他在托付加茨喀特送出的信中提到国际贸易对中、英两国的益处。信尾以“愿全能上帝赐你福佑！”作结。[46]

在回复乔治三世的信中，乾隆花了一些篇幅说明中国若默认英国的请求，其他西方贸易伙伴亦会如潮水般涌来提出类似请求。乾隆指出：“况西洋诸国甚多，非止尔一国。”接着又说：“天朝物产丰隆，毋须外求。特以茶、瓷、丝等，为尔国与欧西各国所重。为惠尔等，朕已令广州开诸货公仓。”[47]谈到令他困扰，而英国人无法理解的议题，他这么说：

> 长久以来，尔等从奉尔之真教。而我中华远古至今，先王制定法度，流传后世，天朝四隅千百年来同为恪守，无违背古教之理。……今尔来使欲请推行尔英人之教，此朕必不能从。[48]

在1793年8月21日到10月7日间，先是在北京，随后在长城之外的承德（热河）避暑山庄，接着又在北京，乾隆与马戛尔尼仿佛表演着你来我往的“双人舞”。皇帝尝试以其40年前左右钦定编纂之《大清通礼》中记载的“宾礼”来安排他们的会面，而强迫马戛尔尼象征性地接受其统治天下的地位。马戛尔尼则试图定位自己，以取得承认自己是能与乾隆平起平坐的“海上霸主”之特使。马戛尔尼呈上钟与其他西方精巧技术的产品，欲以其科学能力让天子敬畏。由于已拥有数十年前耶稣会士呈上过同样或更高明的器械，乾隆皇帝有明显的理由对此无动于衷。

而最著名的是马戛尔尼烦恼是否应该行“叩头”之礼。此礼须鞠躬，以头触地，是任何人在觐见皇帝时例行的礼节。当马戛尔尼毫无所获而打道回府时，官方对外宣称是因为他坚守原则、违抗让他屈身伏地、有辱国王与国

家的无理要求，因此导致任务失败。“叩头”（kowtow）这个词几乎立刻成为一个英文单词，一个呈现中国人可悲的象征：与西方的理性和讲求实际相对，是固执地依靠古老仪式；与西方平等、人性尊严、人民主权等相比，是对专制权威卑微的遵从。如此正好为西方人计谋中的雄心大略图一个方便的比喻。[49]

第6章 危机

在彭慕兰（Kenneth Pomeranz）于2000年所著、广为引用而备受争议的书中，他认为在18世纪清朝的“繁荣时期”，平均生活水平可能比西欧还高。像是糖如此诱人但非必需的商品，清朝人民的平均消费量大于欧洲。然而，这随着约在18—19世纪更迭之际的“大分流”（great divergence）而改变，至少约两个世纪后，西方把中国远远抛在后头。值得注意的是，彭慕兰把这个分流的主因归于西方所发生的事，而不是清帝国并未发生的事。他主张，西方促成工业革命的特殊之处，不是过去“进步”的累积，也非一个具有创新精神的心态，而是一连串特定的历史“偶然”（contingencies），这其中最重要的，就是欧洲借由利用非洲的奴隶去开发新大陆。[1]

整体而言，彭慕兰的论证赞同新清史在过去1/4个世纪以来，已较正面地看待帝国的成就及能力、反对传统的“失败论述”（narrative of failure），并将这个欧亚大陆东半部的近代早期历史经验，视为该大陆西缘的反照，而非提供相反的例子。然而，不可否认的是，在18—19世纪之交，清帝国自身的衰败已变得明显（清朝的统治者与人民自己也惊觉地注意到这些发展），这使得19世纪的分流，不只是相对落后于欧洲的问题，也包括了内在的、完全的失能问题。

换句话说，世纪之交的清帝国危机，是三个同时发生的困境所造成的“完美风暴”：西方扩张的外来冲击、由长期社会经济问题累积而成的长期危机，以及与我们熟悉的朝代循环模式相关的严重政府失能。我们会暂时搁置第一点而关注第二和第三点，这两者发生得较早，且在当时人眼中更为严重。[2]

长期变迁

19世纪清朝所面临日积月累的最基本变迁是人口增长。保守估计1400年的中国大约有1亿人口。在清朝于1680年前后稳定局势，与随之而来的“中国和平时期”（pax sinica）之际，借由新大陆农作物的散布、农业技术的进步、疆域的开拓，以及新耕地的开垦等因素，人口在后来的两个世纪增加3倍，达到4.5亿人。增加最多的不是在城市或像江南这种原本人口密集的地区，而是在相对新开发的偏远地区，在这些周边地区，大家族的农业

劳动力更具生产力。[3]

但是，在清朝的前一个半世纪中大量增加的新耕地逐渐用尽了。在1753—1812年之间，人均耕地面积急剧减少了43%，导致每人耕地少于8亩。[4]在19世纪以前的帝国时期历史中，每单位土地人口密度的增加大多会提升而非降低粮食产量，因为相对短缺的总是劳力而非土地。有更多的劳力可促成更密集的耕作、扩大与维护灌溉系统，以及随着人类排泄物的增加而增益的肥料。然而，大约到了19世纪，成本效益的比例逆转了，人口相对于耕地成长得更多，造成了一般生活水平的下降。[5]一个重要的指标可能是19世纪单身人口的增加，他们虽肩负重大的文化责任而必须结婚及传宗接代，却有越来越高比例的男性无法成功娶妻并独立成家。[6]

在之前的几个世纪中，商业、手工业、矿业，特别是运输业所新增的工作机会，吸收了这些剩余的劳动力。但在19世纪早期，帝国的多数地方正值商业紧缩。英国原本在广东输出了大量的制造品，尤其是棉布（南京棉布），然经历19世纪，可购买和出口的量减少到前所未有的程度——这显示此行业萎缩了。[7]这种衰退有好几个原因，但其中之一是国家越来越过时的产业政策。

例如，清政府在铜矿政策方面，要求每个矿场以固定价格由政府收购其生产的特定比例的铜，用于铸造货币，然后允许额外的生产可以在市场上依市价出售。但在18世纪晚期到19世纪初期，由于铜价大幅提高，开采较难达到的矿源导致成本增加，即使地方官请求，政府仍未能提高铸币用铜的收购价格。许多矿场关闭是因为日益减少的利润，而非铜矿矿藏的枯竭。[8]换句话说，不仅清政府未能促进或助长新的产业发展，其过时的政策反而打击了既有的产业。

人口问题的一个自然结果可称之为“人才过剩”，许多现今发展中国家熟悉的一个困境，其中教育系统产生人才的速度，大于经济或政治系统所能提供的称意职缺。这是盛世中的真正危机。因为18世纪期间的长期和平、舒适的生活水平，以及扩展的教育系统，受教育的，甚至是受古典教育的人数增长快过整体人口的增长。一个不完美的指标，是下层功名拥有者的数量，从1400年约4万人，到1700年约60万人，再到一个世纪后超过100万人。该指标并不完美，因为国家授予科举功名有固定的员额，而在18世纪的后半叶，朝廷谨慎地努力减缓科举的增额状况。但在一个长期盛世中，国家的这种做法无法减缓想以“学习”获取功名的学生人数之增长，因此这实际上只是使问题更严重。

古典教育的明确目标，是为国家官僚体系生产一群有才能的官员，而它也的确成功达成此目的。一生勤勉学习所预期的回报，应该是良好收入的官位以及相应的社会地位，然而这由于清朝的“仁政”的意识形态，而被严格

地限制。由于害怕因扩张国家公职增加税率而产生的民变，朝廷把税率以及要靠税赋来负担的工作人数维持在很低，也就是说，领有薪饷的官位数量远远落后于整体人口增长以及具法定资格、取得功名的人数。在1800年时，帝国中大约只有约2万个官位，而人才库则有超过140万名秀才、进士们，也就是说大约每70个取得功名者只对应1个官位。

该问题因为国家实行以金钱或其他资源对国家建设之贡献来换取功名，甚至是官位的制度更加严重。一方面，功名和地位的贩卖满足了某些在清代社会中最有才能的人向上层社会晋升的需求，这些通常都是家族事业在商业经济中赚钱发达的人们。所以此制度颇受欢迎。另一方面，那些耗煞苦心勉力考取功名的人，到头来却发现争夺名额有限的功名利禄之激烈竞争令人难堪受挫。在一个令人注目但不具代表性的例子中，一个名叫洪秀全的失意考生，组织后来被称之为“太平天国”的起义。但更普遍的是，在地方层级上取得低阶功名者以及其他读书人转向非官方士绅的受雇工作，尤其是成为类似讼棍，他们在日益紧绷的社会经济中，挑起在土地、水源、女人以及其他匮乏资源之间的紧张关系。

在国家的层级，从成功取得高等科举名衔到实际就任官职这段时间的延迟，引发了不满的情绪，尤其那些在殿试表现顶尖的年轻学者，他们被安排到翰林院，一个被称为“一时之选”的光荣候补区。翰林传统上是反对派的核心所在，那些人尚未获得实际职权，但本能地自认在道德和学识上胜过当朝为官者。当19世纪前半，随着在官途与政治的受挫与日俱增，其优越感只有更为强烈。

缺少有报酬的工作，使这些有才智的年轻人发展出引人注目而具批叛性的政治风格，并有在正式官方管道之外成立小团体的倾向。他们把活动集中于“掩护”团体，像是在北京宣南门外琉璃厂召集的“诗社”，以及供奉（这时几乎神祇化的）清代早期政治批评家顾炎武的“祠堂”。这些愤愤不平而有组织的知识分子们不断地批评，促使清政府支持武力威吓，而造成灾难性的第一次英中战争。[9]

循环衰落

除了长期人口压力和失业的担忧之外，还有与朝代衰落相关且众所周知的问题，就是皇帝意志力和监督的失败、官僚的道德及进取心的丧失，以及腐败和乱政。嘉庆皇帝（1796—1820年在位）和继承者道光皇帝（1820—1850年在位）并非不负责任或缺乏能力，而是两人于关键时刻都不够果断，在面对严重危机时表现得手足无措。[10]

嘉庆所面对的行政恶化之典型，就是和珅（1750—1799）。和珅是没有

显赫家世的旗人，20多岁时为低微的宫殿侍卫。1775年，被年老的乾隆皇帝所注意。据说和珅长得很像乾隆年轻时喜欢但追求不到的一个宫女。在两年之内，受其蛊惑的皇帝赐封他大约20个官职，其中包括军机大臣及户部和吏部侍郎。他聪明、有野心，且贪婪无比，也许中国史上没有一个人物能像他那样一致地被史家抨击。和珅彻底地把皇帝对他的宠幸转化为财产。直至死前，和珅个人资产据说有8亿两白银之多，超过他20年当政期间国家税收的一半。

和珅通过一套个人对皇帝的掌握及由此保障的精细支持网络，在清政府各层级精心安排有系统地贪污。实际上要所有官员的任命通过，都得先向和珅的党羽们“进献”，甚至一些明显必要的官方工作，也得要私下向这个指挥系统的上层送礼，才能获得批准。毫不意外地，能确实完成的政府重要工作越来越少。1795年，35岁的嘉庆自父亲退位而即位以来，就清楚和珅所代表的严重弊病，但直到乾隆退位四年后驾崩，才得以斩除此祸害。实际上，在这几年间，贪腐的情况甚至蔓延至政府高层。于是在1799年乾隆驾崩之际，嘉庆随即逮捕和珅及其最亲近的党羽，最后命其自尽。

依照皇帝登基的惯例，新皇帝要广开“言路”一段时间，以倾听各方批评以及应如何治理国家的建议。尤其，在这个例子中，关于如何将和珅时期之种种弊端改正过来。就像毛泽东在他20世纪50年代中期“百花齐放”的时候，嘉庆所听到的超过他所冀望或想象。很快地所有事情明朗，整个官僚系统深受和珅的图谋而腐败不堪到无法弥补。嘉庆面临了进退两难的局面：是该彻底整顿肃清，还是勉强接受事实，只惩治一些代表性的高官作为代罪羔羊，而将一般官员训斥后轻放。他选择了后者。历史学者们多倾向认为，缺乏胆量去肃贪腐败的官僚体制是嘉庆的原罪，也预定了王朝的中衰。然而为使日常行政起码持续运作，他恐怕是别无选择。

无论全面改革是否真正可能，嘉庆的软弱激起了京师士人群起反对。其中以德高望重的翰林院编修洪亮吉（1746—1809）为首，他也因为对帝国人口增长的惊人分析，后来被历史学家称作“中国的马尔萨斯（Malthus）”。虽其位阶不够资格上奏，他仍私下写了一篇文章强烈批评皇帝缺乏胆量去肃清贪渎之过错。后来他在1799年秋天，把此文寄给另一位京官。之后，以改革派士人运作的恐吓式政治手法，洪亮吉将此信在北京广为流传。其信内容部分如下：

> 吏治一日不肃，则民一日不聊生；民一日不聊生，而欲天下之臻于至治不可得。……则督、抚、藩、臬其标准矣。十余年来，督、抚、藩、臬之贪欺害政，比比皆是。
>
> 幸而皇上亲政以来，（一些罪犯已受处罚），此外……官大省、据方

面者如故也，出巡则有站规、有门包，常时则有节礼、生日礼，按年则又有帮费。……无不取之于州县，州县则无不取之于民。……

亮吉以为今日皇上当法宪皇帝之严明，使吏治肃而民乐生；然后法仁皇帝之宽仁，以转移风俗……

亮吉顿首顿首，死罪死罪。[11]

被激怒的嘉庆逮捕了洪并判处死刑，但在此他面临另一个两难之局。他虽然知道洪在原则上是正确的，所做之事却罪不可赦。最后嘉庆免去了他的死刑，改为流放到西北。实际上，皇帝默认了洪的批评是事实。洪亮吉成为京城年青一代反对派士人的英雄及模范。[12]

内部叛乱

几十年下来腐败及乱政的实质影响越来越明显和严重，尤其在1796—1804年中国北部的白莲教起事。该乱事源于湖北东北[13]和陕西东南的汉水上游高地。这个地区大部分是在清朝年间，经由一个非常复杂的经营系统开垦纳为耕地：该系统中，一个“山区地主”通过某种政治关系获得大片丘陵土地的所有权，再将部分的土地分给开发者。开发者再转而招募移民家庭，来进行家庭规模的土地耕作开垦，而这批移民又常常招募更晚来的人去进行实际的耕作。最后，在每块地上出现了多层级的所有权，所有较早进驻的以及较大规模的所有权人，都握有收取租金之权利。

只要土地生产力足以应付人口需求，此系统就得以运作。但经历了18世纪末叶，当东北[14]的人口密度持续增加，许多农田的生产力因为表土的枯竭，以及无植被丘陵地的侵蚀而下降。这个经济压力加剧了既有的社会紧张关系，其中包括多层的地主与佃农、较早的原住民与新移民、高地与平地低地农耕群体之间。而点燃这个不稳定混合体的火花则是宗教意识。[15]

部分白莲教之乱的近因，是身处于和珅领导之官僚勒索勾当之下的官员，加诸地方人民身上的剥削式税收。而起初镇压叛乱的失败，也大部分归咎于清统治者的腐败，尤其是和珅的弟弟和琳。军队的当权者并不平息叛乱，反而故意让战事延长，以便从用于招募地方民兵的经费中牟利。在19世纪初，所谓之叛乱的最后几年，大部分真正的教团已被解散，而同样受清政府资助的民兵组织仍持续对战着。嘉庆皇帝知道这种情形，因而在两个场合公开宣布了胜利，以试图平息这种敌对状态，但他又花了近5年才控制住自己的反叛军队。[16]

白莲教之乱是一个多重的灾难，清朝自此之后再也没有完全恢复。教众们虽被控制住，但教派并未被消灭。在1813年，一个称为“八卦教”的分支闯入紫禁城，威胁要刺杀嘉庆皇帝本人（这事件促使士人的宣南诗社成立）。[17]更令人注目的，是对于政府财政的影响。户部库房中累积的储蓄在18世纪70年代晚期可能曾高达8000万两，在乾隆时代结束时仍约有6000万两。但镇压叛乱的花费用尽这些积蓄后还不足够，最后估计共花了1.2亿两。[18]这在清朝统治的最后100年中，对其各层级的行政能力造成破坏性和持久性的影响。

经济萧条

到了19世纪20年代，帝国的货币问题已到了危机时刻。虽然1000文铜钱（一吊钱）值一两银子，但晚明的惨痛经验让清朝相信，由政府强制执行1000：1或其他任何兑换比率，是会适得其反的。因此，退而求其次把目标放在维持各时期和地区货币市场的平稳。唯此种努力成效有限。在17世纪晚期银相对缺乏的时候，常有超过1000：1的兑换比率，但在18世纪早期，铜币变得越来越值钱，700：1或800：1的比率成为常态。这在18世纪80年代晚期又再度变化，之后一般的状况又变成1000：1。银的价格在19世纪高涨，因此例如在山西省，兑换比率从1758年的730：1，到1846年的1800：1。

这个趋势是由于银的缺乏，以及帝国与外国间的贸易差额转变所造成。当时人把这个主要归因于清朝无法用出口国内商品，抵销快速增加的外国鸦片进口，而现代的学者也大多同意此说法。不过在19世纪，全世界银的供应量都紧缺，其部分原因是拉丁美洲革命期间的短期减产。在清朝方面，西方对于中国产品如丝、棉布的短期需求降低可能也是一个原因。从16—18世纪，拥有繁荣银本位商业经济的中国，曾是世界最大的银输入者，即使在19世纪的最初10年，仍然有着约2800万银元的净流入。然而，就在此时，银供应流动突然地反转。在1808—1856年间，从中国外流的白银，大约是3.84亿元，平均每年800万。在最严重的19世纪40—50年代，每年的平均外流量超过1700万元。[19]

货币系统的混乱，又因投资者的囤积而加剧，成为所谓“道光萧条”（Daoguang-era depression）的主因之一。因为一场信用危机造成了许多钱庄票号崩溃，而增加的成本和紧缩的价格导致制造业的生产下降，进一步使雇佣减少、失业增加。付给农村生产者的价钱也减少了，农民感受到我们熟知的，在减少的收入和增长的基本开销之间的“剪刀差”（pricescissor）。由于用来支付的铜钱贬值，使得小地主的赋税负担变重，许多人因此失去了田地。贫富差距扩大，进而引发了一波抗税抗租的运动，以及其他形式的社会动乱。

清政府受税收减少之害，严重到每年用来应付收支不平衡的银子，大约相当于每年田赋量的1/4。基础建设因高修缮费用而失修，重灾区的急难救助进度也受延宕。各级政府官员的实际收入和士气尽皆下滑，而由贪污填补此空白。防御工事经费耗尽，在最需要因应新近的内乱外患之际，使军事效能低落。这个萧条也在太平天国起义爆发之时扮演了一个重要角色。似乎不论在国内及国外普遍的看法都认为，19世纪40年代的经济萧条使清帝国已接近瓦解程度。

改革思想与经世之学复兴

皇帝深深担心所面临的危机。嘉庆和道光年间，不时有由中央而起的改革动作。他们广开言路以征集对特定问题的建议并随之试图解决，但总是做得不够多。较强烈的改革声音，是来自行政体系之外，尤其来自私人的儒学书院。

由于警觉地方书院有成为党争温床之危险，清初在朝代交替后关闭了许多地方书院，并让其他书院变得守旧保守。但在18世纪20及30年代，雍正皇帝及其许多积极的省级官员，积极地建立新的书院，并恢复或扩张旧的书院，这些书院大多设在省城，作为指导皇帝精心设计的地方学校系统之半官方中心。这些书院主要并非意图作为独立学习的中心（虽然有些朝这个方向发展），而是为该省最有前途的青年们提供高级的科举课程训练。

在19世纪早期，新一波书院的建立和重建，则转向更为自主、具地方性的方向。一个例子是19世纪20年代由两广总督阮元（1764—1849）于广州建立的“学海堂书院”，该学堂的经费由该地繁盛的海上贸易所支应。作为有经验的省级官员和优秀的经学家，阮元把家乡扬州以及长江下游地区流行的考据学研究，引进到遥远的东南地区。在此过程中，将这个学术化外之地，变成帝国版图中的主要文化中心。[20]颂扬广东地方历史成为学海堂书院的重点。虽然古典考据有其活跃的自由思考方式，但不必然参与政治，而在此时，其激进的光辉岁月已然逝去。

另一种以较传统的包装，内藏着新种子的新学问，主导着湖南湘江流域的书院，尤其是省城长沙郊外的岳麓书院。在古典考据及汉学中，形塑宋代理学的四书（《论语》《孟子》《大学》《中庸》）不被重视，而偏好更值得敬重的五经（《易经》《尚书》《诗经》《礼记》《春秋》），在清中期的考据和汉学高峰中，湖南的学者满怀着该省自觉为“中心”的想法，始终坚持着宋学的道德修养、社区团结及社会阶级。但岳麓书院的学者尤其日益将他们坚定的保守道德观，与竭力研究军事、政治经济、水利工程和务实管理等方面之先进技术相结合，他们称此为“经世”，其字面上的意思是“治理世界”。

湖南出身的官员严如熤，曾于白莲教乱期间在西北任职，被称为平定叛乱的重要战略家，他也是出自岳麓书院，后来也回乡启发下一代的学生。其中包括改革派领袖陶澍、贺长龄、魏源，以及更年轻积极的学者，他们最终在19世纪中叶打败太平天国并主导帝国的官场。一如严如熤，唐鉴回到母校任教，在19世纪30—40年代间他以严格的人生哲学教导了曾国藩、胡林翼等人，这种结合苦行之道的哲学，意识并克服个人缺陷，伴随着亟欲匡时救世的强烈使命感。这些从岳麓系统出身、以救世为己任的毕业生们到华中偏远地区任职后，在当地繁衍出大量类似的书院。[21]

有三个人是19世纪初改革派思想家中最杰出且极具远见者。他们三人在朝为官的时间都不长，主要是作为民间学者或在改革派地方官员日益扩大的幕府中作为幕宾。其中最年长的是来自安徽的包世臣（1775—1855）。他是低阶军官之子，曾在白莲教乱期间任职于四川，以及在上海沿岸与海盗作战时，凭借其战略及后勤的专长赢得天才之名声，后来成为公认的农业及防洪专家。包提出了全面性的制度改革：裁撤军机处及地方督抚以促进行政效率、引进组织系统的方式，让朝廷征询广大士人的意见、依农民的农业技术授予下层士绅功名，以及值得注意的强化古代保甲制度，作为在农村社会中经济再分配以及济贫的工具。[22]

龚自珍（1792—1841）出身于杭州，但一生多半待在北京，其在当地因诗及浪漫的私情而在全国声名大噪。作为一个今文经学派的支持者，龚把《春秋》的批注当作持续改革的宣言，以便能跟得上历史变化的现实。相对于同时代的人，他对于王朝衰落的问题更加悲观，他主张有计划地重用年轻学者以汰换年长的官员，并提倡彻底更新所有的政府行政程序。他非常看重礼，但认为礼应与时俱进。特别是他想要废除鞠躬以及其他臣子对皇帝，或平民向地方士绅表达个人顺从的礼节。

龚自珍比其他人更进一步发展出一套财产理论，例如反对传统实行的分产继承，因为那使得努力工作而累积致富的人贫穷了。在早期著作中，他指责农业商品化以及农村货币化，一度建议将种植经济作物的人杀头。但逐渐地他强烈支持这两个想法，并认为其有助于国家经济的繁荣。据说龚在晚年勤勉阅读西方译著，虽然我们无法得知他读了哪些书。

魏源出身湖南，是岳麓书院的校友，也是北京宣南诗社的短暂成员。三位改革派思想家中，魏源最受到西方历史学家的注目。其重要性首先确立于1844年的著作《海国图志》，该书是当时中国最全面的欧洲研究，也是对清帝国提出西方势力与日俱增之危机的严厉警告。[23]这部作品固然重要，但仅是魏源毕生学问以及改革计划的一小部分。例如，为响应内亚地区兴起的反抗运动，魏源撰写了过去帝国征服此地区的历史，以告诫当今的皇上勿辜负祖先的努力，并详细说明应如何达成任务。

也许最重要的，是魏源在同为出身岳麓书院、当时担任江苏布政使贺长龄的底下从事幕僚工作的期间，主编的《皇朝经世文编》（1826）。这部多达120卷依主题编排的巨著，几乎涵括了社会组织及政府政策的各个层面，成为其后几十年经世改革者的“圣经”，并在帝国存续期间，产生了许多续编。虽然在大部分的主题中，魏源呈现了支持各种政策意见的作者，但在收录的几千篇文章之中，最具重量性的代表作者是顾炎武，魏源及其支持改革的同伴们非常尊敬顾炎武，包括他对于中央集权官僚的批评、对于“地方精英行动主义”的支持，以及他精明而博学的政策分析。

改革方案及政策

除了固定的行政及军事单位之外，清朝有三个特殊功能的官僚机构，分别监管河工、漕运、盐政，总称作“三大政”。这几个专门机构都受到和珅在朝主政时腐败乱政的严重危害，尤其后二者，也是这些道光时期的改革者一旦在位时所特别关注的。

帝国的盐政被分为若干个大区，其中最繁忙的是两淮。该地以扬州为总部，分销地区及于湖北、湖南、江西、安徽等长江中游省份。盐从江苏沿岸的产区到各地区消费者的批发运送，由约200个拥有世袭特许证的人掌握，这些人的地位大约介于官员和商人之间。拥有这类专卖经销权的人们，每年每人会被分派多达12000引（1引有8袋盐，1袋约相当于100磅）的盐，而且大部分情形下，每个人会被授予在特定区域的专卖权。到了19世纪初，这个制度陷入严重混乱。专卖经营者无法履行销售的义务，而把大幅增加的成本转嫁到消费者身上，将这种必需品的价格哄抬使许多人难以负担。盐的黑市就此盛行以满足一般人的需求，当私盐在盐消费地区的供给多过官盐时，官方的盐专卖收入就迅速地减少。

1832年，出身岳麓书院的两淮盐政官员陶澍，决然地废除了实行两个世纪之久的专卖制度，将官盐的销售开放给信誉良好的商人，只要能买一张盐票就授予一次运送少量的盐（约10引）到该区域任何能零售的市场。陶澍的目的在于打击私盐、改善消费者服务，并重振政府税收，而这三个目标他都顺利达成。这种私人化过程将盐的贸易从授予特许专卖的官商，转为各种资本规模的私人投资者和中介商。盐票则在公开市场上广为流通买卖。[24]

漕运的问题更为严重。虽然从晚明到清中期，一般田赋逐渐用银来支付，但朝廷仍觉有必要以谷物发放文武百官的薪饷，其中大多数位于京师及北部的边疆前线。为了这个目的，每年两次向盈余最多米粮的地主征收附加的漕粮，其中大多位于长江流域一带。要将大量的粮食运送到河道再经由大运河北送，需要大量的船夫以及沿途设置的官员。到了19世纪初，这

个“任务编组”已经形成一套既得利益者的复杂体系，其中包括私人中介，以及沿路线上期待获得好差事的地方官员，他们索取报酬以换取漕粮通过其管辖区域。这时船夫本身也组织成称为“罗教”的半宗教共同性利益团体，是具黑帮性质之青帮的前身。

在和珅的时期，因疏于定期疏浚黄河，加剧了大运河淤塞的长期问题，大运河在黄河的出海口上游不远处注入黄河。在嘉庆和道光早期，淤积日益阻碍运河的漕运路线，实际上运到北京地区的粮食越来越少，而即使运抵也耗费更多时间和庞大的成本。1824年的漕运是前所未有的灾难，运抵的粮食仅仅约预期的1/4。其余未运达的部分还在搁浅的船上，不是被地方人民洗劫就是被弃置而腐坏。道光皇帝开了言路，广征如何拯救漕运的意见，许多响应的意见指出，帝国现在有能力把长江流域的粮食经由沿海往北送，途经上海到天津及其他北方港口，而不再依赖内陆的大运河。

这个替代方案在1826年由陶澍和贺长龄监督实际执行，其根据的计划由包世臣以及他们的岳麓书院校友魏源所草拟。类似陶之后对两淮盐政的改革，这个计划牵涉到征召私人商船来完成国家的工作，实际上代表帝国经济中重要领域的私有化。1826年的实验大致上获得成功的评价。然而，最后朝廷害怕激怒内陆路线上根深蒂固的既得利益者，以及危害到已经难以控制的漕运船工之生计，而此恐惧更胜过了对于粮食供给的关注，因此在这一次改变之后，漕运又回到旧的运输制度。但1840年以后，因为每年几乎没有漕粮抵达京师，内陆路线就永远地被废弃了，而所谓的海路成为漕运的一般管道。有千年历史的大运河终被宣判淘汰。[25]

另一个改革者关注的是关于帝国的货币系统。在广东购买国外鸦片所造成的白银外流，引起“道光萧条”。早在1819年，翰林院侍讲学士蔡之定曾上奏提到，可能的解决方式是由朝廷引进不由硬币担保的纸币；其因为大胆行径而丢了官。然而，在经济恶化的19世纪30年代晚期，另一位名不见经传的学者王鎏发表了专论，主张纸币不只将能解决货币短缺问题并让帝国脱离萧条，而且能让清帝国（他称之为“中国”）建立前所未有的国家货币主权。王主张墨西哥银元广泛流通于国内经济中，是对于中国既有“利权”的重大侵犯，而私人发行银票形式之纸币在当下的流通，代表民间商人已僭越应归属国家管辖的货币发行权。王的计划获得广泛讨论，像包世臣这样的著名改革家公开支持他自己修改后的版本，其他如强烈倾向私有化的魏源，则指责其过度强调政府控制。然而这些方案，至少在道光年间并未实行。[26]

但是改革人士们最为关注的是鸦片问题。王鎏主张引进国家发行的纸币，部分原因是让外国人在卖鸦片时接受在国外用不上的中国纸钞，能“自动地”阻止他们进口这种有害的麻药。在皇帝的支持之下，道光年间接二连三上呈的奏折中，提供了对于所见危机的各种解决方式。有人支持麻药合

法化并课税，这是1836年朝廷官员许乃济的立场，他之前是广州学海堂书院的忠实拥护者，似乎代表了资助书院的广东商业精英们的看法，他们系依靠鸦片贸易来营生。另一个强硬的立场则要求严格执行雍正以来明文规定的鸦片禁令，处罚国内的贩卖者及吸食者，并要用尽一切方式来限制国外的进口。其中以1838年担任湖广总督的林则徐提倡最力，林原籍福建，前翰林院庶吉士，北京宣南诗社成员，魏源及改革派人士之友。虽然事件以灾难收场，至少刚开始，道光选择了强硬政策。

西方的冲击

在欧洲国家中，英国相对而言较晚抵达中国。英国进驻东亚的推动力是英属东印度公司，其在1600年获得女王发给特许证，获得对清帝国贸易专卖权。该公司是当时欧洲主要经济逻辑“重商主义”的产物。重商主义首先主张对外贸易主要以国家的利益为前提下进行，其次认为要衡量其效用是要看是否能取得有利的贸易平衡，也就是流入的钱币多于流出的。东印度公司于17世纪的大部分活动都集中于南亚，在17世纪80年代抵达中国南方沿海之际，刚好与康熙解除海禁、鼓励海上贸易同时。虽然该公司在中国的活动于18世纪60年代被广州体制所限制，但在当时并未造成多少摩擦。

英国与清的贸易快速增长，虽然并未使中国的亚洲内部贸易失色，但成为帝国与西方商业关系中重要的一环。[27]如同清朝的其他西方贸易伙伴，英国一开始购买奢侈品，包括丝、瓷器、香料、药草，尤其是茶叶，很快地从奢侈品转为基本用品。中国茶像野火一般在英国国内市场流行起来，从一个不为人知的饮料，发展为占19世纪英国家庭年平均收入5%的支出。东印度公司从中国进口的茶叶以倍数成长，从17世纪晚期约每年200磅，到几十年后约40万磅，再到19世纪初期的2800万磅。对于崇尚重商主义的英国来说，问题就在于如何支付这些茶叶。

第一个重要的交换物品是棉。约在18世纪中期，东印度公司实际上展开对印度的军事占领行动，此计划相当花钱，因而需要向英国王室借款几百万英镑，该公司设想以进行大三角贸易带来的利润来偿付这笔债务。公司在印度种的棉花运送到清帝国，满足了帝国激增的纺织手工业。在广东以棉花换得茶再送到伦敦，而卖茶的获利再以薪水、生活物资及英国制造产品等形式送给印度的公司殖民者。这个计划似乎在一开始运作得非常顺利，但到了该世纪末，清朝对于印度棉的需求下降（由于中国棉的取代以及清内部经济的衰退）迫使英国要想出另一个商品卖到中国以换取茶叶。

一个可能性是新世界的白银，那是长期以来清朝经济展现出有庞大需求的物品。第二种三角贸易出现了，英国商人再由伦敦输出中国的茶，并连同英国的制造品送到英国的北美殖民地，在那里获得美洲的白银，然后去广

东交换茶。这个积极做法的障碍，是英国殖民地的革命倾向；别忘了被倾倒在波士顿港的正是中国茶叶。加上19世纪初，白银产地拉丁美洲的独立运动更进一步中断了英国这部分日益增长的中国贸易。英国人急切需要替代品，因而转向了印度鸦片。

鸦片最早在唐代由阿拉伯人传入中国，但中国人传统上除了医疗用途之外，并没有种植或使用它。[28]被用作娱乐性毒品使用的鸦片在清帝国流行，很类似茶在英国盛行的情形。在东印度公司南亚的农场所种植的鸦片，很快取代棉花成为公司主要输往中国的产品。大部分情况，公司避开了以自己的管道运送鸦片的难堪，与英国和美国的私人船运商签约，以“国家贸易”之名进行。经过18世纪晚期及19世纪早期，自广州输入的鸦片数量增加了10倍。英国人知道此贸易并不道德。传教士经常谴责此事，著名的英国商人、苏格兰长老会的亚历山大·马地臣（Alexander Matheson）因此从参与创建的“怡和洋行”（Jardine Matheson）辞职，而不愿继续在中国推广毒品。到了道光初年，多达1/6的英国王室税收来自中国贸易，若无关键商品鸦片的贩卖，此贸易早已崩毁。这对于王国政府来说似乎别无选择，只能继续。

就清朝方面而言，早在雍正时期就已经禁止贩卖和使用鸦片，到19世纪初仍持续此禁令。这对于皇帝和士人来说都是真正深切关注的问题，他们了解到鸦片对于帝国的害处。在19世纪30年代的辩论中，鸦片合法化的支持者虽失利，但到了19世纪中叶，可能有10%的人口上瘾，尤以士人及军队最为严重，而军队效能每况愈下已在世纪之交的白莲教战役中展现出来。国内毒品的走私促成大量秘密会社，如声名狼藉的“三合会”之地下世界。对清政府来说，最令其担心的是日益增加的贸易失衡、白银外流，以及国内银铜兑换比例的破坏。当时的人大都把鸦片视为道光萧条的主要原因。

鸦片贸易也部分造成了清帝国在18—19世纪西方著作中的重大变化。在盛清时西方对于中国的典型认识，可见波士顿作家威廉·道格拉斯（William Douglass）在1749年的著作《英国北美殖民简述》（*Summary of the British Settlements in North America*）中的叙述。他批评美洲原住民的文化失败，总结其地位如同是在人类的家庭中“最年轻”“最卑微”的弟妹。相对而言，从中国道德特质、礼仪、正式的政府、具生产力的农业、宗教及文字来看，“似乎是人类所有民族中的兄长。”[29]然而不到半世纪后，另一个波士顿人，商务代表山茂召（Samuel Shaw）写道：“中国人中，特别是经商阶级的无赖狡诈已众所皆知。”对于清政府，他又说：“在全世界文明国家中，是否能找到一个比清更为暴虐不公的政府是存疑的。所有省份官职的授予，是为了使那些朝廷的大官获得最多的利益，因此人民受到层层的压迫。平民百姓被地方知县压榨，知县又被其上级的巡抚、总督等压榨。”[30]

有许多客观因素造成西方人在乾隆晚期之后看待清帝国不如以往那么好。但西方认知的改变可能也来自报道者身份的改变。如山茂召一般在19世纪初的鸦片贩卖者，几乎不可能具备晚明清初耶稣会士知识分子一样宽宏的视野。但更重要的是，西方本身基本的态度和观点在这期间起了重大的变化。

工业革命期间蒸汽动力制造产业的出现，将对外贸易导向一个新视野。英国人不再只对于将商品从一个市场运到另一市场感兴趣。此时，随着曼彻斯特及其他地方工厂出现的整体性纺织品生产过剩现象，其任务变成积极地寻找这些大量制造商品的新消费者，而将焦点摆在他们想象中庞大的“中国市场”。这个新的贸易目标在亚当·斯密所著之《国富论》中的经济自由主义信念，找到其最为强而有力的意识形态正当性。其反对重商主义主张之国际商业必须由国家控制，以便确保有利的贸易平衡之观点，认为无论贵金属流向如何，贸易规模极大化对各方都有利，而通过私人企业家之手最有利于达成这样的期望。

以这个“自由贸易”新论调为后盾，英国人为自身利益辩护，要求清朝取消对西方商业活动进入的所有限制，其中最迫切者，就是限制个人行动的广州体系。例如，一位来自利物浦的国会议员在1812年写给其选区的选民：“对印度和中国的贸易现在应该开放给这个国家所有的企业和商业活动。”[31]几个伦敦的商人在1830年寄给他们的议员一个正式提案，进一步主张：

> 在世界各国之中，中华帝国具有优秀的特质，使人想要与之建立密切的贸易关系……中国人不只有意于，而且焦急渴望于享有与英国更扩大的往来，从中他们也很清楚会为他们自己带来许多利益……（然而）英国的商人、水手现在却被排除在这广大无穷资源的消费及供给之外，不是因为中国的任何法令，而是被我国议会的法案，提出了各种危险困难当借口，让我们所有商人将全部中国的贸易机会都让给了东印度公司，这阻碍了更广泛的商业往来，然而现在已然证明，所有这些借口都是毫无根据的。[32]

1834年，英国王室非常不满东印度公司债务扩大，因而废止重商主义最后残留的贸易专卖权，英政府很快就屈服于商人们与中国无限制贸易的强烈要求，实际地确认战争的开始。

除了经济理论之外，新的政治观念也支持西方对中国与日俱增的入侵政策。1815年维也纳会议导致拿破仑帝国的解体，促使民族国家的政治组织观点日益发展，认为每个个别的群体或“民族”由一个强而有力、集权中央

的国家统治，不仅能达到最高的效率，也是民众所达到的进步和文明程度的指标。[33]该会议确认了这些“民族国家”（nation-states）的关系，应该建立在互惠与主权平等的原则之上，无论国家大小、财富与力量。一个以“国际礼仪”（comity of nations）之名而为人所知，或者更符合实际状况地称之为“基督宗教国家间之礼仪”的体制关系。

这个被视为不可侵犯的新国际秩序，未能给清帝国自命的普世主义留下空间，而在这个观点下，西方完全合理化地迫使中国省思他们退化的外交模式。拿破仑战争的结束，让欧洲列强有余力从事海外扩张，而炼钢及其他以蒸汽为动力的工业技术促成了军事的现代化。［德国的大型军工厂克虏伯（Krupp），并非巧合地在1830年创建。］换句话说，西方现在发现自己有了动机（海外市场的需求）、意识形态上的正当性（国际礼仪和主张自由贸易的自由主义）以及手段（新军事技术），来强迫大清帝国“开放”。

到19世纪30年代晚期，双方似乎都对广州体系越来越不满，因而确定步上了冲突之路。英国想要更多的贸易机会，而清朝想要终结鸦片非法交易。英国企图以外交途径解决已然失败。在1816年维也纳会议后由阿美士德勋爵（Lord Amherst）主导，以及在1834年东印度公司失去垄断权之后由律劳卑勋爵（Lord Napier）所率领的使节团都相继失败。因为两人就像他们之前的马戛尔尼一样，拒绝服从清朝的外交礼仪。阿美士德到了北京但未能见到嘉庆皇帝，而律劳卑则未能跨过广州。对道光皇帝来说，他已经对鸦片贸易问题广开言路，并决定不计代价查禁其交易。结果就发生了双方分别称作鸦片战争或第一次英中战争的冲突。[34]

反对鸦片的强硬派林则徐以钦差大臣的头衔在1839年初抵达广州。在晚春，他要求外国商人缴交他们持有的全部鸦片，在其交出之前将之拘禁在商馆里。在英国商务监督查理·义律（Charles Elliot）的建议下，商人们最终放弃了他们的鸦片，林则徐在6月25日大张旗鼓地将这些鸦片倒入海中销毁。义律接着要求赔偿，林则徐则以鸦片原本就是违禁物品为由拒绝了这项要求。拒绝赔偿给了英国开战的理由。

虽然登陆的英国海军曾几度被地方民兵打败，其中最有名的是来自珠江三角洲的三元里村。但英军凭借船坚炮利轻易地胜过大清。英国在1840年派遣舰队沿岸北上，7月占领定海，隔月即直逼北京。道光皇帝派大学士琦善至天津与英国人会面，极其礼遇侵略者，使其撤退。9月，琦善奉旨到广州去接替被贬的林则徐。但琦善的安抚政策未能平息义律的怒气，义律在1841年初下令占领香港岛并攻占护卫广州港的炮台。此显而易见的挫败让琦善被革职锁拿、解京问罪。道光皇帝再度对英国采取了主战的态度，英国人乃从长江口沿江而上并占领南京，于1842年8月以签订和平条约的方式画上句点。[35]



图13 1841年1月17日，英国复仇女神号（最右后方）战舰击毁中国戎克船，爱德华·邓肯（E. Duncan）绘于1943年［英国国家航海博物馆（伦敦格林尼治）藏］

尽管《南京条约》并非是开启“近代”中国史的转折点，但仍意义重大。[36] 首先清朝同意四年内支付英国2100万银元，作为战争赔款及其毁坏鸦片的补偿。在当时欧洲战争的惯例中，战败国负担战胜国的军费理所当然，但这笔赔款让已然拮据的清朝国库雪上加霜。此外，也为后来19世纪后半清朝败给列强的几个战争提供了先例。

其次，条约将义律一年前占领的香港岛割让给英国，这明显侵犯大清的领土主权，而这时正好英国在表面上要努力让中国接受西方的主权国家礼仪概念。这个概念在条约的第11条中强调，要求清接受英国的“总管大员”作为类似于大使的角色，并同意“两国属员往来，必当平行照会”的原则。公行及被痛恶的广州体系被废除，5个沿岸城市包括广州、厦门、福州、宁波及上海开放英国人民自由贸易及居住。这开启了所谓通商口岸的时代，最终允许英国及其他外国人租借大片郊区土地作为租界。

《南京条约》的其他三个条款及接连的后续条约（次年与英国签订的《虎门条约》、与美国在1844年签订的《望厦条约》）无疑是“不平等”条约，即让予西方人的利并未相对地让予清朝。《南京条约》的第10条明订“按例纳税后……税关不得加重税例。”也就是说，清朝赔上民族国家理应有

的主权，也就是自行订立货物进口税；而这个税率未来只有在英国同意之下才能调整。对于一个在几十年内发现自己将投入“追赶性工业化”（catch-up industrialization）的帝国来说，无法设置保护性关税来扶植新兴工业将造成严重后果。

清朝也给予了英国和美国“治外法权”，意指这些国家的国民即使在中国涉嫌犯罪，也只会由这些国家的法律及法院审判。这个条款也让外国人能在中国经商时，只受该国通常较宽大的民法与商法规范，使他们与中国贸易伙伴往来时有明显的优势。最后，英国获得了“最惠国”待遇，这意指“设将来大皇帝有新恩施及各国，亦应准英人一体均沾，用示平允”。换句话说，清朝丧失可特别优惠特定贸易伙伴、其理应有的主权。大多清朝后来与外国列强签订的条约都包括这个条款，实际放弃了帝国的外交自主。由于《南京条约》及其后续条约的影响，导致清朝在双手被反绑于背后的情况下，进入了西方扩张及激烈国际竞争的新时代。

作为一附带产生之余波，鸦片战争让汉人在两个世纪以来深藏的反清情绪浮上台面。例如，1842年7月当英国进逼南京时，在镇江驻防的满洲将领，因过分猜疑害怕“汉人反抗者”而对该城下达戒严令。在这位将领逮捕、拷打或处决许多地方镇民后，族群关系更趋恶化，惊慌的居民指责该将领有种族屠杀的意图。只有旗人军队反抗英军的入侵，其中有400名阵亡，而汉人们则无动于衷地袖手旁观。如果说满人在16—18世纪期间已实际地将他们自己建构成一个“种族”，此时已然相当顺利地招致种族仇恨。[37]

但这还不是所有的状况。难缠的中国男性农民在三元里等地的英雄式胜利，以及正直的汉人官员林则徐对于外国鸦片商人的强硬态度，在中国人的集体记忆中，与满人琦善以及清朝在南京的主要谈判者耆英的背叛卖国形成对比。一种我们可称之为“功能性反满”[38]（instrumental anti-Manchuism）的新观点开始出现，这种态度较基于爱国热诚而非种族仇恨。以此新观点来看，若要中国能有效抵御西方的侵略，外来的大清统治者必须先行下台。[39]

第7章
叛乱

清代中国的社会运作含有理想的儒家观点，在现实世界中通过重农的政权、家庭制度、仪式执行以及各种人际礼仪将这些标准规范付诸实行。理想的世界及现实的世界都重视秩序、稳定、尊卑以及社会和谐，但也都跟随着另一个暴力骚乱频仍的现实。即便是在18世纪的“盛世”，儒家规范在本质上仍作为处理肆意骚乱之底层社会的机制，该领域充满着盗匪、秘密兄弟组织、千禧宗教以及叛乱者。[1]

个人、家庭以及社区例行地进出这个底层社会，虽然清代社会外表看来严格，其实非常具流动性。这些偏差团体（deviant groups）通常有与众不同的、异端的意识形态，以及有完全如儒家正统社会一样良好协调性的组织结构。而且在小政府的时代，官员常常被迫要依靠这些团体来达成目标，就如同他们常要依靠较传统的团体如家族、行会。实际上，清朝擅长这种吸纳拉拢的手段。各式离经叛道之行径从18世纪末到20世纪初变得更猖獗，强盗、叛乱者及宗派教徒成为清政府衰落中的主要受惠者。

盗匪

虽然各类型间有许多重叠之处，我们仍可通过粗略的分类来思考清朝这些“旁门左道”。其中第一种类型是盗匪，或者更适当地说是土匪。男人（以及有时候女人）会成为盗匪有几种理由：作为在每人分配资源日益减少的世界之生存策略；作为社会地位爬升的快捷方式；作为匡正社会不义的方法。盗匪在帝国历史中，一直存在于官方政府及传统社会的边缘。如果我们想象地方政府的网络是位于宜人居住且人口密集地区的松散军营网络，盗匪则占领了这些军营之间的山区、森林、沼泽空隙。当一个管辖区吏务较为严峻时，他们就刻意越过边界到另一区。在戴维·鲁滨逊（David Robinson）所称的“暴力经济”（economy of violence）中，秩序的力量，包括官方军队和地方统治者的私人民兵，与这些不法团体互利共生，彼此利用对方来强化自己存续的合理性，而且在有利的环境下，展现相当有意愿转变成另一方。[2]

地方土匪活动是长期的问题，但其势力消长则与周遭社会的短期经济之健全性成反比。或许大部分的土匪期望在生存危机解除时，就不再继续打劫。正因为如此，他们通常会对预期回归地区以外的其他地方下手。俗话

说得好："兔子不吃窝边草。"事实上，一个地区的土匪有可能是另一个地方的团练或是看青会。土匪通常以小的队伍运作。大部分的例子中，他们无能力去串联地方以外的区域，也没有系统的计划让他们拥有持久的组织。但小的土匪团体能在一个有能力的领导之下发展出可观的规模。

在清代，一套高度发展而持久的文化典范，在盗匪之中回绕着，而其中绝非全是负面的。大多数土匪及一些叛乱团体（如19世纪的捻军）的自我形象，是以"好汉"或"硬汉"的文化理想为中心。[3]相较于成功的士人，这个角色典范同等或更适用于男孩们的社会化，及建立他们中国式的阳刚气质。虽然这在下层社会中引人瞩目的可能性最大，但好汉典范对于精英的儿子们也一样具有吸引力。好汉珍惜个人的荣誉以及男性的同伴情谊，并鄙视性放纵和追求物质财富一类的软弱行径。他重视施予和承受暴力的能力，常将此能耐视为一种娱乐。

此典范在古代有其前身，例如汉代历史学家司马迁所赞扬的"游侠"。但在清朝，其最权威的文学表征是16世纪的长篇小说《水浒传》，该书是由晚明反传统学者李贽编辑和撰写部分内容的标准版本。此典范奠定了遍布于清帝国各地数以千计武术馆和社团的体制核心。随着缺乏家庭与家族稳定作用之失业单身男性人数的增长，这种好汉典范的支持者也随之增加。精英和官员竭力反对，或将这些人判定为"光棍""恶棍"等非法之徒，却丝毫不减其对年轻人的浪漫吸引力。

如果好汉典范在清代男性中是普遍存在的（以及无疑地在一些女性中也有），那么另一个更为贴切、吸引人从事盗匪的比喻就是"绿林"。[4]令人注目的是，这与英国的侠盗罗宾汉（Robin Hood）及一伙"不法之徒"（Merry Men）所藏身的雪伍德森林（Sherwood Forest）相呼应，中华帝国晚期的绿林正是这些"社会型盗匪"的神秘藏身之处，社会型盗匪是指受地方贪官污吏所逼而成为亡命之徒，并且使用非传统的、通常是暴力的方式投身拨乱世、反诸正之列。此种行为的崇拜对象是南宋名将岳飞，其因拒从朝廷以屈膝政策逢迎北方蛮族而殉难。

如同岳飞，帝国晚期的社会型盗匪常被认为最能体现儒家的教诲，尽管是以较为粗野鲁莽但可以说是较真实的形式。社会型盗匪的目标，经常是用相当正统的名词来表述：忠、孝、贞节（如20世纪的"红枪会"这类会门武装分子经常攻击地方的通奸者）以及爱民。理论上来说，社会型盗匪本质上并不鄙视官员，而是鄙视腐败、懈怠未能善尽职守的官吏。（想想罗宾汉对诺丁汉郡长的态度）并不少见地，成功的社会型盗匪最后会为真正的统治者所认可（就像罗宾汉中的好国王理查德），最后自己也成为官员，就像《水浒传》中梁山泊一百零八条好汉之中的几位一样。实际上，许多不法之徒无疑是假借社会型盗匪之角色，掩饰其赤裸裸的掠夺欺压行径。而对于一般的盗匪而言，其意识形态基础不稳固，且大部分这样的团体会

因为首领的死亡、引退或被擒后便作鸟兽散。

“秘密会社”

许多帮派，尤其是那些有强烈社会型盗匪意识形态的团体，与那些持续较久，历史学家常称之为“秘密会社”的组织有重叠之处。但社会型盗匪尽管赞同暴力形式的儒家思想，这些所谓的秘密会社则有意或无意地依循异端的价值观。一般而言，他们自称不祭拜民间信仰的神、鬼和祖先，其组织链接方式，并非是传统帝国晚期社会的父系宗亲及同乡关系两者之凝聚力。在中文里，“秘密会社”这个名词是一个现代的用法，在清朝的论述中几乎没有出现，而当今许多的西方学者也怀疑这个概念是否合用。[5]“秘密”绝非一直是这些团体的重要特征，而其之间的差异远比共同的性质更为明显。最重要的是，我们现在通常倾向于将兄弟会组织和宗教教派视为基本上不同形式的组织和信仰。但仍然有足够的共同点统一所有这类的团体，因此彼此间互相借用以及彼此界限之混淆，也随着时代发展而越来越常见。

从社会上来看，大多数“秘密”团体明白地抗拒正统社会中的阶级组织，并被迫遵从国家官员、家族、长辈及地主等。在一些例子中，这些团体提供了另一种形式的纪律、管理或阶层，这些是基于受灌输教义及入会信仰的程度、师徒的联结或基于拟亲属和结拜兄弟。在其他的例子中，他们用更平等的关系取代阶级，例如在信奉某个神祇的平等信众团体中的成员。很像与这些组织共存的本土化伊斯兰教和基督教，大多属于紧密的会众组织，而此特点让帝国当局非常不信任，也是这些团体感觉有必要保持秘密的绝大部分原因。这类团体有许多但非全部，拒绝正统社会对性别阶级的规范，在某些团体中女性扮演积极领导的角色。

从精神层面来看，很多“秘密”团体遵循末世或救世主的信仰。从社会及宇宙层面来看，那是一个新秩序、更美好的未来预言。这尤其展现在弥勒佛教、摩尼教或白莲教思想的团体中，这些信仰认为世界历经日渐腐化的各个时代，间或通过千禧年介入进行汰换更新，且通常由素食或禁欲的严格戒律所界定的真正信仰者在其中领导。这种信仰在功能上与西方的犹太教、基督教和伊斯兰教信仰系统中兴起的千禧教派类似。但这种末日预言的推动力不仅来自佛教或其他传入宗教的信徒，亦包括自古即普遍存在于中国本土的民间信仰。清代长期而普遍相信恶灵，使原本看似正统的团体中，迅速地衍生以救世主自居的除妖、净化世界之典范。而在一个有号召力的领袖带领下，将会促使他们走向政治叛乱，例如1750—1752年安徽、湖北边境的马朝柱。[6]

从政治层面来看，许多“秘密”团体有着同样强烈的汉人原型民族主义

（proto-nationalism）以及对满人统治的反感。这种情绪汲取了14世纪汉人领导推翻蒙古人统治元朝之叛乱时，民众组织所扮演角色的集体记忆。然而，由于几乎正反相左的两个原因，在王朝行将灭亡前夕，这个因素的重要性非常难评估。一方面，这些团体在清末及其后所衍生之自我认同的历史中，强调该因素在早期组织中的影响，远超过大多学者所认为。而另一方面，在清朝年间，官方承认反满思想是禁忌，此意味着我们认识这些团体最好的资料——负责镇压之官员的往来书简——可能是刻意地轻描淡写组织的民族主义情绪。

显而易见的是，组织秘密会社的实效性通常比其意识形态的原因更为重要。也许最基本原因，是由地方分会或分部管理之互助。成员要为彼此牺牲、保护彼此，以及在需要时互相帮助。领导人为其成员提供诸如医药治疗、工作机会或武术教学等具体的服务。地方分会由集体的自利所凝聚，他们通常会以共同的意识形态或末世主张与较广的网络相结合，例如反满或千禧思想。受到特定时间的影响，自身利益和意识形态之间的对立或多或少变得相当的强烈。

秘密会社对意识形态的弹性，意味着它们不仅很容易被清朝政府招安，也受其他的力量如地方有产阶级（如红枪会的例子）的收编，以及受具有高度意识形态之20世纪政治运动的策动。例如，孙中山为了他的共和革命抱负，就试图动员三合会。他的国民党继承人蒋介石，则很有效率地收编青帮——其虽主张民族主义，但在20世纪30年代也被日本人成功地招安，作为占领华中的工具。[7]早期的共产党曾试图在尚未稳固之际争取红枪会及哥老会的支持。

“秘密”会社之中最显著的分歧，出现在兄弟团体及宗教门派间。但因为两者常有不少重叠之处，故与其视两者为相互取代的关系，不如视其为光谱的两端。在这光谱中，各自案例之秘密性及异端性的程度都不同。地方农民或工人的团体自称为兄弟组织至少可追溯到晚明。例如于1630年在河南、湖北的大别山边界，出现被称为“里仁会”的组织，为草莽与从事劫掠的反清叛乱者提供相互的保护。最后在愤愤不平的奴隶带头下，该会就揭竿而起并杀了几个地方地主。[8]这种非常地方性运动的回响在清代也数度发生，如1755年由一些福建佃农组成的“铁尺会”，在一地方集镇上抵制田租、恐吓地主。在都市方面，苏州轧光工的兄弟组织在18世纪20年代杀了他们的老板，并图谋烧了该城市的主要纺织品仓库。

所有这些似乎零星且非常地方化的团体，是由非常特定的原因聚集而成。但在17世纪晚期，一种持续经营的兄弟组织形态出现，并在18世纪中期时形成较确定的形态。这对于清朝来说似乎是新事物，是当时特定社会经济力量的产物。其背景是在中国东南、台湾、四川等地大量且计划性的移民和土地开垦。许多到这些地区的移民是由大家族组织所资助，得以动员所

需要的资金和劳动力，以获得、防护及发展最好的新农地，但不少处于劣势的单身男性也移居到这些地区。为了全力保护他们自己免于大家族的掠夺，这些单身男性们基于结拜兄弟的誓言而组成团体以达成实际的目的，如分享农具、守护田地、发展互相的信贷，以及为死者举行丧葬。在雍正及乾隆早期，大多数这些兄弟组织都没有名字，但他们逐渐开始给自己取一些好听的名字，如“父母会”。较具企业精神的这类团体，最后在地方上与其他团体串联，将力量结合起来，除了用于自卫之外，还从事非法活动。

最具扩张性的这类兄弟团体称作天地会或三合会。三合会于1761年由郑开在福建漳浦县成立，作为家族争斗的中心以及移民台湾的主要出发点。此组织并将其在台湾边境所孕育的走私活动、械斗，以及频繁起事的习性再输入大陆。其成立不到30年，就在林爽文的领导之下，于台湾策动了大型的叛乱，并造成清朝约万人死亡，事后乾隆称此为其“十全武功”之一。[9]

一个类似于三合会并广泛发展的黑手党式组织，似乎于18世纪40年代在四川发展，最初被称为“啯噜会”，该组织着长袍的成员是移入该省的单身男性[10]。这群人是在张献忠的屠杀后，清朝策划向该省移民的一部分。此组织似乎不属于农民性质，较东南沿海同性质团体更为都市化。草创初期即涉足非法活动，尤其是私盐。当啯噜会成立几十年后与三合会相遇时，采用了结拜兄弟的概念，并重新命名为“哥老会”。嗣后开始从当地的白莲教吸收各式宗教信仰。在19世纪中期太平天国运动期间广泛军事化的过程中，哥老会渗透入反太平天国的军队中。谣传许多知名的反太平军将领，如曾国藩、左宗棠都是该会的秘密成员。[11]

互助组织与宗教团体融合的例子中，更引人注目者是所谓的“青帮”。起初只是长江和大运河漕运之船夫的职业团体，为年老无法工作者提供退休协助，及因病或工伤者短期救助。在17世纪晚期某时，融入由罗清在16世纪早期创始，被称为“罗教”的佛教宗派。该派在杭州维持了一个寺庙网络。青帮的船夫开始罗教仪式，并使用这些寺庙作为成员的落脚客栈。然而，乾隆皇帝渐渐对于该教派的颠覆性教义有所担忧，终于在1768年摧毁这些寺庙并没收财产。此时青帮变成更秘密的组织，最后在20世纪变质为一个地下犯罪组织。[12]

“白莲教乱”（1796—1805）

在光谱的另一端，有别于类似早期三合会的单身男性组织，尚有各种不同的组织以白莲教为号召。这些是或多或少怀有千禧年或末世思想，混合了民间佛教、摩尼教以及“无生老母”的一神信仰。兄弟团体即使之后吸收了白莲教信仰的元素，其成员仍以男性为主；至于各种宗教团体则是对女性

开放，而且常常把整个村庄社群纳入其组织中。如同兄弟会，许多白莲教团体也往武术发展，但并非用剑及其他复杂的武器。组织的地方领袖们是像神父一样的拳术师父，这些教徒学习以徒手格斗及刀枪不入的武技而自豪，该能力来自虔诚信仰，包括素食主义以及禁欲的个人养生修炼。

白莲教本质上是分散的、地方性的，很少有集中的宗教阶层或系统性的神学。一群传教骨干在各省乡间穿梭并对地方群众传教。他们借由发送善书宝卷来布道，有些是广为流传的，有些是由领导者本人所撰写的书籍。有时，白莲教与完全正统的佛教或道教信仰共有寺庙教区。虽然广大群众常对这些团体抱持怀疑或轻视，他们仍然倾向于公开传教。只有在面对官方镇压行动时，才会转入地下。这种压制会因当朝官吏的心血来潮、因朝廷时而对于社会动荡不安的恐惧而断断续续。虽然其千禧信仰有一个明确的反政府倾向，但对于起事一事会因个别教义之差异以及末日降临的急迫程度而有所不同。[13]

此种出自北方的教派传统，引来18—19世纪之交毁灭性的白莲教乱。如同1774年王伦起事的例子，官方的施压成为逼迫教徒走向叛乱一途的最大因素。因为皇帝对于教徒活动的威胁有新的认识，故自乾隆朝展开频繁的官方调查行动与日俱增，似乎是20年后引发乱事的直接成因。另一个原因是，数十年来的生态恶化，造成汉水高地农村民不聊生。然而第三个决定性因素，是当朝的和珅一帮人榨取民膏民脂，此情况在20年前王伦起事之时还未成为问题。

即使如此，汉水高地地方传统中的特殊民情，使得这些教徒比其他地方的共同信仰者更倾向于主动叛乱。18世纪北方及西北省份的白莲教组织有两种不同的模式。平原由“混元派”统治，拥有稳定的教团人员，利用宝卷并倾向低调运作以保护已组织的教众免于政府的窥视。相反地，在高地较为普及的宗教活动，可溯至山西的“龙华会”，其创始人张进斗曾在雍正年间，因计划谋杀地方地主而被逮捕处决。到了18世纪晚期，该教派掌握在一些具有号召力的传教者之手，这些人倾向于自己撰写宝卷，彼此积极竞争以获得信众，并讲授以叛乱为目标的煽动性教义。虽然有人试图撮合这两地传统，但在嘉庆元年叛乱爆发时证实这几乎是难以成功之事。[14]

该叛乱真正的“爆发”时间相当模糊。在1793年被清朝派往尼泊尔去防止廓尔喀（Gurkha）颠覆西藏的军队，被重新派遣到汉水高地，两年后又加入了曾经镇压湖南西部苗乱的军队。聚集这些军队的目标是加强对教徒的压制，以及根除地方盗匪走私和勒索行为。强大的官方征讨对于这个深度军事化地区的和平，有着立即且不良的后果，而在1796年，前后几场相互关联的起事最先发生于湖北西部的荆州。两个腐败的清军将领，包括和珅之弟和琳在内，是该事件最早的死者。镇压叛乱的任务最终落到四川总督所指挥的地方官员手上。

奠定镇压叛乱成果的基础是严峻的焦土策略，这是由一群包括福建人龚景瀚以及湖南岳麓书院毕业生严如熤等谋士所献策的方法。其想法是把所有高地的谷物和家畜都撤至指定的战略村落，把这些村子武装成堡垒，将分散的团练组织成串联村庄的联盟，然后逐渐包围、断粮并消灭乱贼。我们很容易能看出这种战略可能逼迫地方人民投效乱贼敌营。但根据与严同为岳麓出身的魏源所言，在激战数年之后，最终证实是这个创新的策略而非旗人和绿营军的战术打败白莲教。也许真是如此，但教徒叛乱并未如清朝将领所宣称的那么大，大部分叛乱领袖都很快地被杀或被捕。到1799年初，当退位的乾隆去世而嘉庆接手掌权之时，真正幸存仍持续战斗的教徒只剩不到2000名。[15]

然而，虽然战事屡屡告捷，新皇帝仍无法平息这场叛乱。因为多数是由地方军官控制的佣兵加入官兵行列去作战，而地方军队在参与战事时能获赏金。整个正规军借着种种诡计以拖延战事，如此行事他们便能赚多赔少、从中牟利。感到挫败的嘉庆帝花了超过5年的时间才结束这场骗局。白莲教乱不仅代表着清朝军力掌控式微的一个转折点，也使得朝廷无力遣兵到东南沿海打击海盗、抵抗英国侵略的日益威胁以及镇压内部的叛乱。此外，这场多余的战争可能自此之后就拖垮了中央政府的财力。乾隆时代累积的国库盈余就在平定这场莫须有的战争中耗费完了。[16]

太平天国（1850—1864）

约在白莲教乱平定半个世纪之后，另一个大灾难更严重地挑战了清帝国的存续，这次是来自南方。也许清朝历史中，甚至包括鸦片战争或推翻其政府的1911年革命在内，没有其他事件能比太平天国受到历史学家更多的关注，或更为政治化的处理。从20世纪50—70年代，“太平天国史学”是冷战时期之激烈意识形态冲突的前线。

就中华人民共和国来说，这个叛乱是大量历史书写的焦点，其中不仅仅将太平天国“革命运动”描述为汉人对抗清朝的民族解放战争，更基本作为反抗地主阶级及封建政府的“农民起义”典型。太平天国确实曾短暂宣扬土地集体制度的计划，让中国马克思主义学者更为倾心。这些学者将教派特有的基督信仰解释为在马克思、列宁和毛泽东有条理的革命理论之前，所有运动必然发生的“迷信”。[17]在西方和中国国民党的一方，甚至是冷战时期最优秀的太平天国学者，均认为有必要批判共产主义者视“太平天国”为己有之运动。他们驳斥“集体化计划”是毫无诚意的举措（甚至有时批判太平天国的观点为极权主义），并认为该运动并非是真革命，而仅是另一个差点儿成功的反王朝叛乱。[18]

该运动酝酿于广州一带并非巧合，因其在许多方面乃是10年前鸦片战争于

当地交战后的产物。[19]在19世纪30年代晚期英国人的侵略之后，三合会成为地方社会和当局正统管道瓦解之下的最大受益者，加入兄弟组织的招募在接下来的10年十分成功。不过在广州一口通商时期，三合会曾深入参与鸦片走私，而随着贸易在1842年后转往北方港口，这些高度组织化的不法之徒，像其他东南地区的人一样，面临严重的失业。此外，在战争期间被动员与英国作战的地方团练组织也变得空闲而受经济衰退之害。这些持有武装的团练就变成了盗匪。

最后，19世纪40年代的广州地区似乎见证了基于一种背叛理论和新形式的反满主义兴起。地方人民将广东三元里的热血青年农民兵成功抵御英军登陆之事迹，与清官员未能将野蛮人拒于海湾之外的失败相对照。这让人很容易猜想出卖国的公行商人和满人君主共谋出卖善良的汉人。此论述并未忘记，赚取鸦片贸易利益的内务府官员，以及战败投降在南京的谈判者都是满人。勇猛的地方士绅团练领导人和英勇不屈的林则徐是汉人，而且是南方汉人。后者的英勇表现却为前者的懦弱所严重伤害。为了能抵御西方的外来妖魔、守护祖国，必须要推翻满洲人。这个汉族民族主义的初萌，对于早期太平军征募乃是颇有成效的工具。

太平天国运动的发起者是洪秀全（1813—1864）[20]，一个在村中教书的客家人，其家庭在近几代移居至广州附近的高地。洪一开始依循正统的出路，通过了地方层级的科举考试，后来在19世纪30年代晚期三次在广州参加省级考试。洪与许多有志仕途的考生一样体认了出人头地的艰辛，三次都不幸落第。然而，洪对于落败的反应却很特别。在他第一次到广州考试时，拿到了一本基督教传教士的中译小册子，当时只留了下来但并未认真阅读。随着落第后的压力剧增之际，洪想起了这本册子并将注意力转向它，他从一连串梦境中，自行诠释书中的内容。在这神奇的异象中，耶稣对洪秀全说话，并说服洪是基督的弟弟。在1843年，他与另一位也阅读并受影响的朋友一起受洗。[21]

接下来的10年之间，他和一群亲友不固定地往来于广东的高地以及邻省广西，传教并组成了他们称之为“拜上帝会”的教众组织。多数信众是居住于高地汉人后裔的客家人，他们认为平地的汉族人排挤他们，因为他们在汉族长期自北方平原南移的过程中较晚抵达。[22]其他信众来自边缘化职业的群体，例如烧炭工及船夫，此外又有来自因为英国海军清理贸易水道而被驱离海岸的海盗，以及三合会的走私和勒索犯。虽然太平天国的意识形态基本上和三合会不同，但是两个团体有同样的信念，认为南方人是“真正的”汉人，因北方人已经在几百年来受到内亚征服王朝的混血所污染。如同大多数的中国人，洪秀全也相信必须要消灭吃人妖魔，如同许多三合会领袖，他也携带着一把斩妖剑。[23]

在十多年间，洪秀全持续撰写圣书并向信徒传达他的预言，其信众人数随

着该教派热烈的传教活动而增加。虽然他们有时会与保守的地方士绅发生冲突，但大多数时候会融入周遭社会。在19世纪40年代的发展过程里，洪秀全逐渐认定在捣毁偶像崇拜的行动中，儒家并非盟友而是其教义主要的敌人，另外满清政府的官吏也是要消灭的妖魔。1849年借哀悼父丧之际，他规避薙发垂辫法令，蓄起长发。次年6月，在地方闹饥荒之时，洪秀全揭竿起义。

太平军并非第一个使用西方传入的末世论作为其叛乱组织的基础。晚明的宗教运动以及之前白莲教叛乱，即是建立于外来佛教与摩尼教的元素之上。不过，太平天国信仰系统也包括许多本土原生的部分。所谓“太平”时代降临的愿景系出自《易经》中的篇章，且该运动亦归属中国千禧年叛乱的悠久传统。在洪秀全的神学中，基督信仰本身并非西方传入，而是中国人民自己真正的本土信仰，只是被一波一波崇拜偶像的北方蛮族入侵者所破坏、抹除，满洲人仅是最近的一次。这种想法把该运动完全直接置入南方秘密会社的汉族沙文主义传统中。当洪秀全的军队北上时，敌人习惯称他们为“长毛”或“粤匪”，而非他们自称的“太平军”或“拜上帝会”。

起初约有万人的太平军战士从广西高地的根据地向省城桂林猛攻，试图占领未果而撤离。洪秀全于1851年9月在广西永安自称“天王”。太平军向北穿过湖南跨越到湘江东边，虽未能成功包围省城长沙，但攻下了其他几个重要城市，而且经由沿路的招募使他们的人力日渐增加。在1853年最初两个月的漫长围城后，他们夺下商业重镇武汉，之后一路往东转向长江，先后占领了九江、安庆、镇江及扬州等重要的港口城市。同年3月在南京定都，称之为“天京”，洪秀全在该地统治近10年。进一步挺进北京的北伐行动在1855年受阻，而屡次对上海的攻击则主要被称作“常胜军”的中西混合军所挫败。该军队由美国人弗雷德里克·汤曾德·华尔（Frederick Townsend Ward）一手带领。华尔死后，则由后来死在喀土穆（Khartoum）的英国人查理·“中国人”·戈登（即Charles George Gordon，1833—1885）指挥。同时在19世纪50年代后期及60年代初期，太平军多次进出许多长江中下游的中心城市，所经之处造成众多居民和士兵的死亡。

在1853年攻陷武汉时，占领的叛军对所有清军官兵、官吏和支持者进行严厉搜索，最后更扩及所有“罪犯”及社会不良分子。他们将武汉城中幸存的人们驱离家门，这些人被安置在以25人为单位的集体房舍，男人和女人也被隔离在城中不同地区。太平军尽其所能没收私人财产，集中存放在中央财库，用以侍奉上帝及其在太平天国的代理人。城市的贸易被关闭，人民被强迫加入太平军或加入军夫。在接下来的东征期间，这些许多要素被记录在称为《天朝田亩制度》的中央计划文件中。其虽规定征收私人田产以及农业的集体劳动，却是无计划、无效率地执行。[24]

新称作天京的大城市中心南京，是洪秀全最大的社会实验场地。在四周的

混乱及屠杀战争之中，南京大致上维持安定、清静，并且根据西方访客所述，异常干净。[25]这是拜上帝会绝佳的机会，也是最严峻的挑战，因为在战乱中幸存之城市当地居民鄙视这些占领者。除了古怪的信仰，太平军被认为社会地位低贱、粗野且无教养，与其广西和客家出身相应。习惯粗野的食物口味，穿着俗艳的衣服，喜欢用明亮的原色涂饰，以及用大象或老虎的图案装饰房屋，都是太平军不成熟、野蛮的表现，凸显其无法胜任统治之处。

为竭力让南京居民改变信仰，太平军几乎烧毁城中所有大佛寺、道观，捣毁其中的雕像，驱逐僧侣道士或将之杀害。相较之下，儒家所遭遇的稍微好些，征服者允许阅读部分古典经书，尽管是太平天国版本；且当地人注意到新设置的天国官僚制度使用了《周礼》中的官名。人们被命令参加集体的户外讲道，该场地有颜色鲜艳的旗帜在各个方向飘扬，此外也要遵行星期六的安息日以及新的历法，每天早晚要停下来祈祷。

让太平天国耗费更多心力的是改造南京经济与社会。许多楼房被没收而改为“馆”。这个居住和生产的基本单位取代了原本作为南京社会基础的家庭、商店、工会和寺庙。馆依照职业（面点师、织工、砖匠）或特殊功能（消防、医疗提供）来区分。每个单位有其“圣库”及礼拜基督的地方，由一个称作伍长的低阶官员来监督。所有的财产理论上是公有的，由太平天国当局依照需要分配，另外一个最后未成功的尝试是在城市经济中废除货币使用。在太平天国统治的10年中，城市的供给问题变得更加严重。

最为严重且持续的人民反抗运动，是由太平天国试图改造性别和家庭制度所引起。基于其性别平等的思想，太平军将缠足及妓女（之前是南京经济的支柱）视为非法，鼓励女人自由公开地出行，并提拔女性官员。但他们也强制严格的贞节及性别隔离。女馆，如同相对应的男性组织，是以职业来区分，其中有如纺织及裁缝这类传统认可的女性工作，也有如运输和建筑等注重体力的工作。据说夫妻、父母、儿女都一起苦守在将他们所爱之人分隔两地的边界前哭泣不止。到了1855年，面对三年来实验的显著失败，天国当局只好放弃并废除天京的性别隔离制度。

在太平天国危机达到顶点之际，清廷发现自己要面对令其异常分心的事件，欧洲列强的第二次入侵。为了专心面对太平天国带来的毁灭性的挑战，清廷一开始不太在意。但不久之后外国势力的侵略迅速发展，对已拥有超过200年历史的大清帝国造成空前的威胁。

第二次鸦片战争

在中国的英国商人和官员对于《南京条约》允许之商业行为的限制，以及

地方官员阻挠其进入内地一事越来越不满。他们逐渐确信能解决其问题的方式是正式使节往来，以及英国大使常驻帝国首都北京。此举终究迟早迫使中国在“国际大家庭”中占有一席之地。[26]

英国想趁清朝正卷入内战之时，以1856年10月的“亚罗号事件”为借口，用军事逼迫其接受要求。亚罗号（the Arrow）是一艘停泊在广州外海、以欧式商船改装并搭配中国船帆的“西式中国三桅帆船”，为一位香港的中国商人所有。在鸦片战争10多年后，广州在清朝和英国的关系间仍然存在着化解不开的痛楚。地方官员和城市居民坚定而成功地阻止了外国人入城，虽然他们已如惯例进入《南京条约》所开放的其他口岸。此外，当时处理中、英两国政府在广州的权益，分别由包括钦差大臣叶名琛（是长江中游富有药商的后代）和英国广州领事哈里·巴夏礼（Harry Parkes）两位强硬派所代表。

战争的爆发牵涉到一连串扑朔迷离的谎言、欺骗和含糊不清。一支广东的保安部队登上亚罗号，以输入鸦片的罪名逮捕中国船员。在此过程中，巴夏礼声称士兵在登船时扯下了英国国旗，因而侮辱了英国女王，虽然事后调查显示当时该旗帜并未悬挂。英国船长宣称他当时在船上，但后来又承认说并没有。亚罗号的英国注册船籍已经过期，因而不具有英国保护的资格，然而巴夏礼对中国人以及英国海军元帅西摩尔（Seymour）隐瞒此事，导致后者蛮横地对广州城炮轰开战。

由于此事造成大量中国平民伤亡而在英国造成骚动，导致国会暂时解散并使执政政府下台。但英国仍寻求战争，因为时任英国首相的巴麦尊（Palmerston）已经计划这场战争数月之久。真正宣战的原因是鸦片，它已成为英国的中国贸易、印度殖民地及英国本国经济所不可或缺的重要财源。虽然英国在鸦片战争中获胜，却未能成功让清朝解除鸦片输入的禁令。而正好在亚罗号事件三个月前，叶名琛曾对于英国要求鸦片合法化一事表明“无可妥协而彻底的拒绝”。战争看来是唯一的选项。[27]

最后，英国政府派出了额尔金勋爵詹姆斯·布鲁斯（James Bruce, Lord Elgin）主导对清战争。法国派出一支特遣部队宣称英法为同盟国，而俄国和美国则派出代表，作为他们与英国同盟也拥有同样利益之“和平宣示”。第二次英中战争像是复制第一次的情形：当英军试图扩大战事并包围对手的时候，清军则是尽可能将冲突局限于广州附近。在鸦片战争之时，英军沿海岸线经由长江直入南京，因鉴于南京现为太平天国都城而势不可行。因此额尔金往更北挺进，在1858年4月攻破大沽炮台并占领天津，这是中国北方最重要的商业城市，距北京仅100多公里。

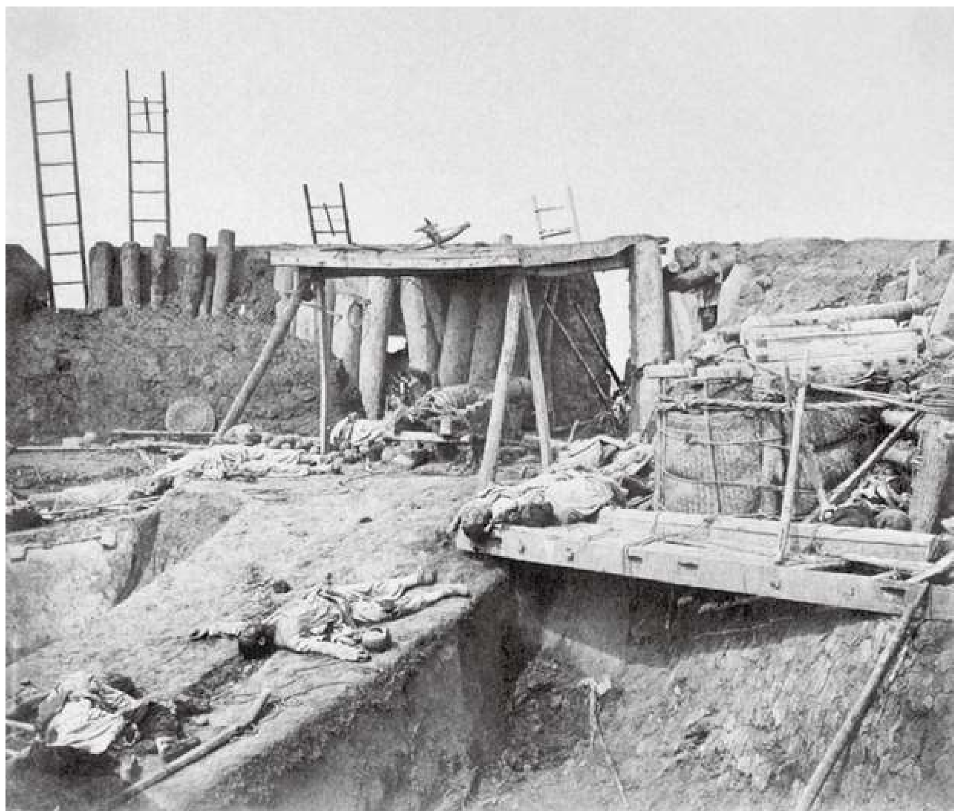


图**14 1860**年，遍布中国守军尸体的大沽炮台；费利克斯·彼图摄（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

清朝在此与各国代表会谈，并在6月26日签订《天津条约》，其中给予英国及其盟邦公使派驻北京的权利。此外也开放10个新的口岸（好几个在长江沿岸，最上游到汉口，另有在东北辽东半岛的牛庄，以及两个在台湾），同时给予西方传教士和商人到内陆游历的自由，以及约定战争赔偿给英国400万两白银、法国200万两白银。鸦片进口则不用说，就此合法化了。[28]

英国已经获得所有想要的，但这些其实不容易让清廷及其地方官员实行。在巴夏礼和其他人的回忆录中精彩地记载着，紧接着在华北超过两年的战事中，其所参与之“吉卜林式”惊人的丰功伟业。[29]在1860年秋天，暴怒的额尔金占领北京，迫使咸丰皇帝及朝臣逃到长城之外，位于承德的避暑山庄。额尔金曾考虑烧毁紫禁城，但后来只破坏了城北的圆明园。他推论这样就足以惩罚清廷而罪不及中国的好人。在10月24日，他强迫残存的帝国政府，以咸丰的27岁胞弟、恭亲王奕訢为代表签订《北京条约》。该条

约认可清朝廷承诺履行《天津条约》、加倍给英国的赔款、割让九龙半岛，并把天津加入开放口岸之列。正如额尔金之父在希腊帕台农神庙的所作所为，年轻的额尔金在他的任务中搜刮并带回大量的战利品，并在伦敦公开展示，其中包括一个皇帝的龙椅，被安置在维多利亚与艾伯特博物馆。[30]

历经太平天国幸存的大清帝国

最后平定太平天国的主力并非清朝直接管辖的军队，而是当地士绅所领导的地方军队。太平军亵渎寺庙、祠堂、墓地，以及雇佣贫农去攻击、杀害地主或有钱邻居之行径，强烈地疏远了士人，尤其那些有较高的功名和地位的。没有其他地方会比湖南湘江流域的例子更有代表性，由于太平军在1852年北伐之时曾蹂躏该地区，并不时威胁该地。

湘江流域主要由富有的地主所占有，其稻作多由佃农耕种，并运往下游供给城市居民，或是非粮食作物尤其棉花的种植者。该地的文化高度排外，在19世纪晚期成为仇外运动的一个中心。湘江流域的人相信他们才是真正的中国人，这种心态表现在如同“农历八月龙舟赛”这类确认认同的仪式上，各类外地人会感到容易遭受肢体攻击。[31]

该地区的精英文化也非常保守，这表现在其倾向坚持宋代理学和四书所建立的严格道德价值、社会阶层以及礼仪的正确性，但该地文化也非常务实，摒除文字学、训诂学及形而上学等清代经学，而专注于“实学”以及实用的经世技术，也就是长沙岳麓书院所展现的传统。[32]从岳麓书院出身的唐鉴所形成的圈子中，兴起了一群活跃的上层士绅，他们最终平定太平天国之乱，其中更包括拥有进士功名的胡林翼、曾国藩及左宗棠。这群非常富有、有学问、出身名门且满腔热血的士族，利用白莲教战事中出现的新战争技术，部分是源自湖南同乡严如熤的想法，并加以改进。[33]该技术首先被胡林翼用在对抗太平军的战争，后来被曾国藩进一步改善，其中强调两种新式军事组织。秉持着17世纪的文化英雄顾炎武的精神，他们是基于自然形式而非行政划分的社会群体，且他们依赖本土的而非官僚式的领导结构。



图**15** 北京圆明园，摄于额尔金勋爵**1860**年将其烧毁之前，费利克斯·彼图摄（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

关于经世的新思考，最有效率的战力，是那种捍卫自己财产和家乡社区的当地人。因此华中的地方士绅在村庄中组织“半农半兵”的农村子弟团体来保卫家乡。这些团体由地方精英来训练并常由他们负责给薪、发配装备和制服。他们通过集中于定期市场或市镇的商业交易系统，或通过亲族网络，串联各村之间的团练，组成较大规模的兵力。正统官僚体系之外的分层协调与指挥架构逐渐自地方士绅中形成。地方精英的力量与日俱增，随着军事指挥和某种地区经济剩余之利益，由拥有财政力量的地主及具有社会文化地位的文人所掌控。原本由清中央政府代理人的知县所专有垄断的权力和影响力，至少暂时已落入地方精英之手。

在1852年12月，咸丰皇帝任命曾国藩为华中的团练大臣，而曾趁此机会在个人指挥下建立了较大的军事力量。作为长沙书院圈的成果，曾国藩于1838年通过了会试，在擅长培育政治辩论人才的翰林院经历数年后，于该世纪中叶到北京担任吏部侍郎，在那里他成为一群年轻积极知识分子的导师，尤其是那些来自湖南同乡者。1852年他被派至江西主持乡试，顺道回乡关切军事形势。他也曾受同胞胡林翼、罗泽南的影响，因为胡在贵州担

任地方官吏时逐渐组成一支个人军队，罗也在湘乡当地筹划一个类似的计划。

约一年的时间，曾、罗以及其他人组成被称为“湘军”的省级单位军事力量。胡林翼在1855年被任命为湖北的巡抚，将该省现有的地方团练团体结合成相应的“鄂军”。其他长江流域的地方领袖也仿效此做法，最有名是合肥的李鸿章。李在1847年获得进士，并至翰林院师从曾国藩数年，之后回乡于19世纪50年代后期逐渐组成了“淮军”。

这些省级军事编组为以防御为主的地方团练提供了兼具攻击和机动的互补机能，地方团练主要由保护家乡土地的民兵组成。省军的士兵被称作“乡勇”（实际上是佣兵）。招募的来源不仅包括农民，还有盗匪、各种秘密会社，以及其他边缘分子，他们在被招募之前就已经武装了。这种军队的结构，与直接受到清政府中央管控、十分官僚化且本质上已然死气沉沉的军队非常不同。省军的领导阶层来自当地的上层士绅，许多是获得尊崇的进士功名的学者，他们在传统上被认为对军事组织不熟悉。作为省级精英的成员，他们在各自的省城以及北京，尤其是在翰林院共同学习并准备考试。他们的领导结构很多是基于学问上的师徒或同学关系，也常有亲族的双重关系。在每个军队单位中，士兵们效忠他们的指挥官，因其指挥官本人经常负责其军队的招募、武装和薪水给付。这是一个封建式的组织结构。

这些军队的资金来源也很个人化，并且附加于官僚体系之上。曾国藩为了组织其湘军，向湖南巡抚请求并获得同意从该省的大量商业货物运送征收通行税之网络中转移资金。久而久之，他和其他省的地方军领导人发展出向当地地主及商人征集资金的复杂方式。通过非政府地方精英成员开设的局处所形成之网络，来管理这些“税捐”的征集。

虽然他们的经济基础稳固地建立在自己的区域中，但这些军队活动的范围很广。例如，李鸿章在19世纪70年代担任直隶（河北）总督时，便带着大部分的淮军。早在19世纪50年代晚期，这些新的地方军队开始改变太平天国战争的形势。在1856年，太平天国因为其领导人之间的内讧而势力大为削弱。其最有能力的将领东王杨秀清在自称为圣灵的化身并谋篡洪秀全的权力后，被洪下令杀害。天国最杰出的将领翼王石达开，则是弃离天京，转往长江上游独立进行战斗。

在嗣后的两年，胡林翼的鄂军再度攻占武昌，而曾国藩的湘军夺回大部分的江西。尽管在之后几年长江下游各地区曾在军事上好转，也经历激烈血腥的战事，其首都仍陷入持续紧张的围城之中。在1864年6月，洪秀全自杀（病亡？），次月湘军在曾国藩之弟曾国荃的带领下，攻破南京城并屠杀其中的居民。太平天国就此灭亡了。

对于华中大部分地方来说，太平天国之乱留下了难以愈合的伤痕。县城的地方官厅、科举考场、钟鼓楼、儒家的寺庙、祠堂和公会、城墙和城门等有形之基础建设，以及所有可使一个地方成为社区和大清帝国行政组织之物事皆无能幸免，一切必须重新从零开始。农村的灌溉、防洪等建设亦是如此。荒废的田地要再开垦。幸存百姓需要食物，其身体健康需要照护，而他们的忠诚也需要再建立。死者需要安葬，包括实际和象征层面上的处置。许多地方发现有堆积成山的腐坏尸体或成堆的遗骨待指认及适当的安置。各地为了捍卫个人贞节、效忠王朝而死的许多烈士，需要给予荣誉并让后人缅怀，包括在墓碑上、出版的烈士传记，以及公开的讲会和传诵的故事中。

虽然大量的地方民众为了太平天国战事被征募，但毋庸置疑每个地方的忠诚度还是需要再行确认。为抚平这末世般的大动乱经验，要在加以包装的历史叙述中让人学到教训，其形式通常是在秩序恢复后的10或20年后，由幸存的地方精英编写新版本的地方志。这些所有的“重建”要花费许多财力，而集体征集资金的过程中形成了新的社群凝聚力，将能持续几十年。

历经15年之久的太平天国之乱，及其引发的捻乱和回变，对于清朝的政治、社会、经济有重大的影响。[34]尽管传统倾向于将清朝历史自鸦片战争划分前后两个时代，但对于清朝人民来说，此战事无疑是一个分水岭事件。太平天国战争特别血腥残酷，直接造成约3000万人的死亡。国家的一些区域如长江中游，以及帝国经济中心的长江下游人口更是大量减少，人口大量死亡和迁出，随后只有逐缓再迁入。长江三角洲农业劳力的减少，使劳力的价值在几个世纪以来首次相对高于土地；这反映在那些急着要吸引佃农的地主们所给予的“永佃”权、“田皮”和其他优惠的租赁协议。到了20世纪，虽然该地区有较高比率的地租，但佃农仍维持较有利的地位，并使得想要策动他们推翻地主的共产党面临很大的挑战。[35]

经济也同样遭到严重破坏。国家生产力最高的地方农业生产降低了，而沿着帝国最重要的运输路线，即武汉到江南间的长江贸易，因为战乱以及太平军占领南京而被削减。唯有轮船能突破封锁，比起在技术上的优越和成本效益，这更能给予英、美两国的船运业者优势，使他们能在清朝的国内商业中取得立足点。[36]太平天国战争所带来的国内贸易结构改变，大大地削减了徽州商人的重要性，山西商人也受到影响但程度没那么严重，而广东及宁波的移民社群则取代他们的位置。也许最令人注目的，是长江三角洲上平凡无奇的海港上海，在10年前的《南京条约》中开埠，但从未出现快速的商业发展，这时突然接收了来自苏州、宁波、绍兴、扬州和南京各地的帝国富贾们来此避难。自此苏州和南京再也未能恢复其商业地位，而上海迅速跃升为中国顶级都市。[37]

为了负担镇压叛乱的费用，朝廷轻率地决定发行无担保的纸钞，却未能使

人民接受，反倒加剧了战时不断上升的物价。这个实验因失败而中止，但是其他由新的省级军队领导人而非中央引进的财政革新措施，例如被称作“厘金”的新式通行税，可能相较于其他任何因素更具决定性地将政府税收的负担由农业转至有弹性的商业上。无人能比胡林翼更为创新，在1855—1861年担任湖北巡抚期间到他去世为止，其掌控了帝国国内长途商业的重要据点武汉。他积极地在该地区设立“厘局”，并将20多年前同乡陶澍在扬州推行的盐政改革，扩展到华中大部分地区。他创造及贩卖“盐引”给官方中介人，以使该区的批发贸易复苏并向之征税。他在管辖地区把漕粮征收转为现金，有效地促使政府最后仅存的谷物供给手段转而依赖商业市场。

所有这些变化，除了经济层面之外，同样也具社会意义。早期清朝的政策是以“区隔”士人和商人各自领域的目标与力量为基础，其做法是使士人远离经商，并且限制后者参加科举考试。基于胡林翼的“经世”信念，对士绅的公众意识与道德正直之信任，以及为了财政及发展的理由来刺激地方商业，他积极招募地方上拥有功名的人担任商品经纪人、盐批发商以及其他商业角色。整体而言，这些改革大有助于清朝产生最后半世纪的主导阶层，也就是新式、身份混合的、经营取向的绅商。

在社会天平的另一端，太平天国及其他世纪中的起义，随之而来留下了很大的遣散问题。大量的年轻男性成群结队离开乡村生活，投入胡林翼、曾国藩、李鸿章的地方军队中，经常远离他们的家乡作战。战争结束之后社会要怎么安置这些人？曾国藩在1864年攻陷、掠夺南京的同时，几乎立即下令解散了湘军的12万兵员（在这时候左宗棠还维持其军队）。虽然被告知要归乡并获得返乡旅费的补助，这些雇兵却极少再被纳入地方农业经济中。有些人不是摆脱政府的控制而待在沿途的港口城市，就是在短暂回乡后回到他们曾经造访、更吸引人的城市地区。

太平天国之后的华中城市人口，在性质上与19世纪中叶以前大为不同。城市中充满着大量失业或未充分就业的粗人，在街上和市场展现他们的武艺并威胁其他人。这些人并非皆无组织：其中不少在战时或复员之后，便扩充了许多武术取向及犯罪倾向的组织，如哥老会之势力。他们代表对清政府和地方精英的一种新威胁。

第8章
中兴

在19世纪60年代晚期，大清帝国几近覆灭。清朝史上至今在位最软弱的皇帝，30岁的咸丰畏缩地逃到长城以外。外国的野蛮人占领帝国首都并烧毁了圆明园。拥有疯狂、蒙昧世界观的内部叛乱者占领着南方的都城南京，并在那里成功地建立了一个敌对的政府。对于一个观察者来说，几乎没什么理由去猜测清朝是否能再多活一年。然而，这个帝国的确存活下来了，事实上更进入一个繁荣的新时期。这是怎么做到的？

随着《北京条约》签订，以及西方联军宣布其与华北的敌对状态结束，咸丰对于还都北京仍一再拖延。皇帝本身因为沉重的压力与极度的沮丧，在尚未还都之时，便于1861年8月病逝承德。在其临终前，指定了5岁的儿子爱新觉罗·载淳为继承人。关于谁应该作为摄政者的复杂权力斗争，在一场宫廷政变以及三位失势的王爷被处决之后达到最高潮。胜利的阵营是当权者所组成的临时联盟，实质掌握了帝国的政策制定。

该联盟的首领叶赫那拉氏曾是咸丰的嫔妃（在英语中，其以Empress Dowager Cixi即“慈禧太后”的头衔为人所知），她很幸运地是咸丰唯一子嗣、继任皇帝的生母。该联盟还包括年轻的恭亲王，他曾在兄长及其他皇族逃离时，独自留在北京收拾烂摊子。恭亲王在这种处境之下展现了出人意料的能力，并且在与可怕的西方人交涉时赢得尊敬。该联盟也包括帝国中最有力的汉人官员曾国藩，他是当时清朝控制华中华南的实际代表。载淳的年号定为“同治”，简洁明了，亦可理解为“联合统治”。

四种同治中兴的观点

早在1869年，清代士人就开始声称同治时代（1862—1874）为“中兴”，此说法很快为朝廷自豪地采用。[1]在帝国政治思想中，一次“中兴”可能在朝代周期中长达一个世纪或更久，此时一群有能力的大臣以及有德性的君主，正匡扶沉没中的国家船舰。根据传统的观点，这曾经在王莽篡汉之后，以及唐朝安禄山叛乱之后发生。西方历史学家认定“同治中兴”是清代历史中影响深远的时代，但此时代被赋予相当不同，或者有些例子几乎是相反的意义。这里我们将检视四种诠释观点，其各自侧重于不同的面向，捕捉了这个复杂而关键时代的多元要素。

曾经流传最为广泛且遗留至今的中兴论述，很可能是费正清首先在1954年

所发表的。[2]对他来说，许多因素使得同治时代成为西方影响中国以及清朝“现代化”的第一个重要时代。在外交方面，由于1858年的《天津条约》以及之后的《北京条约》，西方满足于自己将中国带入国际礼仪的任务。外国的公使，即英国在第二次鸦片战争中所要求的常驻使节，很快就到北京任职，其中由额尔金勋爵的秘书卜鲁斯（Frederick Bruce）率领以代表英国，而蒲安臣（Anson Burlingame）则代表美国。清廷开始派遣外交使臣出国，其中最有名的是郭嵩焘，他是曾国藩在长沙岳麓书院的同窗、1847年的进士，也是1853年湘军光复太平军占领之南昌的英勇将领，并于19世纪70年代后期担任出使英国与法国的钦差大臣。

在1861年3月11日，摄政大臣们在军机处下建立了一个特设委员会，称作“总理衙门”（全称为“总理各国事务衙门”）。此机构最终成为杂乱无章的官僚机构，也是清朝第一个实际上的外交机构，恭亲王断断续续地领导该机构计有27年。[3]最重要的是，逐渐偏好清朝而非“基督教”太平天国的西方列强，现在因拥有条约所实质保障的特权，继而体认到中兴成功对他们具有重大利益。以卜鲁斯和蒲安臣为首的外国使团逐渐发展出所谓的“合作政策”，此种绅士协议从属于“西方教化任务”之整体发展下的各国利益，亦是在冒险的军事扩张后几经外交斡旋后的休兵，直到同治年间结束时仍持续着。

在解除了许多行政上的限制之后，清朝与西方的商业往来大幅增加了。虽然这几乎不是一个西方引起的商业革命，因为从晚明以来中国已是世界上商业化程度最高的农业经济体之一，而且帝国的对外贸易长期以来就非常重要，但这的确造成了相当大的社会经济结构之再造。[4]西方商人雇佣许多中国采购人员和商业代理人，许多独立的中国贸易公司专门采买商品出口并批发进口商品。随之出现的“买办”通常是很富有的文化中介人，很多19世纪后期和20世纪初期中国最重要的人物皆出自其中。买办一方面被称赞为“东西之间的桥梁”，一方面也成为各式政治派别的本土主义人士很容易攻击之目标。[5]

通商口岸沿着华北海岸并顺着长江进入中国中部开放，其中的“租界”出现外国人的身影且多少有点儿混合文化。最著名的就是上海，它实际上在这个时代崛起并取得全球商业大都会的地位。1861年恭亲王建立了“皇家海关总税务司”，那是一个几乎完全由西方人主持的混合组织，它正式取代了康熙时建立、任用本土人员的海关，作为中国中西贸易的管理和税收机关。

在文化方面，根据费正清的叙述，道光年间首先因魏源等人的著作而受到重视的西方相关事物研究，在同治时期越来越兴盛。在1862年，设立了一间“同文馆”，用以训练年轻清朝国民学习西方语言，及翻译重要的欧洲科学、社会及政治思想著作。新教传教士也对这个计划有所贡献。1874年，

美国人[6]傅兰雅（John Fryer, 1839—1928）在上海发起一个募款运动，用来建立一间学校及阅览室，称作“格致书院”，其主要为翻译及传播科学技术知识。这个书院培养了一群年轻的中国人，在日后成为重要的工程师、知识分子和改革宣传家。1872年开始，朝廷选派几类中国男性青年到美国康涅狄格州哈特福市参加“留美学童计划”，让其适应包括棒球在内各方面的美国生活。

士人和一般人都对这个致力学习和采用“洋务”的运动表现出强烈反抗。出身较好的家庭不允许子弟们接受西方语言训练，无论朝廷有多么支持这些计划。当宣布爱国的军事英雄和儒家学者郭嵩焘愿意担任欧洲公使一事时，他受到湖南同乡士绅所带领的群众的强烈攻击。但在政府里里外外，有越来越多的精英开始接纳那个时代的迫切需求。他们逐渐相信为了帝国的生存，需要通过选择性借助于西方的计划，尤其是工业化的技术，才能彻底的“自强”。

几乎紧接在费正清将同治中兴阐述为西化高潮之后，对于该时代意义的相反看法也出现了。芮玛丽（Mary Clabaugh Wright）把同样的事件描写成悲剧，其中的失败英雄主要来自湘军的核心官员：胡林翼、左宗棠、郭嵩焘，以及最重要的曾国藩。这些爱国之士，虽身为汉人，但坚定效忠清政府（代表文明的规范，而与汉人组成的太平军不同），且相对较为无私。芮玛丽强调他们深重的新儒家信念、对于其社会阶级道德重整的真切关注，以及他们在乱事之后追求以非常传统的模式，重建廉洁、有活力而仁慈的政府。少数他们认为有必要借镜于西方的作为，仅仅是他们在保守改革运动中的勉强妥协。[7]

还有第三种中兴的诠释，视同治时期为政治权力地方化并转向省或地方政府的开始，这种情形在20世纪军阀割据的灾祸中达到顶点。[8]此观点聚焦于相对务实的李鸿章，而非儒家理想主义者曾国藩，他在19世纪的最后30年成为清帝国举足轻重的政治人物。李鸿章是汉人而非满人的事实很重要，另外其党派倾向和个人的贪婪也是（李在1901年过世时，在帝国中已富甲天下）。地方分权的过程发展自地方军队，尤其是来自湖南和安徽的军队，他们直接效忠于其指挥官而非皇帝或整个帝国。虽然曾国藩在1864年打败太平天国之后，立刻正式解散了他的湘军，但部分湘军仍为左宗棠和其他将领效力。李鸿章则完全未解散他的淮军。当李鸿章的权力基础从长江下游转移至华北，淮军也随之移动，并于1895年的中日战争中首当其冲。[9]

这些军队由额外的税收支持，尤其是商品的通行税。在平定太平天国和捻乱之后，达成了一个协议，中央政府可据以取回部分由省征收的税，但只有很小一部分曾实际上缴给皇帝。在晚清帝国扩张的商业经济中，贸易的税收是财政收入很具弹性的来源，而中央政府所倚赖的农业税则相对固

定。1750年占政府总收入约75%的田赋，到了清末降到约35%。因此财政来源随着时间彻底地从中央转移到地方政府。

当这些非正规私人军队的将领，受朝廷任命成为正式官员时，随之而来形成进一步的权力转移。曾国藩在1860年被任命为帝国最重要的地方官员——两江总督，而6年后其弟曾国荃担任湖北巡抚。左宗棠在1862年成为浙江巡抚，1866年改任陕甘总督。李鸿章在1861年担任江苏巡抚，4年后接替曾国藩升任为两江总督，1869年担任湖广总督，次年成为直隶总督。其兄李瀚章在1870—1882年间治理湖北，1889—1895年间主政广东。

接任如此重要的职位，当然使这些人掌控了之前未能控制的收入来源——田赋的征收。虽然回避制度在这些任命中仍被遵守，但国力渐衰的清廷逐渐失去许多对于最具影响力之地方官员的查核与制衡。例如，他们的任期有时远超出过去大约三年的常规：李鸿章待在直隶近1/4世纪；新一代的有力管理者张之洞，担任湖广总督近20年。这样的地方大员掌握了对于布政使、按察使，以及知府、知县的任命权，他们通常从个人幕僚中提名。此外，这些非正式的幕僚所组成的“幕府”快速成长为实际上的个人官僚机构。张之洞雇佣了超过600人的幕僚，包括约239名外国人。[10]由这些地方官员所主导之“自强”工业企业的设置，其管理者大多也是来自官员的私人幕僚，更多的自主权力亦下放到他们手中。



图16 19世纪70年代的直隶总督李鸿章（美国皮博迪·埃塞克斯博物馆藏）

根据第四种也就是最后一种对于同治时代的解读，中兴期间持续的军事

化，导致地方社会中的非政府精英崛起，削弱了知县及其他中央任命的帝国官僚代理人。相对于地方分权论点的支持者强调政府权力由皇帝转移到地方官员之手，这个后起的观点看到了一个平行的趋势，实际上把权力从所有政府官员手中转移到地方私人显贵之手。[11]这些地方精英兴起的影响力，以及他们所掌握的非政府组织，是一种逐渐发展的、偏好地方自治之大众心态的一部分，这种想法在20世纪早期终将获得官方的认可。

事情就像这样发展。在太平天国战争中，为了地方社会自保而广泛形成由精英领导的地方团练，其本身早在为应付白莲教乱和鸦片战争时而建立，加强了地方上拥有功名之士绅的权力。除了社会地位和土地财富，他们现在掌握了军事指挥、（军事）法律执行，以及以士兵薪饷形式的赏金分配权力。在清朝的构成系统中，这些所有的功能，形式上都为皇帝所垄断掌控。最重要的是，这些私人精英从官吏手中，夺取对地方收税的管辖权。其中关键的是名为“局”的机构，一种准官方的公共机构，原本是以临时特别设置的原则，作为监督土木工程建筑及其他计划的财务管理，但现在用于征收商业及其他税赋，例如通行税或交易费。在江南的特定地区，这些士绅地主的局甚至自己插手田赋征收之事，将田租和田赋混淆了。这个过程，再加上地方精英的新军事力量，可诠释为晚清中国一种“再封建化”的形式。

与非政府精英之权力大增相随的是持续不间断的经世政治论述。[12]这里的关键人物是冯桂芬（1809—1874），他出身苏州的富贵地主家庭，在1840年通过殿试，后于鸦片战争期间在北京担任翰林院编修，他在那儿与其他具改革思想的年轻学者们合流，成为“顾祠会”的一员。当太平军蹂躏其家乡时，冯回去组织领导一支地方团练。在同治年间，他在苏州和上海的书院主讲，并成为两江总督李鸿章的私人幕僚。在该职位上，他主张借镜西方以展开自强的工业化，同时阐述他个人对地方政府改革的观点。冯的经世政治思想融合了本土的新儒家理念和吸取西方的观念。他是使晚清经世之学能因应时局变化的关键人物，他认识到传承自顾炎武思想的地方自治传统，与西方传入的代议民主制有其相似之处。

在地方政治方面，冯桂芬吸纳了顾炎武的观念，原则上要以大士绅地主（顾和冯都属于这个阶级）长期担任其家乡的知县；换句话说，就是废除回避制度。但在其上另加了一项特点，也就是在县治层级以下发展出更好的政治基础结构。借鉴于“保甲”连坐制度概念的复兴，冯主张县以下的首长应该用不计名投票选出，而这些首长必须是支薪的专职人员，以避免成为富人或强大地方利益的应声虫。他们要对他们的选民负责而非受上级控制。

因此，冯主张以两层结构的地方行政，来解决极权主义、官僚主义和官员怠惰的问题。然而他主张的知县是一个由地方士绅担任的永久或世袭职位

（在此意义上是封建的），并搭配其辖下隶属的首长小集团，该集团也是地方人士，不过是担任由选举产生之职位的一般人民。就像两个世纪以前顾炎武的计划一样，冯桂芬在有生之年中从未实现他的主张，但这些想法就在认同的士人间流传，并启发了较晚世代的政治改革人士。

帝国的复兴

19世纪中叶的咸丰时代不只经历太平天国和捻乱这两个由汉人发起的动乱，还遭遇了西部边疆的大规模分离主义运动。分离主义者名义上是大清子民，虽源自不同的文化背景但有着同样的伊斯兰信仰，因此被汉人和清政府混称为“回”。在西南，外来人口和原住民间逐渐加剧的族群紧张，就在满族按察使呼吁实行“种族清洗”之后，于1856年5月云南省城昆明引发了一场屠杀，至少有4000名穆斯林遇害。如滚雪球般的响应产生出一个独立的穆斯林政权，其总部在文化多元、位于往西藏和缅甸主要贸易路线上的城市大理。这场史称“云南回变”的动乱，直到1873年才被平定，据报当时种族屠杀的行动让云南的人口减少了500万。[13]

由于清朝几十年来的统治不当，在18世纪时被康熙和乾隆皇帝征服的西北新疆，出现了一个由颇具号召力的穆斯林圣战士阿古柏所领导的反叛政权，此政权与英国和俄国建立外交关系，并一直延续至1877年阿古柏骤逝（可能是中风）为止。该政权由湘军将领左宗棠平定，依据19世纪70年代后期的估计，共花费了相当于国库一年总支出的1/6。[14]

左宗棠于19世纪70年代后期在新疆完成的，不只是平息一场叛乱，而是对中亚穆斯林的再次征服，该广大地区已经脱离清朝的统治近一个世纪，而其政治基础结构亦已被阿古柏政权摧毁。[15]为了处理该战事的庞大支出，海关收入以及内地省份的田赋税收被挪去支应内亚的边境，当时尚有庞大的太平天国战后重建计划需资助，同时还要维护海防。“再次征服”正是经世改革家魏源在1842年所强烈主张的，但汉族士人对此无用的花费有所不满。这时最主要的批评者，莫过于左宗棠在讨伐太平军时的盟友李鸿章，他当时安坐在直隶总督的位置上，垂涎以那些经费来发展他的北洋海军。

与18世纪的战事不同，1875年平定新疆并不是一场拼凑广袤帝国的圣战，打胜仗的士兵也不是大清的多种族旗人。出征的将军是一位湖南士绅和团练领导人，并由左宗棠湘军中自觉的汉族爱国者所完成的。在1878年1月攻占和阗的军事行动达成后，当地维吾尔和蒙古领袖被正规官僚的知县取代（半数以上是左的湖南同乡），土地被开垦用于定居耕作，成千的汉人移民（大部分也是湖南人）迁入，并兴建中国儒家学堂系统。[16]这广大的区域虽然在一个世纪前就已是清帝国的疆域，却是首次展开汉化，

并于1884年（再度遭到李鸿章和其他人反对）正式成为中国的一省。

此为晚清在边疆地区设省的一部分，其中台湾在晚新疆三年之后获得省的地位[17]，并开始准备把满人的家乡予以分割，使其演变为20世纪初期的“东三省”。其最直接的目的，是使中国在受西方和日本掠夺威胁的时代，确保对其边疆领土的权力。但这也显示出清朝政体在本质上广泛的转变。明朝清楚地将“中国”或“中华”之名理解为汉人的政治组织，而此概念也完完整整地延续至后朝。在大清建立之前，爱新觉罗统治者们与此观点一致。但在征服明朝的几十年间，清朝称其幅员辽阔的帝国时，不仅以“大清”自居，而且几乎以“中国”代称。这个新的清代中国并非旧时明朝以汉族为主的国家，而是一个刻意而为的多民族政体。对汉族士人来说，他们花了相当一段时间才开始接受如此重新定义的概念，但在19世纪初，在汉族活跃分子如魏源的著作中，将“中国”视为拥有新辟、高度扩张疆土的多民族国家，已成为标准的命名方式。这些概念是我们今天所认识之中国的起源。[18]

清代早期的统治者视自己为一身兼任多职的皇帝，分别且同时统治着多元的、分隔的民族群体，而不是一个“中国”帝国的异族管理者。但到了同治年间，清帝国虽然不情愿，却已成为欧洲模式之主权国家礼仪中的参与者，并与西方各国签订一连串的条约，而条约中始终称其统治者为“中国”皇帝，此政权亦被称为“中国”政府。虽然我们无法确认，但似乎恭亲王以及同治和之后光绪的摄政大臣也是如此认为，收复新疆是中国统治者的作为，而不是统治天下的清帝国统治者。根据此观点，将新疆“中国化”乃是合适的做法。

满洲也同样如此。在征服期间旗人移入中国内地造成人口大量减少，1660年以后，汉人越过“柳条边”到东北都属违法。然而虽有禁令，仍有移民，而且在饥荒时，朝廷会放宽禁令；1876年凄惨的华北饥荒开始之际，就有近百万难民抵达东北。然而，面对俄国在19世纪下半叶向东扩张，清朝则以完全废除禁令来因应。首先在1860年放宽了双方争夺之黑龙江流域附近的极北地区，之后在1887年放宽整个区域，并积极鼓励汉人移民。如此开始的大规模汉人移动，在半世纪以内使东北的人口增加一倍以上。[19]

但是，满族并未因同化而无形地融入优势的汉族人口之中，其发展恰好相反。族群或民族认同，在清朝的前期及中期在某种程度上可以代换及妥协，只是在19世纪期间似乎已根深蒂固。对于一般的旗人来说，也就是那些最为都市化且越来越贫穷的清朝子民，居住在大城市如贫民区一般的驻扎地聚落之中，忍受主要族群的鄙视，遂经常明白地意识到彼此之差异。族群紧张情势，也因为对帝国崩解的焦虑以及“汉奸”的恐惧而加剧。[20]

太平军直截了当地意图要消灭满洲的“他者”，此使旗人自我认同为特殊族

群之概念更为具体。1865年同治朝下诏解除旗人的居住和职业限制，但未能让族群冲突结束。[21]相当程度适应汉人的习俗，包括使用汉人语言，正如满人武艺衰弱一样，当然都是满人自入关以来在中国的经验。但在20世纪早期清的满人认同和汉人反满思想的政治利用，都是建立在清帝国时期日渐强烈的民族情绪之上。

早期工业化

在19世纪中叶，中国是一个高度商业化的农业社会，有着高水平的手工业生产，至少有一些组织成为资本主义式的作坊，其中数名工匠一起受“业主兼经营者”的管控，并在其手下工作。[22]若以“在蒸汽动力、非动物性劳动力的工厂中进行生产装配线分工作业”的定义来看，中国几乎或完全没有进入工业化。此定义的工业化和构成其基础的技术从未在本土发展，而是在同治年间开始由西方引进的。晚清帝国（约1860—1911年）时期的总体社会经济发展，为此时的情势变化提供了一些发展的情境。

晚清的农村社会似乎已经历了一个长期转变的加速期，即自晚明开始，由实物支付的田租转为以现金支付。在某种程度上为呼应前述变化，国家转而将最后仅存的农产税，即漕粮，从实物转变为现金。其结果是农村经济更彻底地货币化，伴随着都市化上层精英中不在地地主的兴起（此过程在长江流域因太平天国的暴动而加速）。城居的农村土地投资者付钱给库房，再用以招揽和管理佃农并收税租，而早期地主和佃农间的家长式关系，被此阶段的资本主义模式的契约与金钱关系所取代。

在城市，脱离农业的大量自由流动劳动人口在几世纪以来逐渐增加，加上世纪中动荡而流离失所的士兵、民众而扩大了。另一个在后太平天国时期加速的长期趋势是人口的“资产阶级化”（embourgeoisement）。其中一个原因是士人和商人社会阶级融合成一个混合的绅商阶层。另一个原因是来自日渐复杂的旅外同乡商会，在主要的商业中心相互配合以追求相互利益。[23]与此相关者为城市地区的公会和其他组织偶尔获得半官方权力，并受帝国官方的默许或鼓励。如由商会资助和管理的“善堂”所掌理，并在规模及范围上快速发展的城市慈善活动，就是最明显的例子。

几个引人注目的事件展现了此种变迁的方向。在长江上游的河港城市重庆，由一群旅居商人组成，称作“八省”的会馆，在19世纪60年代早期集体动员防卫该城市，以避免被从瓦解中的天京往西逃窜的太平军将领石达开攻陷；另外，在法国就群众攻击当地教士而展开的报复中，支付赎金解救该城市。20年后，在下游的汉口，一场夭折的反王朝秘密会社叛乱发生之际，由许多不同行业及同乡公会所赞助的商人民兵联络网，肩负维持和平和保护财产的责任。在1905年的上海，地方士人和旅居商会联合成立了帝

国中第一个市政议会[24]。他们援引西方词汇并以租界中的市议会[25]作为直接范本，显然也循内陆商业城市的前例而建立。[26]整体而言，这些趋势指向成长的货币经济中可用的流通资金、资本主义经济关系的普及、大量的流动劳力，以及创新管理的企业家。换句话说，虽然特别的组织模式和工业化技术是由外引进的，社会和经济似乎已经相当成熟而能接受如此的进口品。

从1865—1895年，中国都市的风貌因大量机械化工厂的开设而改变了，这些工厂都为中国人所有（因为外国工厂在中国仍是违法的），但都依赖外国的设计并使用引进的技术。这传统上被称作“自强运动”的发展，可能用“追赶式工业化”来描述更为恰当。新建立的所有企业都设置在新开放的口岸，依赖外国的设计师、工程师、管理人员和机械设备。这些企业的开创并非由中央政府带头，而是来自省或地方政府以及巡抚总督的推动；特别是少数特定省级官吏，尤以李鸿章和张之洞为首，接受选择性地“师夷长技”，而一起被视为“洋务派”。

李鸿章在19世纪60年代后期的两江总督任内，建立了江南机械制造局。1870—1895年转任直隶总督期间，为天津早期工业化的全盛时期。而张之洞在1883年后担任两广总督，监督广州纺织厂的设立，1889年转调武汉后，另开设汉阳钢铁厂及武昌的各式纺织厂。张设立钢铁厂的计划原本为用于其广州的辖区，该地可善用已建立的贸易和附近佛山的制铁手工业之优势；只因他转调武汉之机遇，让武汉而非广州成为20世纪早期中国的钢铁生产中心。

这些早期工业化成就是官僚资本主义的成果，而非是私人企业资本主义，其结果衍生的问题有时被拿来比作毛泽东时代的国有企业的问题。在这种管理形态中，计划和监督由政府官员执行，而日常的管理则交由私商处理。在大多数的例子中，投资和风险由公私部门共同承担，但由官员（或更精确地说是这些官员的幕僚）来制定政策。由官员批准、筹划、监督这些计划，地方精英则提供大多数资金及管理实际建设工程，此概念对早期工业化来说并非特别新颖。清朝官员多年来已循此惯例去发展水利工程及其他大型的建设计划。而邀请私商加入的概念同样也有其历史：清中叶期间，如开采铜矿或提供军事扩张行动的后勤等计划中，政府通常概要陈述工作预期目标，并设定运作方式和获利的规定，再“邀请”商人来投标，以获得投资及管理实际事业的权利。

自强工业化运动首要关心的是国防，之所以强调于此，系因西方军队占领帝国首都北京带来的冲击，以及由西式武装军队成功击退太平军保护上海所直接促成。因此，国防和军火工业的发展首先受到关注，如江南机械制造局和福州船政局。紧接着是直接支持军备制造的重工业（煤铁、重机械）。相对于其他晚进工业化国家的经验，以及中国在后毛泽东改革开放

时代的经验，纺织厂及其他生产消费商品的轻工业则较晚出现。此作为甚至是出自保护国内消费市场免于外国渗透的国防意识。

首先由冯桂芬提出，后来由张之洞所推动的自强策略，其主张在面对前所未有的西方威胁以及新的国际竞争世界，以军事抵抗必定会失败，此观点在两次鸦片战争中已清楚地验证。[27]外交手段才是此时必要的，但只是暂时的权宜之计。真正的解答是一个对于帝国的新观点。相对于西方观念中追求个人利益为经济发展和国家力量的引擎，也同样别于传统儒家观念中藏富于民的经世目标，在这个崭新时代中的关键，是坦率地追求国家“富强”。只有如此才能让中国在未来不易遭受外国的侵略。

冯桂芬相信他处理的地方自治行政议题，以及工业化和军事自强的需求等问题是彼此相关的。在他看来，清帝国身陷蔓延的官僚痼疾之中。执政权力掌握在一群尸位素餐之徒手中。在帝国中确有具备实才的能士，但当下的体制让他们无法崭露头角。为了促成政治领导的必要革新，他建议大规模地训练技术专家人才，此概念并首先实践于福州船政局附设的“船政学堂”运作中。同时，他主张在地方政府进行半封建式的改革。

冯桂芬倡议地方半官方人员选举，以有效地走向代议政治，此并非出自任何自然权利、社会契约或人民主权的概念，而是认识到其有利于增进国家“富强”。[28]不过这些思想仍属激进。鼓吹如此张扬地追求国家力量，似乎有悖于维护和谐与平衡为最首要的政治目标，此目标是在所有接受经典训练之士人自小学习的《大学》等经典中得到认可的。而将技术官僚推上政治权力位置的想法，则在晚清经世论述中已有其先声，这与有德君子才能治国的基本理念有所抵触。

自强运动失败了吗？

许多自强事业曾经历初步生产与获利的时期，但主要目标是使国家强盛。1895年中日战争惨败后，朝野形成了普遍的共识，认为这30年来中国早期工业化是彻底的失败，尤其是相对于日本而言。这个观点几乎为所有的历史学家所接受。明治日本的“成功”与中国的“失败”多年来都是晚清史学研究的重要课题。大量的中国和西方学者，专注于解释“为何”中国的早期工业化失败，而非探讨是否失败。

一种解释强调，虽然有明显的危机感，但其政治决意仍力道不足。张之洞直接提出（冯桂芬更早已间接提出）“中学为体，西学为用”的工业化改革核心理念。对于费正清及其追随者来说，这个体/用二分法，不仅显示出一方面不愿意牺牲儒家的道德规范、合宜的礼仪及社会组织，另一方面又希望达成西方在物质和技术上的优势，其透露出缺乏完全的投入以及足够

的急迫感。对这些历史学家来说，工业社会有完全不同的一套文化意义和价值观，这些是工业化成功的必要条件。日本的决策者愿意接受这样的价值转变，然而清代的士大夫则不愿意。

对于所谓清朝的失败，现代化理论家提出更有力的一套“传统文化”解释。小马里昂·利维（Marion Levy, Jr.）主张中国儒家文化偏好在选择生意伙伴、供货商和部属时，是根据具有“排他性”的亲属和同乡联结，而非工业企业所要求的“普遍”标准。明治时期的工业化推行者们，虽然也在儒家的关系和义务中做表面文章，但实际上在商业往来上远更为“理性”。[29]这种关于中国人“裙带关系”和“腐败”的观念，成为费维恺（Albert Feuerwerker）的权威著作《中国早期工业化》（*China's Early Industrialization*, 1958）的基础，该书批评了这种“官僚资本主义”式的计划。费维恺强调清朝行政系统中对于冒风险的厌恶反感，以及受此想法影响的人们在掌管追赶式工业化时，出现特有的机能失调现象。[30]

其他历史学者所认定自强运动人士遇上的具体障碍包括：各省官员支持的计划之间的区域竞争、无法从西方取得最好和最新的机械器具与工程师、必须要承诺犹豫的投资者直接的利润分配，然而在全世界技术快速进步的时代，所有的工业，尤其那些试图追上西方的工业，需要凭借持续的“再”投资才得以升级。[31]

当然随着20世纪后期快速崛起的亚洲“四小龙”，将“儒家思想中的经商之道”（virtuesof Confucian business practice）称作他们成功的关键，以及接着后毛泽东时代中国的快速兴起，单纯以文化因素解释清朝自强运动的失败似乎越来越站不住脚。经济人口组成的失败论述更具说服力。一个特别吸引人的版本是伊懋可（Mark Elvin）首先在1972年提出的“高水平均衡陷阱”（high-level equilibriumtrap）。相当简化地说，此论点认为在帝国晚期，中国的前工业化经济以顶尖的效率运作，因此任何可能的过剩已从现有的技术中减少，并在人口增长中耗尽。其结果导致欲迈向更高技术（工业化）的水平发展有其阻碍，因为其产生的混乱代价太大。这一步只能从其体系之外引进，换言之是来自西方，且即便如此，只要运作之效率不及早期技术，仍会被抗拒。[32]

伊懋可在较为晚近时，加入了一个相关的“技术闭锁”（technological lock-in）概念。他以水利建设为例子，论证指出维护旧技术的花费是如此之高，以至于几乎不可能投资新技术；为了创新投资而释放资源，而“不”维护旧技术的社会成本也高到难以承受。这种现象在19世纪时帝国的大部分地方已然出现，其中许多地方更早在18世纪即有此状况。[33]

另一个清朝未能像明治日本如此工业化的可能原因，是西方“帝国主义”在中国不成比例的影响。许多中国大陆和台湾的民族主义中国史学把这个因

素看得很重，而大多西方史学未言明地，或在现代化理论家的例子里，明确地忽略该因素。然而，其他西方史学家主张，19世纪西方只是因为相较于日本更觊觎中国市场，因此运用其军事和法制上的力量，更有效地迫使清朝在世界经济中的“依附”或“边缘化”。西方民族国家占了清朝失去关税自主的便宜，将它们的工业产品倾销到帝国来，并借此不公平的竞争，获取中国的工业产品市场。它们投资中国的工业，并将利润带回母国的经济中，因此吸走了原本可能提供给本土工业化发展的资本。为了维持其优势，西方国家刻意支持陈腐、蹒跚的清政府，以防止中国在政治上重组成为有效率的民族国家。[34]

不论强调哪些原因，历史学家们主张中国“迟缓的”工业发展时，必须考虑中国在20世纪末晋升为经济强权，以及在1895年之后的25年之中所发生的小规模工业革命。最近关于自强运动的历史著作，已谨慎地从完全失败的叙述转向，挑战旧的观点，并改为强调这时代几个令人注目的成功领域。本杰明·艾尔曼（Benjamin Elman）主张1895年海军的失败并非因为清朝战舰的建造技术落伍，至少在19世纪80年代期间“江南机械制造局和福州船政局在技术上比它们在日本的主要竞争对手横须贺造船所更为先进。”[35]商业史学家也开始主张轮船招商局在约20年间作为商办企业经营并获利，直到19世纪80年代晚期由清廷将其官方化。张之洞的国营湖北织布局，在1909年破产后租给了民间经营者，而其继承者持续以各种形式经营获利至今。在此新史学认为，虽然是间接的，后毛泽东改革开放时代令人注目的成功发展，其根本上来自晚清工业化的经验。[36]

对外关系的恶化

从1870年到1895年之间的1/4世纪，标志着“合作政策”的逐渐崩溃，该政策把个别国家的利益置于西方文明使命之下，而有人可能会说，这也标志着整个“同治中兴”的失败。[37]合作政策主要被两个事件所破坏：英国对于“阿礼国协议”（Alcock Convention）的拒绝，以及1870年的天津“屠杀”。但这两个单一事件都可以看作是长期以来压抑已久的怨气以及群众压力的产物，而非官方政策的结果。实际上，清朝政府和西方各列强满足于继续依循1860年《北京条约》运作的合作协议——但他们的态度越来越跟不上他们的众多支持者。

与阿礼国（Rutherford Alcock）会谈失败的背景是英国商人，也是所谓的“中国通”，对于第二次鸦片战争中所得结果之不满的快速累积。这种情绪实际上是针对1842年第一次鸦片战争后所获得权益的日渐不满之翻版。这种不满与商人本身渴望的变化有关，也同样与清帝国实际的状况有关。在《南京条约》签订之后，英国的商业目标从仅是希望像茶叶和鸦片等原料产品的交易，迅速地转向使“中国市场”对英国制造品尤其纺织品开放的

新观点。此种号召出自自由贸易式的自由主义，其结果就是1858年额尔金的侵略。之后，英国的目标更进一步，如同企业家们开始不只视清帝国为潜在的市场，更视其为工业原料的来源和潜在的生产地。如果中国人未能有效开放他们自己的矿产，西方人应该会帮他们；如果他们不建造国家明显需要的铁路，西方人也会做。最后，西方人开始想要在中国设工厂，运用廉价的中国劳工制造产品卖给中国人，如此可以减少从西方运送产品所增加的成本。

1858年的《天津条约》其中包含了一项条款，要求10年之后再修约。因为对于西方国家似乎会遵守其所签订之条约的印象深刻，清朝当局期待这个即将到来的修约机会，并努力地准备这个谈判。在与英国驻华公使阿礼国的会谈中，总理衙门草拟完成了一个修订版本，其中包括适度和互惠的改革，例如外国商人免征国内通行税，以换取对进口商品课征稍高的关税。该协定于1869年10月23日在北京签署。然而，要英国国会正式批准此协议，证明是有困难的。在签署之前的几年间，英国的中国通们曾更为大声地疾呼开放整个清帝国的对外贸易，以及其他新的特权。当这些要求未能在草拟的协议中出现时，他们就游说所支持的议员们否决此协议，而国会在1870年7月也的确这么做了。清朝的决策者们因感受到背叛而震惊，而主张和解的洋务派如当朝的恭亲王、地方上的李鸿章等人的地位都被大大地削弱了。

第二个预言合作政策瓦解的事件，来自西方传教士活动所造成的紧张关系。之前的条约允许西方传教士进入帝国的内地，并批准地方官员保护西方传教人员以及中国信徒。但基督徒与中国民间宗教信徒间的法律纠纷和暴力事件大量增加，其中许多与信仰差异本身没什么关系。例如，改信基督教的人常常挑战地方社群的传统规范，拒绝贡献向全村或镇收取的庙宇和年节基金，并声称这些是“膜拜偶像”（idolatrous）的行为。或者，另一个例子，当信仰基督教的家族（改信常常发生在整个家族而非个人）卷入与邻居的财务纠纷时，其在向县官陈述案件之际，经常主张遭受宗教迫害，并请求法条保护。这些教徒获得了原本是有功名士绅才有之与官员接触的特权，这可能成为地方社会中严重的不稳定力量。[38]

地方正统精英对此挑战的响应方式之一，就是散布西方传教士的野蛮及秘密异端行为的谣言，正如1870年在天津所做的一般。天津自从1858年被英法联军占领之后，就成为仇外情绪高涨的地区。法国当局之后强占一幢帝国的别墅作为领事馆，1869年法国天主教修会的“圣母得胜堂”（Notre Dame des Victoires）把一座地方佛寺[39]夷为平地，以便能在该地建立“育婴堂”。该机构的负责人对于送婴儿给他们照顾所提供的奖金，似乎引来一波儿童绑架潮，且开始谣传这些儿童在此机构中因仪式目的或以其身体部位来制药而被杀害，该问题于1870年6月发展到一发不可收拾的地步，

当时清朝地方官员就强制展开育婴堂的搜索。不过结果并未发现可疑的事物，法国天津领事气愤地到一位调查者的办公室理论，并在激烈的争吵中，开枪射杀了一位随从。该领事及其同伴当场被杀，愤怒的地方民众捣毁了育婴堂和其他外国教堂，杀害约17名外国人，包括10位法国修女[40]。当港口集结着外国炮舰时，另一场战争似已无可避免。

清廷派出调查的人正是时任直隶总督且是帝国中最受尊敬的官员曾国藩。他谨慎的报告使法国人冷静，其中再次强调育婴堂未有不法行为，并建议将该“屠杀”中责任最重的15个人处以死刑。对此，法国政府因为对其领事的鲁莽行为感到窘迫，且正忙于普法战争的情况下，同样愿意和解。但曾国藩的建议遭朝廷否决，且被无礼地调至南京担任两江总督。奉旨接任直隶总督的李鸿章展开了他自己的调查，并建议减少处决人数、支付赔偿金，以及派遣一个清朝代表团至巴黎致歉。两个政府达成妥协，但一直以来的友好关系已然消散，而事件也激起朝廷中以及清朝整个社会的强硬仇外情绪。曾国藩因感到羞辱与沮丧，实际上结束了仕途，并于事件落幕后的次年年初去世[41]。

从19世纪70年代开始，一系列的事件预言了中外紧张局势不断恶化的新时代，并涉及大部分所谓的“列强”。首先是1875年的“马嘉理案”。英国想要在长江上游和其所在的印度之间开拓贸易联系，派出了28岁的使馆翻译马嘉理（Ausustus Margary）沿江而上，并从那里向西南直抵缅甸边境。如同中国地方官员所害怕和预料的，马嘉理扎营在边境时被地方民兵所杀。一位愤怒的英国驻华公使要求抚恤马嘉理家属，赔偿高达20万两银子，并要求派出代表团到英国致歉。该使团由郭嵩焘带领，最后演变为清朝常驻伦敦的公使馆人员。外国要求赔款以及其他特权来偿付其所认定冒犯的模式，已在清朝外交关系中根深蒂固。

与俄国的冲突持续更久。新疆北部的伊犁河谷是一个农矿丰富的地区，也是进入新疆的战略要点。俄国已逐步殖民其位于亚洲的边疆，并在此过程中与穆斯林中亚地区发展强大的商业和其他关系。在1871年阿古柏分离运动达到高峰时，俄国军队占领了伊犁，表面上暂时而友善地帮清朝保护该地，但实际上是要防止该地区落入英国人之手（俄国假定阿古柏是英国的代理人），目的在该区域永久殖民。左宗棠平息了阿古柏之乱后，清朝派出总理衙门的满人成员、曾参与天津教案调查并领使团至法国谢罪的崇厚，与俄国人谈判从伊犁撤军。

崇厚于1879年签订的条约[42]，却把伊犁河谷地的大部分地方永久割让给俄国，并同意支付500万卢布来补偿俄国代替清帝国的军事介入。当崇厚让步的消息传回北京，引发民怨众怒。这时仅是一介年轻翰林院学士的张之洞，上疏要求立即将崇厚斩首，并声明放弃他签订的条约。就此张之洞很快地成名，并确信将位居显要。总理衙门利用英国以及其他列强的幕后

支持，且通过曾国藩之子曾纪泽的交涉，终于在1881年完成修约。新约中虽减少了让与俄国的领土，但增加了赔款作为交换。

与英国和俄国的冲突相较更严重的，是与法国在越南愈益恶化的冲突。在中华帝国史的中期，安南曾经是直接受中国统治的保护国，但在明清之时发展成为自主的藩属国。法国自晚明就在当地进行传教活动，而在18世纪开始增加在商业和军事上的活动，并开始强迫越南宫廷接受其要求。1802年建立的阮氏王朝，虽然不情愿却被法国扩张的利益紧紧控制。1862年和1874年的条约把越南南部称作“交趾支那”（Cochin China）的地区直接割让给法国，并允许法国在称作“东京”[43]的北部地区有进一步的军事集结。然而，即使已签订这些条约，阮氏朝廷仍扩增对清的朝贡使团并寻求其保护，以免于法国进一步地殖民。清朝以组织一非官方、不受承认，人称“黑旗军”的佣兵作为回应，该军队在1882年开始在东京进行游击活动。一年之后清朝开始暗中输送正规军队前往支援。

同时，安抚法国的外交努力也由清朝实际上的外交大臣李鸿章进行。但到了1884年中，随着战事日渐扩大，垂帘听政的慈禧采取了几个出人意料的做法。向法国宣战，并把主战的张之洞派任为两广总督，该地区为出兵越南的集结待命地；此外，罢黜主和之恭亲王的军机大臣和总理衙门王大臣之职，改任好战却不胜任的光绪皇帝之父醇亲王。

清朝陆军在越南东京及特别是台湾，与人数较少及补给不佳的法军交战时，获得零星的胜利，在台湾的战场，法军试图扩大战争并进行海上封锁。但海战是关键性的，状况对清朝相当不利。在1884年8月23日仅一小时左右的对战中，法军在福建沿岸摧毁了11艘清朝最新最优良的军舰，并重创帝国最早的海军设施福州造船厂。因害怕法国海军攻击上海，而造成突如其来的破产潮以及信用和房地产市场崩溃，其影响深入内陆达到汉口，并摧毁了帝国刚兴起的工业企业家阶层。[44]

清朝最终投降，由李鸿章于1885年6月签订的条约中正式承认法国在越南的统治权，以换取法军自台湾撤退。虽法国未要求赔款，但战争直接及间接的花费仍然庞大。自强运动的失败表露无遗，而被寄予厚望的工业发展彻底地延迟。在恭亲王掌权下，20年的谨慎外交和耐心培育的清朝军事力量就此完结，而接下来清朝宣称的“藩属国”将接续不断地被剥夺。

日本的挑战

最终，并非是西方列强，而是日本的兴起成为清朝最后半个世纪最危险的外敌。日本的挑战始于同治年间，而在1937—1945年的太平洋战争中达到高峰，当时日本所经历的中兴，部分是因新的西方扩张者出现而引发。

在日本的例子中，海军准将马修·佩里（Matthew Perry）率领之“黑船”于1853年抵达，美国威胁德川幕府若不放弃严格限制与外界往来的“锁国”政策，最终只好兵戎相见。日本面对西方冲击的反应比中国快速而决断，可能是因为清朝在两次鸦片战争中所受的屈辱，以及英法联军占领北京一事，在日本已广为人知。现实地评估这个对国家主权前所未有的威胁，是导致世界上最重大的革命性事件之一的主因：推翻了数世纪之久的德川幕府，以及（宣称）恢复由皇权直接统治，史称1868年“明治维新”。

虽然推翻德川的激进年轻武士们目的在于“复古”，实际上此次维新几乎直接对已有600年之久的地方分权式封建体制造成无情的破坏，取而代之的是西式的中央集权官僚政府和公职人员。当时“攘夷”也是该维新的重要口号，明治日本很快地全面性引进西方科技、工业制造和高科技的征兵军队，甚至是社会和审美模式，成为近代工业和军事强权，并且不利于清朝的道路前进。明治日本也在西式外交及国际法上进行了速成式的学习。对日本来说，要精通这些规范有点儿操之过急，但仍立即将此种新知投入运作，不仅为自己与新到来的西方强权谈判出较好的协议，也重新定义其和帝制中国的传统关系。

1000多年以来，自从日本在7—8世纪逐渐融入儒家文化圈，中国王朝统治者就视他们的岛国邻居为朝贡国。现实情况变化很大，要看特定时期中华帝国的中央化程度和力量大小，以及日本当权者本身认定其与中国之关系的效用大小。足利义满（1368—1408年在位）[45]对于强大统一的明帝国印象深刻且担忧，因此派出朝贡团到明太祖那里，承认其臣属的地位，很大部分系以稳固自己在国内摇摇欲坠的将军法统地位。德川幕府的建立者德川家康（1603—1616年在位）也以类似方式利用与中国的关系来强化他自己在国内的统治，但他不愿臣属于如晚明这样明显孱弱的权威宗主。第三代德川将军，德川家光（1623—1651年在位），与中国做了相对明显的切割；与明朝书信往来时，家光自称为“大君”（*taikun*为英文tycoon一词的来源），刻意避开传统在朝贡体制中用的“王”一词。在接下来的清朝时代，日本的臣属地位呈现松散，未再改善。

在1870年9月，即明治维新两年后，明治政府派遣一位公使到清朝，要求互相承认和签订友好条约。同年11月，在数月前接任直隶总督的李鸿章，收到同时兼任北洋通商大臣的任命，且负责与日本的外交关系。根据李的建议，清朝和日本在1871年9月签订了中国第一个基于平等互惠而缔结的西式条约，其中清朝首次承认日本的主权国家地位，并允许正式互派使节。中、日两缔约国保证互不侵犯“邦土”，并在有外敌侵犯时互助支援。双方互相给予治外法权。双方的最惠国待遇曾纳入考虑，但因李鸿章的坚持，终究被排除在正式条约外。

但在条约墨迹未干之际，日本就开始对包括两个长期被清朝视为藩属的琉

球和朝鲜，以及清帝国辖下的台湾岛提出要求。琉球是位于日本南方的群岛，包括冲绳岛在内，几个世纪以来一直定期到明和清帝国朝贡。然而在德川幕府时代，由日本西南部强大的大名萨摩藩进行商业开发。[46]1874年明治军队强行占领该地，并禁止其再向清朝朝贡。清朝当时忙于处理收复新疆以及与俄国的边境争端，因此未以军事响应。日本自己面临国内的困境（尤其是萨摩的“西南战争”）同样使明治政府未能迅速有进一步的要求。不过，在1879年，日本把琉球宫廷移到东京，并宣布该岛国成为日本的一部分，改名为“冲绳县”。经过激烈的争论，清朝当局选择不阻挡这个对其认定之藩属的夺取；李鸿章自己注意到当时整个朝贡体系仅徒留“空名”。[47]

台湾自17世纪起逐步由中国人进行殖民，在19世纪70年代时被视为福建省之下的府来管理。在这10年间，日本甚至更为独断地进一步主张，该岛为其殖民的对象，利用牵涉日本或者说是琉球船员和台湾原住民的几个事件，指陈清朝在当地的统治无效。然而，在19世纪70年代后期和80年代，日本暂时松手，心照不宣地以换得清朝默许其吞并琉球一事。1887年，清朝将该岛正式升级为省以强化台湾为其领土的主张。

然而，真正造成清朝和明治日本关系恶化的伤口是朝鲜。在19世纪的最后几十年，朝鲜半岛在双方的战略考虑中显得前所未有的重要，日本视之为俄国可能侵略的跳板，而清朝视之为阻止日本向东北扩张的重要缓冲区。朝鲜也在西方列强的复杂策略中占有关键位置，尤其是在英、俄之间新兴的竞争中。此外，长治久安的李氏朝鲜（1392—1910）则在衰弱期中，朝鲜国内的政治动荡。1863年才11岁的高宗继任王位，其父大院君在他统治初的10年摄政，大力推动内政改革，并配合极端孤立主义的外交政策。随着高宗在1873年亲政，激烈的幕后权力斗争在皇后背后的闵氏外戚及父亲之间展开。不利落地掩盖着这些宫廷阴谋的，是倾向与清朝维持朝贡关系、称为“事大党”的政治人物团体，和偏向与日本关系较紧密的“开化党”之间加剧的派系斗争。

早在1873年，明治政府对于侵略朝鲜是否为明智之举发生了一场激辩，但决定搁置野心，先处理其他国内外的议题。然而两年后，日本派遣一艘军舰到汉江口（汉城的门户），一如预期遭到攻击，事端就此引发。日本的抗议导致最终在1876年签订《江华条约》，该条约给予日本在朝鲜的各种商业特权，包括开放三个通商口岸。虽然朝鲜的谈判者有其宗主清朝仔细的建议，但该条约宣布朝鲜是独立的主权国家，实际上否定其对清朝的朝贡国地位。随后在1879年李鸿章被任命为“朝鲜事务代表”，便寻求借由中介安排朝鲜与西方各国签订条约来牵制日本的霸权，其中包括1882年的美国、英国以及德国，用的正是帝国的经典策略“以夷制夷”。

朝鲜对日本的军事反抗在1882年7月的“壬午兵变”达到高峰，该事件中许

多日本人遭到杀害，而保守的大院君短暂重掌大权。不过，李鸿章并未利用此事件，而是选择逮捕大院君并押解至天津以安抚日本。然而，在1884年12月亲日的开化党发动另一场政变，暗杀许多朝鲜内阁成员，并发布大量改革法令时，李鸿章则积极地派兵镇压。明治政府派遣伊藤博文到天津，与李鸿章谈判日、清双方逐步撤军的问题；李和伊藤之间持续的个人外交斡旋，对于推迟在随后10年内爆发战事，确有其必要。

清朝于19世纪晚期在朝鲜的外交被视为最后的挣扎，在过时的“中国天下秩序”中，维护一个难以控制的藩属国之宗主权；相对而言，扩张的日本则是采取“现代化”的攻击。此看法也倾向于将朝鲜精英中支持清朝者，描述为儒家保守派，他们亲日的敌手则为进步分子。然而，在相当的程度上，这个观点是日本扩张主义刻意的宣传，而非简单的事实描述。我们可以明确地设想，清朝在李氏朝鲜就像是落实其独有的全然现代化与西式帝国主义。[48]中国在19世纪后期在朝鲜的行动，实际上在帝国与该国关系的长久历史中，是史无前例的，并与扩张主义的西方列强在东亚地区之作为有更多相似之处。更类似于始自19世纪80年代，作为清帝国复兴一部分的新疆、台湾和东北建省之积极行动。

在李鸿章在朝鲜的个人代表袁世凯（1859—1916）之监督下，中国在朝鲜强力推动一种多国帝国主义，作为对抗日本垄断性帝国主义的手段。李鸿章在1882年策划朝鲜与美国、德国以及中国本身之间的条约，不仅是为了促进中国的国家安全，也是为了使中国在该半岛上获取商业利益。这些国家一起设立了一些口岸以及一个外国人组成的海关机构，即仿效西方列强于中国所为。不论是清朝或是前朝的帝国政府，都从未曾如此直接地用政府的力量来推动中国的海外商业利益。清朝也在朝鲜使用其他19世纪晚期西方扩张者侵入的手段：外交使节、政府顾问，以及虽然有一些正当理由，却仍可视为一种在该国的殖民军队，该军队最初之派遣是在回应1882年的壬午兵变，却在之后十几年仍然持续。

在朝鲜的战争最后因为一场内部叛乱而加速发生。类似于中国的太平天国运动，“东学”是19世纪中期由一位不满的儒家学者所创立的新宗教。基督教是该教派抨击的对象，该教自称结合了儒、道、释中最精华的成分。其创建者被朝廷处决后，东学被迫转往地下，但仍然迅速发展，并组织定期的聚会要求合法化，以及抗议繁重而腐败的税赋制度。在1894年春天，该教派的信徒公开叛乱。受闵氏外戚支持，及其中国顾问袁世凯的附议下，高宗请求清朝军事介入镇压此运动，军队也于6月初抵达。日本国会原本就决定只要清朝派出军队，日本也会出兵回应，同月底两军就在朝鲜土地上对峙。日本军队残暴地镇压了东学之乱，并在7月占领了朝鲜朝廷，逮捕了高宗，重立大院君为名义上的国家元首，并宣布明治式政府改革的组织性计划。谨慎的李鸿章首先向俄国而后向英国寻求协助居中调停，但几

乎未获得支持。同年8月1日，日本向清朝宣战，而光绪朝廷也同样宣战予以回应。

中日战争对清帝国来说是无法想象的严重灾难。李鸿章的淮军和他在19世纪70年代开始就试图建立的北洋海军所需之资金，受到左宗棠内亚战役与慈禧奢侈花费的排挤，几乎未获得华中、华南地区清军的支持。虽然拥有较好的步枪及较大的战舰，但在几个关键领域的技术上不如对手日本。最重要的是，清朝的陆军表现很差，证明其在战略上无能、无组织，且很快就逃离战场。1894年9月李鸿章的军队在平壤溃不成军，该月稍晚他的海军在鸭绿江口几遭歼灭。在把清军完全赶出朝鲜之后，日军将战事推进到东北的辽东半岛，在11月占领主要的城市大连和旅顺，并在1895年2月占领了山东的威海卫港。清朝死伤成千上万，而血腥的战斗由双方残酷的暴行留下印记，并在西方刊物上大幅地报道。在1895年的前几个月间，清朝当局，特别是德高望重且现在突然被平反的恭亲王，日益寻求与日本谈和，后于4月17日签订的《马关条约》中实现。

整体而言，中日甲午战争是中国帝制史上的重要分水岭，更甚于通常被赋予此意义的鸦片战争（1839—1842）。如同佩因（S.C.M.Paine）所论："自此役后，清朝外交政策的焦点都在平复其结果，而日本外交政策的焦点则是确认其结果。"[49]而更广泛地说，与过去几十年间积极地在边疆展示国威相比，这场战争首次向全世界展示了清帝国令人难以置信的脆弱。中国表露的脆弱所产生的权力真空，形成一股帝国主义的洪流袭击整个东亚，比此前更具破坏力。这场战争对于清朝人民来说也同样震惊，对其中大部分的人而言，败在日本手下是难以置信的。输了如此关键的战争，败给那个微不足道、过去鄙视的邻居，向许多人阐明了不计任何文化代价进行日式西化有绝对的必要性。其中一个结果是送留学生出国到日本及西方学习的计划更为强化。

主张改革的年轻中国知识分子如梁启超（1873—1929），对于当务之急重新认知的一个重要部分，是对宪政主义价值的认识。明治日本在1889年已通过宪法，因而动员了国民的国族认同，并使其与国家命运休戚相关，这与其5年后惊人地战胜清军不无关系。"立宪运动"因而展开，此后很快将在中国帝制的结束上扮演重要角色。最后，但并非最不重要的，是《马关条约》本身附带的特定情况，我们将在下章讨论它。

第9章 帝国主义

研究清帝国的历史学家在使用“帝国主义”一词时，至少有两种相当不同的含义。政治左派者，不论是中国人、日本人或西方人，倾向列宁“资本主义的最高阶段”（the highest stage of capitalism）之定义。在此基本的经济定义中，资本主义作为当时发展出最有效率的生产、剥削、盈余累积模式，为诸如英国等资本主义生产最为先进的殖民母国，带来一个重要的课题：找寻投资剩余资本的外在出口，否则就要面对国内受抑制、将崩溃的经济。像中国这样成为此剩余资本投资目标的社会，其产生的利润会回归母国经济。结果使目标社会的资金外流，并无力供给后续追赶式工业化所需的资金。在20世纪20年代和30年代的国民革命和社会主义革命中，以此种方式理解帝国主义在中国的程度，成为一个激烈争论的重点，并成为革命策略的关键性决定因素。但列宁主义式的帝国主义也有一个很广的时间框架：适于分析中国与西方资本主义接触之后的历史，而且对于一些学者而言，甚至至今仍适用。[1]

一个与众不同的“帝国主义”定义被非马克思主义的外交史家所采用。该定义较偏向政治、军事而非经济层面，并聚焦于西方列强（以及最后的日本）在全球竞夺领土的殖民活动。使用此帝国主义概念的学者们，有鉴于列强持续在彼此之间寻求权力平衡，乃将其视为外交沟通的系统。此定义的“帝国主义”也更为历史主义：通常起始于19世纪晚期，而终于第一次世界大战民族主义的战火之中。[2]

在一部关于东亚帝国主义时代（如此定义的）的经典研究中，入江昭观察到，对于文化上的萎靡与突如其来的不安有着既新且广的感受，可说是西方的特质。震惊地目睹日本轻易打赢清帝国，使得西方政府内外的舆论制造者认为有机可乘。甫现身的“东亚病夫”（类似于蹒跚的奥斯曼土耳其帝国，在当时被称作欧洲病夫）就成为西方国家掠夺的目标。历史学家布鲁克斯·亚当斯（Brooks Adams）在1900年主张美国不应置身于此竞争之外，并写道：“东亚是世界上所有具备活力之国家极力攫取的战利品……以地理位置、财富以及能力，我国都极为适合参与东亚的发展，并将其纳入我国经济体系的一部分。”[3]

但也有一种新的恐惧和焦虑感，体现于西方出版物中快速开始广泛使用之“黄祸”的比喻象征。日本崛起的实力具有挑战性，但颇为讽刺的是，中日战争所获得的教训，似乎使中国更具备潜在的威胁。如果以相对稀少的

资源为基础的明治日本，能够借由强制推动西化而迅速强大起来，那么相对富裕且人口更多的中国若像日本一样把内部整顿好了，那会是多么恐怖？在这种情况下，西方国家在机会尚存之时，对于清帝国的侵略性行动是必然的，这不仅是为了它们自己的利益，也是预先阻止中国崛起的防御策略。

如入江昭所提到的，另一个当时西方扩张主义的新要素，是其特别排他的性质。社会达尔文主义世界观不仅导致白种人“种族”与黄种人对抗，也使得欧洲国家合力成为优势西方文明之集体代理的自信观点显得过时了。在对此理想半信半疑之际，国家政策的目标变成竞相获取国家的利益，并努力与其他西方国家共存。具有讽刺意味且有违常理的是，在19世纪最后5年和20世纪前10年中，西方掠夺清朝时前所未有的凶猛攻击，并非来自西方的自信，而是恰恰相反。

在放纵这种行为的关键时刻，西方内部也产生对此种新侵略的批评。其中一位最持怀疑态度而标新立异的英国学者约翰·阿特金森·霍布森（J.A.Hobson）在1902年以原始列宁主义（proto-Leninist）的用语写道：

> 整个过程的控制和指导的媒介……是经济压力和工业动机，其为了一个国家中小型、有能力而组织良好的团体的直接、短期的、物质的利益而运作。这些团体获得政治人物和政治派系的合作，他们运用了“政党”的力量……吸引有产阶级的保守天性，借由把政治能量潮流的注意力由国内转往对外政治，这些有产阶级既有的利益和阶级优势能最妥善地保有。在攸关其本身真正利益的一系列政策中，对国家机构的默许，甚至积极狂热的支持……主要得自利用这个种族的原始本能。[4]

帝国主义在世纪末中国的发展

采用入江昭提出的历史主义定义，我们可以把帝国主义在东亚的时段很明确地以1895年4月，就是甲午战争正式结束、《马关条约》签订为起点。一如所料，此条约对清朝相当棘手，若不是因为有位激进的日本民族主义人士试图暗杀清朝代表李鸿章，而让日本的主谈者伊藤博文处境尴尬，情势将更为严峻。该条约宣布朝鲜为独立国家而不再是清朝的藩属，实际上成为日本的保护国，而在约15年后正式被日本并吞。该条约也把日本垂涎已久的台湾岛割让给日本。该岛上的清朝官员和地方精英很快地联手成立了“台湾民主国”，但数月内就被日军平定。台湾直到第二次世界大战结束前，皆属日本领土。该条约也使日本从清朝获得2亿两白银赔款。但意义

更为重大的是两个更进一步的条款，打乱了列强微妙的平衡，回顾起来，自从25年前的“合作政策”失败后，正是这种平衡保持了清朝的完整。

第一，《马关条约》明确地给予日本在清朝领土内开设工厂的权利。在此之前，外国工厂进驻中国是违法的，因此几乎没有设立。此条约对日本的让步，打开了中国对外国工业投资和经济帝国主义的防洪闸门。已经享有最惠国待遇的西方国家，随即与日本同样获得在中国开设工厂的权利，且大部分立刻就设立。上海以外口岸的外国人口快速增加，例如在汉口，从19世纪90年代早期约百人，25年后增加到近3000人（1495位欧洲人以及1502位日本人）。[5]本土的企业家机敏地跟随外国的模式，在口岸以及其他地方设立自己的工厂，使接下来的1/4个世纪中，出现可称之为工业革命的现象。在《马关条约》前，中国完全不能称作工业化国家，但在第一次世界大战结束时，答案几乎是肯定的。

第二，条约将辽东半岛割让给日本，包括战争最后阶段的主要战场大连和旅顺两个港口。朝鲜当然未曾是清朝的领土，而日本能据理力争清朝对于台湾的领土所有权并非毫无争议。但东北是清朝统治阶层的家乡。因此辽东的割让完全打乱了权力平衡外交的未言明规则，即不得碰触清帝国，以及尊重清朝的基本领土主权。1895年条约中的这个条款，从根本上破坏了列强在东亚扩张机会均等的原则，实际上产生了一套全新的国际体系。

清帝国肢解始于所谓的“三国干涉还辽”，发生于《马关条约》公布后不久的4月23日。俄国相当恐惧日本从割让辽东中获益，尤其忧虑日本决定出兵入侵西伯利亚。法国、德国与俄国站在同一阵线后，俄国威胁若不取消割让将采取军事行动。经过数周的谈判，日本选择从大连和旅顺撤军并归还辽东半岛，以换取额外5000万两白银[6]的赔款。俄国宣称此举是为了清朝利益，而当时很多中国人至少短暂地如此认为。

作为中国抵抗日本时斡旋有功的谢礼，德国直接要求中国割让山东青岛南岸的胶州湾，德国从1860年第一次到达该地时，就垂涎以该地为海军基地。清朝一度有办法拒绝这个要求，但在1897年11月，两位德国传教士在山东西部被仇外群众砍杀身亡，威廉二世（Kaiser Wilhelm II）利用这个事件为借口，出兵占领胶州湾。不久后，协商将该海湾租借给德国99年。德国殖民者迅速在附近建立了现代城市青岛，并于1903年设立青岛啤酒厂（可说是西方帝国主义在中国最毋庸置疑的正面产物！）。“争夺租借（界）地”于焉展开。

在1898年初，俄国要求类似的租约并获得了先前才帮清朝挽救回来的旅顺和大连，以面对其假想盟友德国可能的进一步行动。从这个基地，俄国开始对整个辽东半岛进行实际的殖民。为了对抗俄国，英国取得威海卫的租借权，该港口位于山东半岛的东端，曾是北洋海军的基地，亦是其在中日

战争中被击败的地点。其租借期限与俄国占领旅顺相同，而两港口隔着黄海直接相对。英国顺道强迫取得新界的租界，该地为珠江三角洲的一个半岛区域，邻接与香港岛隔维多利亚湾相望的九龙。99年期租约到期，促使英国在1997年将九龙和香港岛归还给中国。[7]法国不甘落后，租借了广州湾，一个位于雷州半岛、面向着海南岛的小港湾。

美国因为专注面对新殖民地菲律宾的革命运动，以至于未在中国大陆向世人宣告自己的权益。而是由国务卿海约翰（John Hay）在1899年及1900年两度发布了“门户开放照会”（Open Door notes），假惺惺地承诺保护清朝领土主权。然而，更精确地说，此“照会”也表明在外国列强的“势力范围”内，其他列强国民不会在经济上被差别对待，且其他列强的“既得利益”受到保护。这个美国的宣言既无其他任何列强签署，亦未见公开提出异议。[8]

因此，在19—20世纪更迭之际，除了直接割让或租借给外国的小块海岸土地之外，一系列复杂的秘密外交和君子协议已制定了，清帝国的大片领土由列强划分经济霸权区域。东北不言而喻是属于俄国，山东及部分邻接的华北是德国，长江流域是英国，福建（隔海峡是日据台湾）是日本，（靠近印度支那的）东南中国是法国。[9]在这些区域内相应之列强，被默认拥有开矿、建造铁路以及其他经济发展活动的最优先权利，且清朝保证不“让渡”或割让所辖区域之部分给其他任何外国列强。虽有门户开放照会之声明，清朝领土主权显而易见是个神话。

中国对帝国主义的回应（1895—1900）

帝国主义构成的明显威胁，影响、催化原本已存在于清朝人民中的几个倾向。像“帝国主义”这个词本身，以及更为形象生动的“瓜分”，皆反映出对于帝国有形的分崩离析，或更糟的，作为政治实体之中国灭亡的恐惧日益增加，并变成一般的用语。在世纪末出现了群众政治的兴起，一种广泛的信念认为个人可能借由某种形式投入政治发展，实质影响其生活质量。曾经对大多数清朝人民来说，最好的做法是（套用孔子的话来说）“对官员如同敬重鬼神一般，避而远之”，但这已不再被普遍相信。[10]

此时代也见证真正的中国民族主义之首次出现。[11]此精神早在第一次鸦片战争末期即开始流行，以颂扬英勇的三元里民兵，并促使政治上反满主义的出现，这是一种认为满族统治有害的情绪，不仅因为满族文化低下，且让中国人无法有效抵御西方。即使这并非是真正的民族主义，却也非单纯的文化主义或排外主义。将自我牺牲以保卫“祖国”标示为中国的“爱国主义”，亦不算太过曲解。将爱国主义转化为真正的民族主义，是西方意义上之“民族”概念的出现，是种与忠于家庭、家族和地方相竞争的个人认同

和忠诚的对象。这种理解和情绪在19世纪的最后几年开始出现，且将在之后的10年间普及化。

清朝的人民此时更想成为“中国人”，在《马关条约》之后的5年间被以新的形式唤起参加激烈的政治行动，这类行动可以分为三种类型。第一种是由上而下的近代化改革；第二种是由下而上的排外主义式群众反抗；第三种则是革命。

让我们从革命开始。此时期首次出现试图废除帝制的暴力运动。此体制始于公元前221年秦帝国创建之时，是2000年来普遍的统治模式。所谓的“共和国”被提出来取代帝制，但当时参与者对其内涵所知有限。1895年3月，由接受西式训练的医生孙中山（孙文）所领导的兴中会，在广州发动了一场不切实际而轻易遭平定的共和革命。1900年，由湖南唐才常领导并与激进学生及会党联合组成的自立军，策划一个较具潜在威胁的密谋，在汉口起事前因事迹败露，革命终告流产。当然此将成为未来的潮流，但在这几年间共和革命的情绪仅仅影响极小部分的人。这时期更具意义的政治行动则以激进改革及排外反抗形式呈现。

19世纪最后几年的激进改革运动，围绕在一个名叫康有为（1858—1927）的激烈狂热广东学者身边汇集而起。康有为生于广东商业城镇佛山的一个小康地主/士人家庭，祖父是位著名的学者，也是保守的程朱学派（宋学）的学术领袖。康从小接受良好的经学教育，并一路通过正统的科举考试，于1895年得中进士。但他也对清朝的政治危机极端敏感，在年轻时曾造访英国统治下的香港，对于所见的西方秩序和效率印象深刻。其思想及许多著作因此融合了理学以及激进的外来观念。康有为很明显地是一个傲慢的自我推销者，但无疑也是兼具才华和创意的人。[12]早在19世纪80年代中期，便开始发表“太平大同之世”的观点。同时针对经典语言考据、实际的政治改革，以及解放中国女性以强国之目的著述。其在晚年也试图把儒家打造成为个人救赎的真正宗教，使其获得“中国马丁·路德”的形象。

康有为思想之中心，载于其早年著作《新学伪经考》（1891），提到“舍古文而从今文，辨伪经（《左传》）而得真经（《春秋公羊传》）”。这些选择使得康有为把孔子视为古籍经典的真正作者，而非编辑和传布者，同时也是一位能因应时局变通且务实的政治思想家。在《孔子改制考》（1897）中，康有为强调，墨守儒家经世之道统，实则曲解圣人之意。因此找到了一个既古典的又完全本土的合法性来支持其最激进的西化改革。

稍晚，康有为也发展出关于地方行政的理念，其中显示出，虽然表面上是激进的西化改革者，康和清朝长期以来关于经世的论述是如此轻易地契合。康有为采纳顾炎武“封建”传统中的概念，认为基于相信本土地方精英

会追求开明的自身利益，地方县由他们统治会比外来官僚介入统治更好。他也接受了冯桂芬在19世纪60年代发展出对此观念之修正，由选举产生、比世袭的地方官低一阶的乡官，来抑制地方官可能的自肥行为。然而，对于地方自主的经世理想，康有为得自日本所习得的西方政治理论，增加了特别的“地方自治”概念。因此，康的县治理模式包括顾炎武的世袭地方官和冯桂芬的推选乡官，选出的代表议会用来动员并让新式的地方“国民”或“公民”发声。

在其吸收经世观念的巧妙改良背后，有更巨大的政治目标转变：从社会控制和社会和谐转为社会动员。如康有为所设想的，地方团体的自治是释放全体人民能量最有效率的方式，可使中国强盛而得以在弱肉强食的国际环境中竞争。地方政府此时将不仅致力于维护治安和征收租税，而是邀集国民来参与发展经济、提升教育以及保卫国家。康有为认为，这正是全然复兴之中国的关键。[13]

康有为采用政治行动的形式也颇具创新性。1895年4月康在北京参加会试之时，《马关条约》的屈辱条款消息传来。康有为将来自18省超过1200位举人组织起来予以回应，前所未有地（也是违法的）集体联署上书皇帝抗议，即所谓的“万言书”。[14]不久之后，康创立了类似于晚明书院但加入西式内涵的“强学会”，此团体并成为许多其他这类晚清学会的模范。[15]康有为的学会在北京和上海都有分会，而该会的主要书记员是他的学生、才华横溢的年轻广东政论家梁启超（1873—1929）。梁启超本人成为清末民初先驱性的政治报人，他创办了许多短命报纸，旨在先行改变帝国晚期的属民，为“新国民”，一如其中的《新民丛报》之名。[16]

但激进的改革运动真正爆发的地方不是北京、上海或广州，而是穷乡僻壤的湖南省。[17]长沙的岳麓书院和类似的私人机构，培养出包括曾国藩以及其他湘军的反太平军英雄、在军事上激进而文化上保守的数代士绅，于世纪末仍在酝酿且产生彼此矛盾冲突的激进主义。这个环境在19世纪90年代早期产生了偏激的排外主义暴徒，以及同样具有热情但赞同西方之影响改变的改革者，在同为出身湖南东北部浏阳县的两位挚友上可见一斑。其中一位是1900年在汉口起事失利的自立军首领唐才常，另一位是才华横溢的年轻儒学士人谭嗣同（1865—1898），他逐渐融合他的古典学养与佛教、基督教和西方科学思想，演变成其称之为“仁学”的新哲学。在19世纪80年代晚期和90年代早期，谭嗣同曾在华中各地担任军事参谋，特意参拜过去各路英雄之墓。1896年他与唐才常同回长沙，加入聚集年轻改革人士的“校经书院”。

偶然齐聚一群具有改革思想的地方官吏，让湖南省变为众多西方启发革新的实验室。在洋务派的张之洞身为湖广总督之时，陈宝箴（1831—1900）于1895年担任湖南巡抚，带头进行改革计划，包括新矿业、新警

察系统以及长沙的道路铺设和路灯设置（时任湖北巡抚的谭嗣同之父，显然较不赞同改革）。但湖南省政真正激进之处是再往下一层，即是在陈宝箴手下作为幕僚的一群年轻人。其中以出身广东的黄遵宪（1848—1905）为首，他是比康有为年长的合作伙伴，曾出使欧洲和日本，并刊载其对明治维新变法之见[18]。黄初抵湖南时，担任湖南省盐务使，1897年7月升任按察使。任内初期的作为，其一是在长沙建立“时务学堂”，并邀年仅24岁的广东同乡梁启超担任总教习。

运用该学堂作为其“机构基础”（institutional base），梁、谭、唐三人在长沙展开狂热的改革宣传行动。他们创办并编辑该省的第一份报纸《湘学新报》，目的是为将改革理念于该省精英中宣传。他们全面修订地方科举考试课程，要求学习诸如麦肯齐（Robert Mac-Kenzie）的《泰西新史揽要》（*The Nineteenth Century: A History*）之类的西方翻译著作。在受到11月“德占胶州湾”之羞辱及清廷软弱回应的刺激下，谭嗣同仿效康有为的强学会创立了积极游说团体“南学会”，最终声称其成员包含湖南至整个华南计超过1200名士人。

年轻改革人士评议的内容转趋激烈。谭嗣同认为，若要救亡图存，须即刻彻底革新中国社会核心的父系家庭制度。南学会的规章明定所有成员，无论年纪以及功名地位，须平等相待。《湘学新报》呼吁“人权”以及议会政治。谭嗣同主张，人民主权的概念事实上乃源自中国而非西方，且是儒家道统中不可或缺的一部分，这来自《春秋》以及只有他的湖南同乡才能正确了解的《公羊传》。

此外，在字里行间反满的情绪日益显见。梁启超在长沙安排再版王秀楚的《扬州十日记》，这本具煽动性的亲身见证，细数清朝征服过程之暴行。17世纪公然的种族主义者、湖南哲学家王夫之的著作，曾由其湖南同乡曾国藩在19世纪60年代谨慎地重新刊行，1897年在谭嗣同和唐才常的家乡浏阳又出现增订版本。郭嵩焘（1891年逝，谭和唐皆尊其为启发者）曾强调王夫之的改革理念，而对其排外思想则轻描淡写，但这些年轻人对两者同等重视。经由结合王夫之的种族观与社会达尔文主义（在种族国家群体中经天择而全力求存），谭嗣同以有力的“科学”反满意识形态崭露头角。逐渐地，这些改革人士们要求湖南走向“完全地方自治”，并从清朝的统治中分离出来。梁启超把该省与德川时代进步的萨摩藩和长州藩相对应，认为两藩之自治行动促成了全国性的明治维新，但谭嗣同似乎想象更接近独立的湖南国家能自帝国的灰烬中兴起。

湖南地方精英中的保守人士看着这样的发展逐渐感到恐惧，尤其从黄遵宪、梁启超这些可疑的广东人手中带来的西方观念，让他们想起，不到50年前太平军对湖南的破坏蹂躏。甚至早期声援改革人士、位居长沙德高望重的岳麓书院山长，也要求当局介入。初夏之际，总督张之洞要求新兴的

湖南报刊噤声，将时务学堂重新命名并改组为技术学校。巡抚陈宝箴遭革职并由其底下较保守的布政使接任。年轻的改革派遂逐一离开湖南，朝向新的随机目标——北京。

1898年1月开始，经光绪皇帝（此时已是心智逐渐独立的年轻人）下诏认可，康有为让朝廷充斥其改革计划的奏折。6月16日，皇帝首次个别召见康有为，当日即任用他为总理衙门章京，掌有展开政府各方面改革之权。接下来数月，康与梁启超、谭嗣同，以及其他年轻热血有志之士，在北京共同起草一系列影响深远的改革法案，并以皇帝之名颁布法令。其中包括在北京建立“京师大学堂”，在帝国各地兴建西式学堂，以及把科举考试的内容从经典改为时务。

中央和地方行政精减，裁废数个闲差冗官与三个巡抚（湖北、广东和云南）。将六部以西式的内阁部门取代，进行司法制度改革，建立独立的司法部门。广开言路鼓励人民提出改革建议，并直接转交到朝廷。中央政府接管由地方政府开始进行的铁路和工业计划，并大幅扩增其规模。未来有意担任高官的人，须先到外国游历考察他国之发展。

在1898年夏天，许多朝廷官员，甚至温和的改革者如李鸿章及其门生袁世凯，对康有为这派人马的所作所为存有戒心，并群聚在慈禧太后身边。9月21日，太后突然从她隐居的颐和园回到北京，宣布再次摄政，并把光绪皇帝，即她28岁的儿子[19]，实质幽禁在北京紫禁城西御苑的瀛台。随后数日，改革派领导人物相继遭到肃清。康有为逃往香港，梁启超到了日本，但谭嗣同及其他5人则被公开处决。

1898年9月26日慈禧几乎废止所有变法新政，“百日维新”就此终结。然而，整个帝国中怀有改革理念之士，甚至包括很多曾对康有为本人有疑虑的人，都因保守政变而士气大伤。似乎从上而下的改革已不可能，从光绪皇帝主持整合之改革计划明显的失败，让一种“满族统治本身才是症结所在”的情绪广布蔓延。1900年谭嗣同之友唐才常组织了未能善终的武汉仓促起事，即使是孙中山的共和国革命宣传，比以前看起来也更得人心。

排外主义

革命和激进改革，大多是精英在19世纪最后几年对于外国帝国主义的响应。第三种响应方式，起源更为民粹，是一种暴力的仇外活动，其高潮是1900年的“义和团”运动，西方人则更简称其为“拳民”。产生这些仇外分子的地方是山东西北部，在大运河城市临清的腹地，也是早期北方白莲教传统叛乱的发源地，包括19世纪70年代[20]的王伦以及1813年的八卦教。它从生态来看，是个以小农生产为主、土地不集中的脆弱区域。1825—

1850年间，政府放弃大运河漕运，使该地区的贫困加剧。虽然棉花栽种后曾一度有助减缓该地没落，只是在与外国棉制品的竞争之下，这项资源又在19世纪80—90年代逐渐减少。1898年的黄河大洪灾和1900年的旱灾，其短期严峻之经济困境，让贫穷和不满情绪的问题加剧。

但比起在农村地区郁积已久的经济危机，更招惹怒火的是外国传教士的传教活动，尤其是德国的天主教会圣言会。该会自19世纪80年代早期即活跃于山东，1897年德国在“争夺租借地”期间夺取胶州湾之后，变得更为积极。在接下来几年，山东据传发生近千件与外国人冲突的小型地方“事件”，随后逐渐形成一个松散的“神拳”运动，最终自山东蔓延至华北其他地区。这些团体将铁路和电线等外国产物当作攻击目标，同时以暴力攻击外国人及中国基督徒。义和团运动平定前，约231名外国人和数千名中国教徒遭到杀害。

义和团起事相当地方化且复杂，而其后的政治利用是有力且彼此冲突。[21]学者们对于义和团运动和白莲教传统之间的关系，及其是否曾如仇外一般地反清复明，都有不同的看法。[22]而无可争议的是，义和团运动代表着一个清廷拉拢现有的群众运动、组织和首领以为己用的显著例子，这是其在近三个世纪以来非常成功的做法。在1898年9月的政变之后，慈禧太后不仅废除大部分改革法令，还让朝廷转向更激烈仇外的立场，端亲王、庄亲王、军机大臣荣禄以及大学士刚毅等好战保守人士也高居权位。由于谣传慈禧欲废光绪皇帝另立较温顺的端亲王之子时，北京西方公使团给以威胁性的回应，进而让其仇外情绪火上加油。在1900年的前几个月，义和团运动日益扩大，慈禧屡次谕令地方官员容忍而非镇压这些拳民。直隶总督裕禄遵从懿旨，但山东巡抚袁世凯则断然拒绝。拳民活动的中心因此由山东转往直隶。

北京逐渐进入无政府状态。在紫禁城东南近前门使馆区[23]的外国外交官向天津的海军船舰求援。连接该城与帝国其他各地的电报线被切断。6月10日拳民和其清军支持者，烧毁西山英国使馆的夏季寓所，次日日本使馆的书记官被杀，6月20日德国大使遇害。该年夏天使馆区皆遭围困，部分清军帮忙防守，有些则参与攻击。总理衙门更两度送入紧急粮食供给。

朝廷本身也陷入混乱。包括兵部和户部尚书等5位高官建议镇压拳民，遭逮捕处决。6月21日，有更多的外国军队在天津附近登陆前来解围，慈禧朝廷对各国宣战，并下令所有省级官员支持拳民、驱除外国人。然而领导的总督巡抚们，包括在广州的李鸿章和其在山东的门生袁世凯、南京的刘坤一与武汉的张之洞则集体宣布懿旨难从。实际上，中国许多地方已然脱离清廷的统治。

盛夏时期，一支拼凑而成的联合远征军占领了天津并向北京进军。联军包

括了英国、俄国、法国、美国、奥地利、意大利等18000人，其中有多达8000名日军。远征军轻易地占领京师。如1860年那样，朝廷逃离了，但这次是到西安，该地接近秦朝建立之中国第一个帝国的古老遗址。在“西狩”期间，慈禧拜托李鸿章北上，与荣禄合作主持和谈，荣禄早前就预见了朝廷做法的愚昧，并私下努力去保护受围困的外国使节。在1901年9月11日，几经交涉商议，“中国”与11国“列强”签订《辛丑条约》。[24]其中要求庄亲王和几个次要的官员须被判处死刑或自杀，并且为之前因反对义和团而被处死的官员平反；建立纪念碑以纪念遇难外国外交官，并派遣清朝使节团至他们的国家致歉。

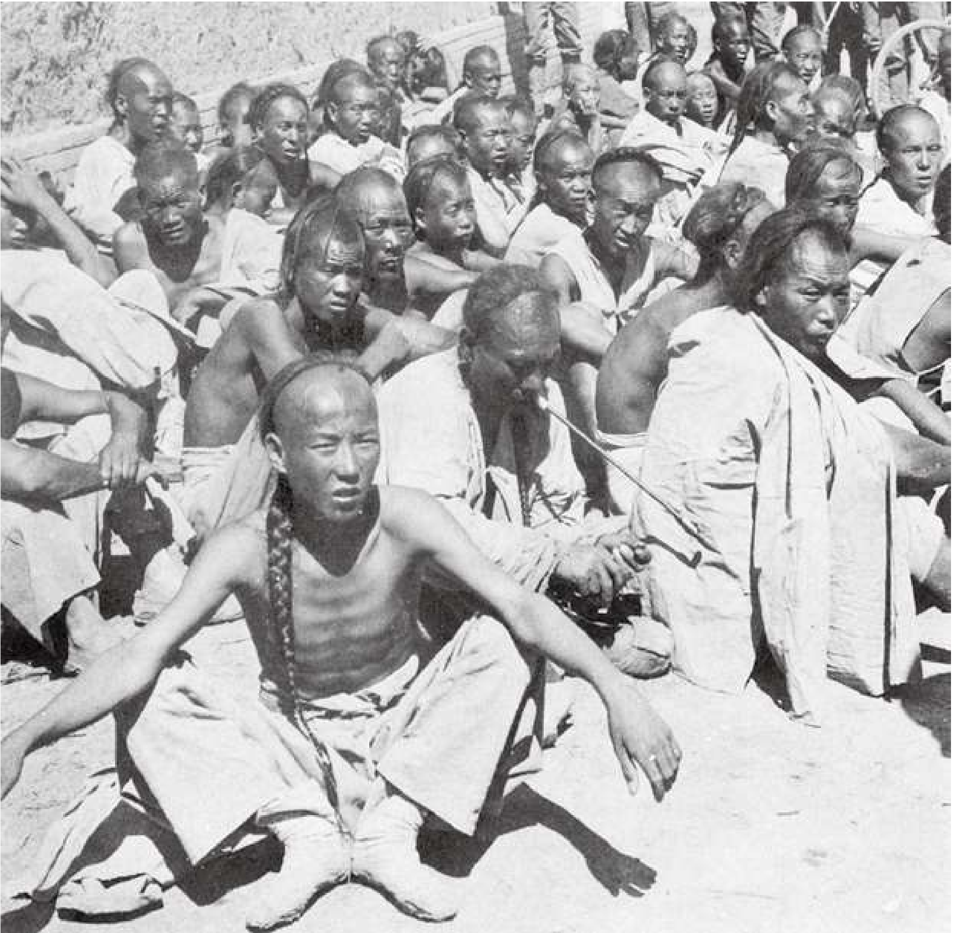


图17 1900年天津的被俘义和团战士，詹姆斯·里卡顿（**James Ricalton**）摄［克里斯托弗·卢卡斯（**Chirstopher Lucas**）藏］

《辛丑条约》不仅对清帝国而言是个灾难，对于20世纪继任的各个政府也是如此。其中尤具破坏性的，是要给各签署国共4.5亿两白银的赔款。因为清朝的国库没有那么多钱，这个数目被要求在40年间偿还，并加上每年4%的利息。所有偿付的金额总计6.68亿两。为担保如此庞大的债务，差不多帝国中除了土地税收之外的税赋来源，盐政、国内关政、皇家海关总税务司等都因破产清算而受外国控制。该赔款造成的持续性经济负担，对一个从事追赶式工业和基础建设发展的国家而言，这是自此直到第二次世界大战爆发的数十年间，使之积弱不振的根源。[25]

除此之外，该条约规定，外国军队将在中国华北驻防以保护他们的国民。事实上，大多数列强很快撤兵了，仅留下象征性的兵力，只有日本并未如此；这些军队将持续合法地驻扎在华北，1937年日本开始全面侵略中国之时仍是如此。《辛丑条约》签订后，大清帝国的国家主权就成为几乎没人相信的神话了。

个人政治

许多描写19世纪中国的史学著作，将清朝的政治参与者分成西化的进步分子以及种族沙文主义的反动分子。虽然意识形态常渗入某一时代的政治行为之中，然而，我们应该记住，正如其他时代和地方，晚清帝国时期个人的私心和野心，与大多数未受意识形态冲突影响的地方政治一样，在影响历史变化的方向上占有重要地位。

从19世纪60年代开始，名为“清议”的政治形态逐渐成为一股重要力量。[26]其名称呼应帝国早期新道家“清谈”之惯例，其中志趣相投的精英们，超脱物质眷恋及牵挂，坐在一起思考宇宙的本质，而晚清的清议实践者宣称自己能远离世俗政治，并表达出为了超然“公”益、不受牵累的政策。认同这个运动的士人以书信、诗以及其他不同的形式互相传达意见，不时“泄漏”许多有自己偏好之政策建言的奏折给大众。最后出自鸦片战争的阴谋论，这些坚守一般儒家基本教义之积极人士反对任何制度的改变，包括工业化在内，并支持在与西方和日本的关系中采取强硬的军事态度。事实上，大多数清议派人士是实际制定政策过程中的局外人，且未能清楚了解其国外对手的真正实力。他们诉诸、操弄理想主义的立场，试图成为拥有真实决策权的局内人。

就如同该世纪较早的类似运动，此运动的中心是翰林院，亦即最有才华的“进士”学者们等待官位任命的容身之所。翰林成为所谓“清流派”的大本营，一个在运作上类似于晚明的东林党和复社的政治派系。即使作为局外人，清流党仍擅长在政治上威吓其锁定的目标。他们首次成功的行动，包括迫使曾国藩结束政治生涯，只因曾在1870年天津“屠杀”后续谈判中的妥

协处置，另外还有因为郭嵩焘在19世纪60年代接受了英国公使一职，而遭他们公开羞辱。[27]他们的政治立场看起来可能是如此反动，然而清流派的政治形态，在他们宣称传达一种新的公意这点非常进步。改革派的梁启超似乎体认到这点，在1898年的变法失败后，即采用了此政治派系的名号为其众多短命政治报刊之一的《清议报》命名。[28]

清流派的固定目标是名为“洋务派”的政治派系。这些人多属于省级高官的顶尖局内人，包括曾国藩、郭嵩焘、左宗棠、李鸿章、盛宣怀及袁世凯等平定太平军的领导人及其门生。这些领导人习惯每天处理西方事务以及国内社会经济问题，对于帝国所面临危机之程度，有较可靠的概念。他们倾向支持中国在对外关系上用外交手段，仿效西方发展国内的军事和工业。然而，不能把他们简单视为是有远见的进步分子，而没有个人或党派的私利。就像其他殖民地区较晚近的民族主义精英，他们推动本身精通的重要外国科技，作为自己得以掌握有力位置的基本条件。且他们几乎都乐意在工业的赞助中获取利益。

李鸿章死时就是一个大富翁。此外，这些所谓进步分子之间也彼此竞争。个人的仇恨和地域党派的利益，使他们破坏与支持其竞争者之改革计划的次数相差不多。

处于所有这些党派中间的是清廷。19世纪的清廷，由帝国家族的亲王们、汉人官员顾问、军机处以及其他利益团体组成，并巧妙地分为帝党及后党两派系。大部分时间，慈禧作为一位顶尖的政治斗争高手，借由平衡及狡猾地挑拨各派系以设法让自己位居权力顶峰，这不仅发生在清流派和洋务派之间，也在两派中的小团体之间，这确实是一个分而治之的经典帝国策略。

晚清政治情势的流动，及其私人野心的因素，都有助于解释这些关键参与者反常的意识形态转变。张之洞的奇特经历可能是最好的例子。他出生于北京腹地的一个低阶官宦家庭，接受完整的古籍经典教育，在26岁时获得进士。之后的15年，张在朝廷陆续担任数个低阶官职，此间他增进自己的学问，并常常揭发各省科举考试舞弊之事端。身为清流派的一员，张之洞在1880年进入翰林院。他在此时期最具代表性的自我宣传，就是在1879年上呈关于湖北中部水利工程计划的有争议奏折。争论双方所代表的强大地方利益，多年来已各自找来更高层的官方支持者，为特定结果进行游说。张之洞以谏官的身份介入，自视清高地谴责双方的派系利益，并大力鼓吹自己提出的解决方案是唯一不偏袒且客观的。[29]

一年之后，张之洞再次不请自来地参与一个政争，他要求直接处死兵部侍郎崇厚，因为从张的观点看来，崇厚与俄国签订了伤及清朝尊严的条约。张之洞此好战之举，终获得皇上青睐，在1884年获任两广总督一职。张上

任后的作为之一，首先就是出兵越南，最终酿成1884—1885年惨烈的中法战争。此时，张之洞借由改变方针挽救了自己的事业，摇身一变为自强工业化的推动者。反动且种族沙文的清议派，转而成了进步的西化派。但他的改革方式仍是非常个人独占的：当张之洞在1889年到武汉履新职的时候，他把自己草拟的广东钢铁厂计划视为己有，一起随身带走。

在武汉，张之洞表现出自己是一个教育改革的先锋，建立许多新式书院和西式学校，造就了一整代年轻有见识的技术专家。在甲午战争惨败之后，他一开始支持谭嗣同、唐才常及梁启超在湖南的改革，后来则从他们明显的激进思想中退出（这意外地削弱了张本身在改革运动中的先驱地位），并转而对这个离经叛道的省份做出较严格的意识形态控制。1898年，在康有为后来夭折的百日维新处于高峰时，张出版了自己的宣言《劝学篇》，其中刻意同时迎合朝廷帝党及后党的喜好，并加强自己作为改革派领袖的地位。在1900年，他逮捕并处决了转向革命的改革派人士唐才常，但自己同时公开地与支持义和团的慈禧朝廷划清界限，设法获得西方的认同。在20世纪初，张之洞积极地压制在湖南为了“收回利权”的民族主义式激进主义（在某种意义上是他年轻时清议激进主义的直接继承者），因为其有损合法的政府权威，也就是他自己。[30]以往的局外人已是顶尖的政府局内人了。

张之洞每次迅速变化政治立场时的真切爱国之心是不可否认的，但在各种状况下，他对于清朝（或中国）之最佳利益的看法，是直接与他本身政治事业的推动一致的。意识形态的确很重要，但并非一切。像张之洞这样的人必须在自己的脉络下来看。用简单之“中国响应西方”的尺度来对照评价他们，只能有限地帮助我们了解他们的动机、成就与不足之处。

地方政治

另一个对于了解清帝国最后半世纪之政治特别具启发性的方式是关注地方，并观察中央官僚任命的县级代理人（知县）和本土地方权贵之间的权力争夺，该问题我们已经考察顾炎武、冯桂芬及康有为就理论上进行的讨论。至少在帝国关键的长江下游地区，积极的地方精英在清朝最后半世纪中，历经数个阶段之过程，逐渐于现实争夺中脱颖而出。[31]

第一阶段是太平天国之乱后的重建。如同帝国其他地区一样，浙江省因太平天国战役而荒废，却比大部分地方来得严重。水利设施、城墙、官府衙门以及其他基础建设遭破坏；田地荒废，人口离散；地方社会的价值和道德结构已然崩解。当地方精英于19世纪60年代在各县重新聚集时，注意到自己掌控了原用以募集资助地方民兵进行防御的经费，而由士绅掌管的局，同时要承受孱弱的地方行政机构，这些机构鼓励士绅主动面对重建的

工作。精英们决定以合议的方式，参与他们认定为社区或“公共”利益的事，这是与政府和私人领域不同的领域，包括资助和办理救济、灌溉系统修复、土地开垦、防御工事和学校的建设等。在接近上海和其他口岸的地区，重建的事项逐渐包括公共污水系统、路灯、医疗设备以及其他外国的新设施。

在重建之后，该过程的第二阶段是跨地域的网络。此关键时刻是1872年，上海成立第一家连续发行的中文报纸《申报》。虽然由英国人安纳斯脱·美查（Ernest Major）创立持有，但《申报》的职员及读者几乎均是中国人，绝大多数是江南、长江流域和沿海积极的精英分子。虽然至少在一开始，《申报》自称不关注国家政策与相关政治议题，但其实际上是非常政治的，展现出改革派读者的利益，并且要求他们参与公共领域的计划。许多报道关注各地方的重建和其他积极的行动。定期阅读该报纸，使特定县份的精英群体了解其他地方的人也在做同样类型的事，促成竞相仿效和实验。即使他们继续在地方上活动，这些改革者已然展开全球性的思考。[32]

第三个阶段的完成，有赖积极的地方精英开始将目标摆在自己社区以外的事业上。重要的转折点可能是1876—1878年间大旱造成的华北饥荒，其中可能有超过千万人死亡，以及成千上万的人被迫离开他们的家园。经由地方官员和《申报》系统性地倡导，华中、华南的精英们体认到清朝人民是同在一起的，于是努力通过地方捐款局，为离家乡很远的地方动员经济资源，进行大规模的物资救援计划。第一次，地方精英开始相信华北的困难是所有中国人的困难而展开行动。[33]

由于受到外交关系上的利益与日渐增强的民族主义情绪所激发，精英激进主义走向公开政治化，此时这个过程在19世纪的最后阶段也来临了。在1884—1885年的中法战争以及1895年的甲午战争中，全中国的地方精英受《申报》社论及战争报道之激励，震惊于清帝国在意料中能轻易获胜的战争里屈辱地战败。中国的士绅们曾如此令人印象深刻地展现出把地方和国家事务处理好的能力，他们开始想知道，是否他们在国际事务的处理上，能比统治其国家的可怜（外族）朝廷做得更好。发生于20世纪前10年的事件，最终将使这些地方精英转而成为共和革命的支持者，但到了19世纪结束时，此结局已无法避免。对于帝国中许多积极的地方精英来说，帝国政府并非是令人深恶痛绝的暴君，而是阻挠把事情做好的障碍。

第10章
革命

20世纪初中国史最重要的主题之一，是试图从清帝国的遗迹中形成民族国家。“国家”在此并非指一个地方，而是刻意创造的，宣称对特定领土具有最终控制权的“组织”，而“民族”是指因不同的环境而有不同定义的“一群人”。民族的成员可能被认定为有同样“种族”或基因库、共同语言、共同特定领土或共同历史的人。也许对成为民族状态最为包容广泛的定义，是由本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）提出之主观观点：由其成员彼此磋商而同意，并且绝大部分为其邻居们接受的“想象的共同体”（imagined community）。[1]当主权政治组织被嫁接到这个想象的共同体上，“民族国家”于焉诞生。一个民族或民族国家中的成员，把个人对于民族群体的忠诚，放在对于自己、家庭、地方、阶级或其他任何可能成为这种竞逐忠诚的实体之上时，民族主义就此产生，许多晚清属民越来越受到这种力量影响。

值得记住的是，在20世纪初，民族主义及民族国家的兴起甚至在西方也不是非常久远。自觉的国家概念可能首次成形于17世纪实行国家建构的君主们，如布兰登堡普鲁士（Brandenburg-Prussia）霍亨索伦（Hohenzollerns）王朝、法国波旁（Bourbons）王朝，以及瑞典的古斯塔夫·阿道夫（Gustavus Adolphus）等，这些国之国家主义意识形态，使其积极地努力建立由政府官员担负的行政运作、官僚化的军事，以及在其领土内的中央集权财政管控。[2]而群众的民族主义情绪可能只比法国大革命早一点儿开始，直到1848年的欧洲革命才较广泛地扎根，待19—20世纪之交才达到全面发展。[3]因此，中国在第一次世界大战前几十年，为成为民族国家而全力狂热地投入，实未落后欧亚大陆的另一端太远。

这些年的民族主义并非明确无疑地是一种进步的力量。虽然19世纪早期的民族主义运动，如19世纪10年代希腊的独立运动，以及1848年匈牙利和其他地方的起事确属自由民主的范畴，但到了19世纪70年代意大利激进民族主义者，和19世纪80—90年代无疑是俾斯麦式扩张主义的时代，民族主义已被利用来为极为狭隘的中央集权服务。[4]社会达尔文主义的影响，大幅提高了这种反民主的、高压的、军国主义式的民族主义解读。当民族主义者的呼吁真正在世纪之交前后扎根于清帝国时，某些例子听起来非常民主化，但他们已在其中保留了反自由主义的种子（例如，在章炳麟和刘师培的“国粹”用语中），1911年后这将显示在优生学式的“种族净化”以及领袖们接连的独裁野心中，包括袁世凯、蒋介石、毛泽东和邓小平，全都

是优秀的“民族主义者”。[5]

关于晚清中国民族主义兴起最后要注意的，是来自所谓后殖民主义的观点。此种评论认为，正是因为最终证明在西欧产生的民族国家是一个非常有效的政治组织，因此没有理由将其视为历史的必然终点，甚至在西方也是如此。此外，更没有任何理由把民族国家加诸欧洲独特历史经验之外的人身上，或以他们就此方式组织但相对未能成功来评断。有其他可能取代清帝国的政治形态（例如太平天国）。但在20世纪初中国的特定政治精英，如同其他非西方地区一样，认为自己非常有远见地认知到，需要以欧洲式的民族国家重建其社会，此使命并非巧合地赋予其本身，而这个历史的偶然性就成为驱动中国民族主义力量的部分成因。[6]

后殖民的批评对我而言貌似合理且引人入胜，但必须记得晚清的中国精英们没有这样奢侈的后见之明。对于越来越多的人来说，为了能在与邻国的战争中存活，把他们的政体重建成强大的西式民族国家，确为当务之急。

朝廷为中心的改革

1900年末，已经占据中国的皇位超过250年的清朝已明显处于瓦解的边缘。这情形让人想起1860年，因西方野蛮人占领了神圣的京师，让朝廷逃命流亡。但在1900年时，事情甚至比之前更糟：满人祖先的故乡，也是1860年朝廷避难之所，这时被日本和俄国人占领，而朝廷被迫逃到中国西北的西安。幸好，南方的都城南京并没有如1860年一般，被国内的叛乱政府占领。此时叛乱者（拳民）成功地被朝廷拉拢。但该动乱已经被外国侵略者敉平，而清朝竟被强迫交出更为重要的领土（租界）给外国人，以使这些野蛮人不再继续前进。结果情况可说比以往还糟。中央财政破产了，且由于输掉一连串的战争，大部分可预期的未来收入都抵押给了外国。而国内的颠覆性运动爆发的频率逐渐增加。当时这些都还能相对轻松地镇压，但他们也警觉到这些运动的威胁不仅针对在位的王朝，也包括历时2000年之久的帝制。

然而，令人吃惊的是，就像1860年时那样，1900年的清朝不仅设法存活，而且展现出新的爆发力，恢复相对强而有力的中央领导和有能力的行政部门。朝廷称之为“新政”[7]，在英文最常称作lateQingreform（晚清改革）。满人领导皇族接管了许多自19世纪60年代以来以自强之名在各省推动的计划，但远远超越自强运动未触及基本社会、政治和观念结构的特性。即使新政在风格和步调上比1898年流产的百日维新更冷静清醒，但也更为深远且重大。

慈禧在1901年1月于西安，以光绪皇帝的名义，下罪己诏及发布变法上

谕，用以宣示朝廷明察重大改变之需求，并承诺领导推行。变法上谕部分陈述如下：

> 世有万古不易之常经，无一成不变之治法。穷变通久，见于大《易》……伊古以来，代有兴革。即我朝列祖列宗，因时立制，屡有异同。入关以后，已殊沈阳之时。嘉庆、道光以来，岂尽雍正、乾隆之旧……
>
> ……殊不知康逆之谈新法，乃乱法也，非变法也。该逆等乘朕躬不豫，潜谋不轨。朕吁恳皇太后训政，乃拯朕于濒危，而锄奸于一旦……
>
> ……今者，恭承慈命，一意振兴……浑融中外之迹……总之，法令不更，痼习不破；欲求振作，当议更张……朕与皇太后久蓄于中，事穷则变，安危强弱全系于斯。[8]

“言路”开放至前所未有的程度，邀请所有的清朝人民提出对改革的意见。成立了督办政务处，有系统性地处理并执行批准的建议。之后，直到1908年慈禧去世之前，有一系列的诏令要求政府和社会各个层面进行改变。

此过程于中途受到日本在1904—1905年的战争中惊人地击败俄国之刺激而加速。双方几乎在清朝的领土上作战，明治日本出人意料地击败了列强之一，这为清廷开启了新的希望，认为只要能让内部团结就能恢复国力。在美国冒险作家杰克·伦敦（Jack London）的寓言中呈现西方这新一波“黄祸”想法，此叙述写于1907年，但设定了一个70年后想象的未来：

> 1904年发生日俄战争，这时代的历史学家勇敢地记录到，该事件标志着日本进入了国际礼仪中。而这真正标志的是中国的觉醒……
>
> 中国迅速而令人注目的崛起，不是因为别的，而是因为其最好的劳动力质量。中国人是勤劳的良好典范。他们一直是如此。从纯粹的工作能力来看，全世界没有工人能比得上他们。工作对他们来说像是用鼻子呼吸。对他们来说，工作像是对其他民族来说到远方流浪、作战和精神冒险那样。对他们来说，获得辛苦工作的机会体现出自由。耕地和永无限制的劳动是他们所有的生活要求及其力量所在。而中国的觉醒给了其众多人民不只是自由，而且是无限制地获得劳动的机会，也获得了最高级之科学机械劳动力的权利。
>
> 返老还童的中国！这只是中国繁荣兴起的一步。

在伦敦的想象中，要对抗主宰世界、如此“觉醒”且势不可当的中国，只能通过美国领导的细菌战行动，用种族屠杀的方式来消灭所有中国人。[9]

新政最终并未让中国统治世界，也未解决其多重的问题。事实上，在很多方面加剧了社会紧张和政治上的不满。但改革的意图无疑是真实的，其影响很确实，其长期意义相当重大。这些改革代表了百余年来相对于国家掌控下之社会、经济规模的政府萎缩过程——也许（其中有一些振荡）从帝国史中期即可观察到——出现了一个令人如此意外、突然之扭转，以及决定性地转向逐渐建立一个更具进取性、更强大的现代国家，这个过程将持续发展，至少到20世纪后半的毛泽东时代。

新政的首要目标是提升行政效率，并更明确地定义个别职位的义务和责任。几个闲职即被废除，当时几个省的巡抚（包括四川巡抚）与总督之间因权责重叠而被认为是多余的。[10]在中央行政体系之中，地位崇高的六部逐渐由内阁部门取代，类似于日本和其他代议政府之做法。户部由“度支部”取代，总理衙门由更正式的“外务部”接替，而刑部转变成“法部”，并建立“大理院”作为新司法系统的基石，该司法系统独立于原本全权的行政部门之外。其他新设立的部门包括“商部”（对于2000年来表面上认为私有商业不值得有组织的政治支持和规范的帝国体系来说，是一个重要的转变）、“学部”、“巡警部”（后来改名为民政部），以及设立“邮传部”来由中央控管正在进行中而未协调的铁路建设进程。

更为深远的影响，是倡议改变清朝的基本结构，使其能培养公民与大众参与政治，无可否认地，这是一个由君主主导，为了其本身及国家利益而推动的广泛计划。1907年设置了“宪政编查馆”，并邀请长期力倡宪政体制的梁启超自流亡的日本回来担任顾问。1905年和1906年先后派遣高层代表去日本、美国、欧洲各国，学习其政治制度。代议议会的设立，也初步在地方、省级和中央层级订下了日程表。

为培植工业化和商业发展，刚成立的商部寻求在各省及重要商业城市建立并整合商会。部分这些组织在世纪之交时就在地方上自主地运作，但1904年的章程则是正式认可并试图标准化和规范商会组织。典型的清朝模式，是拉拢已存在且有效运作的社会机构，并推动其他地方进行模仿。到1909年时，整个帝国约有180个商会，将来自不同行业和家乡的地方商人与工业企业家集合在一起，旨在学习和促进地方经济活动。这些机构也受官方委托而成为介于地方行动者和政府间的沟通媒介。如同当时许多其他的革新，新的商会对于塑造“企业家”，这个国家所认可的新职业利益团体的过程是很重要的。

在军事上，新政展现出朝廷致力创建一支强大、中央化的现代军队，用以取代破败不堪的八旗军和绿营军，同时终于将太平天国时代地方军队的残

存部分收归中央控制。为达此目的，清廷于1903年设立“练兵处”，由满人官员铁良和当时最有力的汉人实务官员袁世凯共同领导。作为李鸿章的门生，袁继承控制了李的大部分淮军，并在1901年李过世后，继任直隶总督。在该职位上，袁世凯着手进行许多教育、工业、公共安全的西化改革，并在短期内组成20世纪初中国最有效率且装备最好的“北洋军”。[11]在其高阶军官中，出现了许多民国初期最重要的军阀。

在京师地区之外，练兵处设立了“督练公所”，用以督办新式军校的建立（常聘请日本的教习）以及地方层级、技术精密的“新军”。这些军队的官兵主要从各省挑出，官是来自新式军校的毕业生，而有很高比例的兵具备起码的读写能力。面对中国明显的国防需求，从军在受过教育的精英间获得一种新的声望，而新军人员的社会背景，也因此与西式新学堂中的平民学生相差不多。甚至，在这个具有防卫意识的时代，军队提供了新的晋升机会，并提供了一个社会地位向上流动的管道。就像企业家，近代军人变成一群新的职业精英。

新政中最为打破传统的部分是教育改革。1905年，正当日本令人大开眼界地打败帝俄之后，清廷突然废除了科举考试，这个已持续千年，获得官职和社会晋升的正统管道。朝廷下令在各地建立西式学堂取代其位置。1904年帝国中约有4000所这类学校，估计约92000名学生，到5年后增加到52000所，约150万名学生。常常征用地方寺庙来容纳这数以千万计的新学校，以为当时精英表明打击“迷信”之目的。过去以儒家文明之名而的作战，现在则以西方、科学和保卫国家之名而起。[12]

几乎在一夜之间，新式学堂学位取代了科举功名，成为获得政府公职和社会地位最基本的资格。许多传统士绅成员极力反对，而无助的古籍经典学者经过了毕生的努力学习，如今却因事业前途突然从身边被夺走而变得无所适从，成为改革派和大众小说中的定型角色。[13]然而，出奇的是许多传统精英家庭很快地适应这重大变革，甚至在大刀阔斧废除科举制度之前，就已经采取预防措施，把至少一个有出息的儿子送到西式学堂。这个阶层的男人们使自己成为西式学堂的教习，或进入其他新的、有前途的事业。据此适应方式，原本是科举制度下的“士绅”努力在制度废除时存续了至少一至二个世代。[14]

新军、学堂、警察、铁路、扩编的行政人员、工业和通信之发展，以及其他新政改革的花费非常大。清政府在1900年前后的岁入，包括已经被用于庚子赔款的帝国海关，只占相当于国内生产总值的6%，这是一个非常低的比例。相较而言，2008年的美国，联邦政府的收入接近国内生产总值的11%，而把联邦、州和地方政府的收入加起来则超过30%。清朝预期要从哪里找到支持其颇具抱负之新事业的资源呢？最明显的来源是向外国政府和银行借贷。结果，在为了偿付赔款和支付如工资等日常行政花费的大批

借款之外[15]，新政又增加新的沉重负担，让政府更加深陷债务问题之中。

但第二个资金的来源使政府展开财政重组。有一个长期的趋势，至少从19世纪中叶的叛乱开始，各省在财政上独立于中央，商品通行税和其他扩大的商业税一般由地方政府直接确定金额并征收，很少回报而更少交回中央。庚子赔款改变了这种情况，而就此种意义来看，表面上是好事。突然承担了这么大的债务，中央政府别无选择地要求各省为还债做出“贡献”。例如，湖北省为了庚子赔款即每年拨出120万两。[16]

振作的中央政府持续并扩张始于庚子赔款的重整过程。对各省制定一系列新的年缴税收规定，并把许多获利的自强运动工业、矿业、航线收归国有，又在1909年对于各省实行“财政实况”加强审计制度，并在1911年将历经三年研究的最终报告上呈给皇帝。其结果使整个帝国财政的资源重新分配，且突然反转了长期的地方化趋势。正如政治权威被突然地再集中于中央政府之手，中央也重新恢复财产资源的独占。这对于国家建构来说是最为基本的。

最后，财政改革的重担经由增税的形式加诸地方人民身上。在清朝的最后10年，各层级政府的收入可能加倍了，而其中大部分是在1905年后的几年内增加的。中央政府本身或省和地方政府强制实行了多种新规定，用以确保财政收入能上交。在一些省份有高达20%的附加税收加到土地税上，新的城市不动产税也代表了可能的税收来源。业已存在的网络中，政府过去特许经纪商们每年支付少许的费用以获得执照，现在则被动员作为政府收税的代理人，直接对批发交易课税。一些消费品的零售也首次需要“特种销售税”（excise tax）。在城市中，商业行会的库房被没收以满足新式商会的花费，而在乡下，用于负担每年的节日和戏曲演出的寺庙捐献被没收并用于农村学校。最大的负担是铸币税形式的间接税，以低于其金属价值的面额来铸造新的铜币，以及发行无贵金属担保的纸币。货币的贬值让政府得利，但这代表大众因通货膨胀而增加了支出。

简而言之，清政府在资助新政的过程中，有些措施得罪了所有人，虽然大部分的负担无疑是加在贫民身上，但直接从中获益者是很少的。然而，如果一个人接受这样的逻辑：拥有一个强大、中央化而渗透力强的政府，对于20世纪的中国在面对多重威胁时是有用的；此问题之后就会变成：这些改革有多少是真正必要，而值得如此的花费？是否合理而有效率地推行这些改革？对于这些问题的答案，似乎反映了个别观察者的理性立场。

对于1911年革命的西方观点

西方，尤其美国的历史学家对于1911年中国共和革命的观点，是响应主导大半20世纪中国政治的政党所提出的两种主流论述。中国国民党的正统解释曾经是最重要的，而且至今仍构成西方大众了解该事件的核心。[17]其论述强调这次革命的民族主义目标，当然包括对抗西方，但更重要的是反抗外族的侵占王朝。此论述强调革命的领导特质：密谋的、开明的、进化的、具革命自觉的协调者，其政治联盟则被视为国民党的前身。最重要的是，强调孙中山像乔治·华盛顿一样是“国父”，也是国民党之父。

该故事继续说到，中国因为受满人钳制近300年而愤怒。孙中山是位有远见的人，比任何人都更早认识满人的暴政。因此，他在20世纪初领导了一连串英雄式的起义，并在1911年终于整合出有效的联盟，成功建立了一个共和国。在这个过程中，孙制定了“民族、民权、民生”之三民主义，可能刻意援引林肯的“民有、民治、民享”之精神。在他成功之后，宽厚有礼地退出，并把政府交到其他人手上，这些人却背叛了革命。[18]孙因而回到政治舞台，发起运动推翻那些恶棍，并将国家导回正轨，而此任务终于由其合法继承人蒋介石完成了。在认同其理念的翻译者帮助下，这个动人的故事被用来吸引美国人中的爱国主义者，且的确成功了。[19]

相反地，在中国共产党的革命叙述中，1911年的事件从未如其在国民党所扮演之角色般被赋予创建神话的地位。数十年间，1911年的革命被轻描淡写，而不如1949年真正的共产革命具有意义。在后毛泽东时代却对其产生浓厚兴趣，包括国际会议和西方研究翻译等陆续出现全新的研究，其中中国共产党试图把1911年革命纳入自己的革命历史中。基本上，这些中华人民共和国研究采取经济决定论的方法，虽强调这次革命之阶级特色，但其中也有为数不少优秀的论著。[20]1911年的“资产阶级民主”起义，类似于1789年的法国大革命，是由“民族资产阶级”所发动的，反对作为西方代理人的“买办资产阶级”。在反封建、反帝国主义的意义上，此革命是进步的，但并未汇聚农民和无产阶级大众，因此也未反映其权益。因此更进一步的任务就落在由共产党领导的解放革命上。虽然其叙述中非常去个人化，还是为孙中山找到一个重要的位置，称他为“民族资产阶级”的先驱。

这两种叙述的问题都在于有些“孙中山中心”。革命爆发之际，孙其实人在美国科罗拉多州的丹佛，在革命过程中众多运作的复杂力量，若不比孙的个人贡献更大，至少也同等重要。西方早期的革命研究把孙稳固地放在中心，[21]第二波研究则稍微改变关注的对象，去认识他的亲近伙伴黄兴和宋教仁的贡献。[22]之后开始研究在革命行动中，与孙本身明显较无联结的群体，例如学生和知识分子。[23]约在同时，那些并非公开革命派，甚至反对革命的个人和力量对于革命的贡献也被认可了。[24]最后，也许最具意义地，出现了特定地区革命社会史的个案研究。[25]

在研究圈扩大的过程中，西方史学界的观点比其研究初始更接近中国共产

党的论述。即便如此，这说明他们也开始了解到，革命在各地方并非一致，在社会基础上并非全然的“资产阶级”，而且常常并非完全是“进步的”。现在西方史学所重视的，是特定个人和地方利害关系的相互作用，将如何影响革命事件的发展。

学生

正如19世纪末，一些中国积极分子在20世纪初扮演了改革者的角色，而有些人则是众所周知的革命者。革命者的人数很少，其共和运动在发展至高峰之后便走向衰落。其有相当程度是受到日本的影响，日本是中国最具威胁性的外敌，但也是其最重要的模范。为了直接回应日本在中国境内的胜利，清朝爆发了两次狂热的改革浪潮。

培养中国年轻的激进分子成为许多日本活动家个人喜爱的计划，这些人自觉为明治维新时代“志士”的继承者，在中国的商业、政治和革命等领域中，开创出“支那浪人”（しなろうにん）的生活。激发冒险者热情的是“泛亚洲主义”之新意识形态，呼吁所有黄种人联合起来对抗白种人。记者和教育家内藤湖南（1866—1944[26]），在京都帝大设立有关东亚史的整体性课程，他强调日本文化是源自中国文化之主张，而现在正是充满活力的子女对年迈双亲伸出援手的时刻。出自此种共同传统的认知与共同的经济利益，1898年在东京成立了“东亚同文会”。结合学会、企业游说团体和情资机构之功能，在中国各地建立书店，并且很像西方传教士一样向成员宣传信念。在相当程度上，日本政府本身也有泛亚洲主义的心态，为康有为、梁启超等清朝激进改革分子，及诸如唐才常和孙中山革命人士提供政治庇护。[27]

然而，最具意义的，是在清朝最后10年间赴日中国留学生的日益增加。1895年之后中国开始慎重看待学生赴海外一事，而在1905年日本战胜俄国及中国废除科举后，人数大幅增加。一些人到欧洲，一些人到美国，但大部分是到日本，其原因包括费用支出、距离以及语言相近。不仅构成当时世界史上最大的海外留学生运动，也产生了大部分中华民国时期第一代领导人才。到外国留学的人绝大多数是男性，但也有少数女性。男女学生的人数从19世纪90年代晚期的十几人，成长至20世纪初期的数百人，1905年时更超过8000人。[28]这些留着辫子、在离家之前涉世未深的年轻中国人，受自以为现代化的日本大众嘲笑后，很快地转向中国民族主义。作家鲁迅在其短篇小说集《呐喊》的《自序》中，讲述1905年在日本当年轻医学生时的经验，当时被迫看一部影片，内容是中国的“间谍”被日军砍头，而当地中国群众围观这一盛举。这对鲁迅而言是改变一生的经历。[29]

这些日本留学生的快速政治化，又受流亡政治人物的演说、日文报刊和侨社出版的中文报刊，以及日本翻译的西方社会政治思想著作催化。这些译著留给了20世纪中国新的政治词汇：将不熟悉的西方概念翻译成日文，将传统汉字重新组合并赋予新意，创造出新的名词，再将其导入中文的言谈语句之中。包括具备有效动员力的概念如“民族”“民权”“民主主义”“宪政”“自由主义”“社会主义”“共和国”，还有特别是“革命”。

学生们也组织起来。就像帝国中的科举考生或旅居海外的商人，以同乡为基础来组织团体。有些出版自己的报刊，如《浙江潮》，或如杨毓麟激进的小册子《新湖南》，用以推动新式的、激烈的地方性爱国主义。[30]他们也组织革命小组。对此有所知悉的清廷，利用密探渗透这些组织，并要求日本引渡这些麻烦制造者回国受审。明治政府方面，则是带着其自身的泛亚洲主义情绪，暂时倾向于温和地忽视激进的中国学生，正如其对待各种信念的清朝政治流亡者一样。

对清朝当局来说，当这些激进的学生回国，并且与数量更多的西式学堂和军校毕业生相互影响时，麻烦才真正开始。一整代人的激进化，可看作是新政改革未能预料到的后果（唯此结果也进一步证明这些改革的真实性）。回国的学生流连于租界如上海或汉口一带，在这些地方持续以激进的民族主义方式，吸收西方的影响。从事相当多浪漫理想主义以及年轻人“宣泄”的活动。其中一位典型人物，就是具有个人魅力的年轻人秋瑾（1875—1907），她沉浸在《水浒传》这种传统的尚武小说之中，并想象自己是一个英雄侠客。她喜爱身着西式男装或中国古代著名女性教派领袖的服装照相。她也组织一支学生军，特别注重制服的设计。[31]

这一代许多人受到日本人在健身、竞技运动和武术领域上的热衷的吸引，而这些活动至今仍是中国文化的一部分。年轻的中国学生吸收了日本年轻武士无私地为祖国牺牲奉献的“志士”理想，刻意追求殉道并在“敢死”队里歃血为盟。一个并不罕见之引人注目的举动就是自杀，如年轻的湖南宣传小册子作者陈天华（1875—1905），在某些程度上为了抗议日本取缔中国学生运动，于1905年投东京湾自尽。同年，25岁的冯夏威（1880—1905）[32]在美国驻上海总领事馆前的阶梯上服毒自杀，以抗议美国的“排华法案”。[33]另一个做法是受无政府主义者启发的暗杀行动，如广东的归国留学生汪精卫（1883—1944）在1909年试图刺杀摄政王。[34]

一些学生和秘密会社联合来领导地方起事，其中最著名的发生在湖南和江西之间萍、浏、醴的边境地区高地。这里是谭嗣同和唐才常（唐曾于1900年开创自立军与秘密会社的联手之先河）的家乡，1906年一群归国的湖南学生在地方矿工中发动了革命式罢工，最后以血腥的失败收场。精英学生动员秘密会社和矿工等低下阶层一类的情况让清廷无比恐惧，并促使其在国内外加倍努力地镇压激进学生运动。

日益尖锐的反满文词，燃起了年轻革命分子的激情。在清朝入关征服时的“暴行”和鸦片战争中满人“卖国”的历史记忆中，加上种族团结是建构国家前提的新理念。即将英勇就义的陈天华，在1903年《警世钟》这本煽动性文宣中，呼应着三年前义和团民族主义的用语，其写道：“杀呀！杀呀！杀呀！……‘万众’直前，杀那洋鬼子，杀投降那洋鬼子的二毛子。满人若是帮助洋人杀我们，便先把贼官杀尽……向前去，杀！向前去，杀！向前去，杀！杀！杀！”[35]

一个更理智但仍具破坏性的反满主义类型，是由出身扬州的刘师培（1884—1919）发展出来的。刘的祖父[36]在1862年曾国藩监印王夫之作品首度再刊之际，担任曾的幕僚，而刘师培则以较新的社会达尔文主义种族战争的理论，来自我解读王夫之思想。像其他来自长江下游、湖南、广东的爱国青年一样，刘体认王夫之中心思想，提到在北方蛮族数度侵略后，正统汉族及其文化业已南迁。作为称职的传统经学家，刘师培重读《春秋》以解读其中暗藏的“攘夷”秘密，这也与年轻武士们在明治维新时期用来团结的口号相呼应。借用德语“民族精神”（volksgeist）的概念，并通过明治日本的概念“国粹”（国粋），刘和他的同伴、国学家和种族主义者章炳麟提出了类似的汉人“国粹”，认为它好几个世纪以来在满人统治下被蓄意地压制了。刘于1903年19岁时，在上海成立了《国粹学报》，并出版了一系列书籍，旨在复刻包括散文、诗、绘画、书法等被隐没的抄本，其中展现了真正汉人的“国魂”，并激励反满民族抗争中的人们。[37]

也许在这些年中，激进学生出版最重要的一本宣传册，是1903年出版的《革命军》。此宣传册由刚从日本回来、出身四川、当时年仅18岁的邹容（1885—1907）[38]所作。邹这篇著作深受社会达文主义的种族思想所影响：“地球之有黄白二种，乃天予之以聪明才武，两不相下之本质，使之发扬蹈厉，交战于天演界中……即为终古物竞进化之大舞台。夫人之爱其种也，其内必有所结，而后外有所排。”[39]从此脉络推论，邹容建构一个亚洲种族的科学分类系统，并总结：“汉族者，东洋史上最有特色之人种，即吾同胞是也。”这让他抨击“通古斯族”即满人的统治：“呜呼！我汉种是岂飞扬祖国之汉种？……是岂为伟大国民之汉种。呜呼！汉种！汉种虽众，适足为他种人之奴隶……汉种汉种，不过为满洲人恭顺忠义之臣民。”

呼应约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）的话，邹容主张中国人是没有历史的民族：“中国之所谓二十四朝之史，实一部大奴隶史也。”邹将此加入反帝国主义的立场，并援引儒家思想逻辑，而发现当前处境令人羞愧、甚为忤逆：“前之为大金、大元、大辽、大清朝之顺民既去矣，今之为大英、大法、大俄、大美国之顺民者又来。此无他，不明于同种异种之观念，而男盗女娼，羞祖辱宗之事，亦何不可为！”邹容大胆的历史修正

主义姿态，平定太平天国的英雄变成“走狗”，亦即民族的叛徒：

> 曾国藩也，左宗棠也，李鸿章也，此大清朝皇帝所溢为文正、文襄、文忠者也……夫曾、左、李三人者……自谓为读书有得，比肩贤哲之人也。而犹忍心害理，屠戮同胞，为满洲人忠顺之奴隶也如是……为封妻荫子，屠戮同胞以请满洲人再主中国也，吾百解而不能为之恕。[40]

尽管他有种族中心主义，邹容也展现了明显的世界大同主义。如同中国人一样，印度人和越南人已成为外国列强的奴隶。不过，外国也有鼓舞人心的革命模式：

> 与贵族重大之权利，害人民营业之生活……此英国议院所以不服查理王而倡革命之原因也。滥用名器……而又赋敛无度，此法国志士仁人……而出于革命之原因也。重征茶课，横加印税，不待立法院之承允，而驻兵民间，此美人所以抗论于英人之前。遂以亚美利加之义旗，飘扬于般岌刺山，而大倡革命至成独立之原因也。

邹容对于革命后新政体的观点，是基于“社会契约”（social contract）和天赋人权理论，这些对于数年前的清朝人民来说是完全无法想象的。（卢梭的《社会契约论》在1901年首次出现中文翻译；而邹容出版他小册子的同年，刘师培也出版其研究，在中国经典中有系统地找寻本土社会契约论的线索。）[41]邹容写道：“各人不可夺之权利，皆由天授。生命，自由，及一切利益之事，皆属天赋之权利。不得侵人自由，如言论、思想、出版等事……然政府之中，日持其弊端暴政相继放行，举一国人民，悉措诸专制政体之下，则人民起而颠覆之，更立新政，以求遂其保全权利之心，岂非人民至大之权利，且为人民自重之义务哉？……其以此革命为人人应有之义务……”邹容总结道：“其以此革命为日日不可缺之饮食。”遂以诛皇帝、诛戮满洲人及所有“涉尔主权之外来恶魔”。在这尽情杀戮中，“尔国历史之污点可洗。”

到1907年末，由浪漫学生领导的革命阶段多已燃烧殆尽。在经过一段时间屈就这些有志青年的荒唐行为后，清朝当局进行镇压，并获得日本政府的支持。结果，秋瑾被逮捕处决。邹容在23岁[42]死于狱中。陈天华则在两年前自我了结生命。刘师培则公开改变心意，认为要保留汉人的“国粹”，最好的一条路是保留而非摧毁清帝国。学生运动达到唤起清朝一般大众意识的任务，并且相当程度地把共和革命的观念放到台面上，但未能实现革命。到了革命成功之时，将是由其他人领导的。

职业革命家

孙中山于1866年出生于香山，位于广东珠江三角洲、邻近英属香港的一个县。虽然与政治对手、早8年出生于附近佛山镇的康有为算是同乡，但孙与康实属不同类型的人。康受过完备的古籍经典教育并取得进士功名，孙则未有科考功名并属于社会较边缘的人。孙在童年时曾造访香港，13岁时被送往夏威夷和哥哥一起住，就读基督教会学校。他读写英语比中国古文更为流利，就读于香港西医书院并成为西式的专业人士。他在日本还有一个家，在那里学会流利的日语，将其别名“中山”日语化为日本姓“中山”（なかやま），并毫不掩饰地留起整齐干净、明治风格的八字胡。同时，孙中山比康有为更加自觉地认同自己是南方人，强调自己与南方反满主义，包括太平天国和地下兄弟组织三合会的关系。

关于孙在共和革命运动中的个人贡献已有许多讨论，其追随者们不切实际地予以夸大，而贬低他的人则直接忽视。[43]持平的评价可能会认同孙的一些个人优点，包括常获得证实的外貌和魅力、他作为公众演说家的技巧（在当时较为新式的政治技巧），以及能引人注目的天分。[44]例如在1896年，孙为了革命活动在伦敦募款，被清朝的领事馆拘留。他设法将被拘禁一事转达给英国的医生朋友，终而获释。孙独特的反应就是很快地以英文出版了一部关于其冒险的自我推销报道《伦敦蒙难记》。[45]

作为革命组织者，孙的优势包括其毅力、在海外华人中的知名度（在革命爆发时，他正在向丹佛侨社募款），以及他在外国政府和精英之中所博取的认可和尊敬；此外，较不显著的是其与国内秘密会社如三合会的关系。不利条件则包括他在国内进步精英中的地位较低（此点阻碍孙屡次欲与同乡梁启超联手合作之努力），以及时常对革命计划抱持太浪漫天真的想法。他最适合作为宣传者，和其他革命分子间的中介者，以及最重要的是作为一个象征。

然而，无争议的是孙中山在1894年建立第一个投入反清革命的组织“兴中会”。很自然地，成立的地点是在远离中国本土的夏威夷。一年后孙在香港创立了第二个分会。起初该会的成员几乎都是广东人，其中多是移民，且很高比例是基督徒。在签订《马关条约》的骚动中，孙和支持者抓住这个机会，筹划第一次起义，计划于1895年中在广州城发动革命，但在开始前即被清当局发现，计划最终胎死腹中。孙逃往日本，在横滨成立了另一个兴中会的分会，之后又在河内成立一个；自此之后，他很少踏上中国的土地，直到革命真正成功。1900年华北在义和团混乱的笼罩下，孙在广州近郊的惠州发动了第二次起义，但这次亦遭帝国军队轻易粉碎。其他不切实际的革命计划陆续进行，包括1907年在广西、越南的边界。这时，孙在本身具有革命抱负的年轻一代中，似乎已成为笑柄。

孙有很多竞争者。有各种以省为基础的革命组织，尤其在学生和新军中。此外，在募款方面，他必须和名义上并非革命的组织来竞争，尤其与“保皇会”，这个由流亡的康有为在变法失败后，亦即1899年成立的组织。受软禁的光绪皇帝，象征着对君主立宪的寄望，仍激励着许多国内外的改革派精英，因此康有为能轻易地提出理据来说明，需要有公众持续的关注来确保朝中保守势力无法轻易废掉光绪皇帝。20世纪初如夏威夷或旧金山等海外华人侨社，不难看见当康有为的团体代表在一街角发表募款演说时，孙中山的支持者就在相隔一街区的地方宣传以寻求支持的情形。[46]孙曾试图让两个阵营联合，但未能成功。

孙最终与学生的联合，使其革命视野焕发生机。湖南的学生激进分子开始考虑一个新层次的组织，与湖北、广东、浙江、四川和其他省份同质倾向的学生联合起来。1903年“湖南华兴会”于长沙成立，有别于具有类似名称的孙中山组织，在黄兴的领导之下有计划地与他省的学生团体建立关系。[47]1905年于东京，通过日本的泛亚洲主义支持者中介，以及受到日俄战争进一步的激励，黄兴的团体和其他团体的代表与孙中山会面，共组了至此包容范围最广、最具意义并以孙为首的反清阵线“同盟会”。之后的几年，该伞形组织在传播中国共和革命的信仰上，居于显著的领导地位。但几乎从一开始，对于领导地位的竞争、对于革命策略（起义的时间和地点）的争论，及争辩是否适合持续发展与日本人和认同其理念的其他外国人之关系等内部不和即破坏此联合组织。到了1908年，一般认为同盟会已有数千名成员，但实际上发挥不了什么作用。

那么，孙中山在1911年革命中真正扮演的角色为何？同盟会在革命爆发前几年就已瓦解了。在策划1911年4月广州最后一次仓促起义之后，孙逃到美国以争取更多海外华人的资助。他仍在国内最西化的族群中有些影响力，只是所剩无几。同年10月武昌革命开始时，孙和亲近同伴都不是筹划者，甚至未被提前告知。他们只在某种程度上投入了其后各地响应的起义。然而，孙和他的伙伴，其中最积极的是湖南人黄兴，常被人找来或自己前来收拾残局并在事后提供建议和策略。

直到革命大致属“既成事实”，许多人追认孙中山，且几乎只有他一人具有长期革命系谱上的正统性，以及相对完整的革命愿景，特别是他在外国人中有足够的声望，来阻止清政权垮台之际外国势力的伺机侵略。事后来看，他似乎是偶像般的革命领袖。

改革派精英

激进学生和职业革命家都在创造有利于共和革命的环境气氛方面，扮演着重要的角色。但在1908年之后，这两个群体的光芒褪去，不再是革命的直

接推手。关键的角色落到一群人身上，他们从未公开为革命家，但实际上可能是所有人中最具革命性的：改革派精英。几乎均由男性组成、出身城市的居民，和乡间的农村组织体制之间的关系很薄弱。就此而论，他们看起来像是马克思主义模式中的“资产阶级”，但如果要用马克思主义对资产阶级的严格定义（在一个工业生产体制中的资本家），此类人虽未在20世纪早期的中国缺席，但在数量上显得微不足道，以致无法在政治上产生很大的影响。如果把这个范畴扩大成更一般性的“城市改革派精英”，我们便能集中注意这个藏身在1911年事件背后，并主要从中获益的群体。[48]

这个扩大的范畴将包括许多不同但又互相重叠的类型。第一类是传统的大商人，批发商以及经纪商，其中有部分但并非全部投入生产经营，且包括专注于国内商业（所谓的民族资产阶级）以及国外贸易（买办资产阶级）的人。从19世纪后期越来越常见的一个相关的类型是混种的绅商。[49]这些人以从事商业为生，有官位者通常是通过捐赀获得，无官位者至少也具体展现熟悉的儒家士人生活风格。绅商在晚清的出现，是几个社会趋势所造成的。其中之一是越来越多拥有功名的士人参与商业活动，此举原为清朝法律条文所禁止，用以区别士人和商人，但在太平天国以及其后的重建时期反而被官员积极鼓励，他们热切希望刺激帝国的商业经济，同时想把经济的控制交给可能较为正直的儒家士绅。[50]士绅经营者隶属于此类型，尤其在重建的年代与商人合作办理地方慈善、水源管理和其他领域，在此过程中，他们本身涉入商业活动的程度越来越深。

在19世纪晚期，传统上两种不同的角色逐渐融合成绅商（也可说是成为近代企业家）的过程，因新政的关键措施而加速：废除科举制度（士绅独有的正式标记），以及地方和省的商会之建立，使非士绅的商人在政策制定上获得前所未有的发声机会。

构成新城市改革派精英的第三类族群，来自传统士人阶级。大约在1895年之后，有功名的士绅大致分成两种群体：一是持续强调古籍经典教育和长久以来士绅角色在社会的重要性，另一种（有时称作“新式士绅”）接纳更具世界观的教育和社会工作。后者，包括有科举功名的新式学堂教师、银行家、工矿业和运输工程的投资者，从事法律、医学和新闻领域的白领阶层专业人士，以及中国的新知识分子。这些人成为新政时期“地方议事会”和“省咨议局”代表的核心。[51]

这些商人、绅商以及新式士绅们结合成为一种兼具进步思维和商业导向的阶级，越来越无法忍受旧政府制度对于他们活动的诸多限制。在20世纪的前10年，这些改革派精英决然地转向民族主义，这是受到地位崇高的口岸报纸《申报》以及一些新式报刊的影响，例如1904年创办，持续推广“地方自治”的《东方杂志》，还有同年创办，作为梁启超和其他进步分子喉舌的《时报》等。[52]在1905年，为了抗议美国排华移民政策，一场广泛

抵制美国货的运动中结合了许多要素，包括：对外民族尊严之维护、新式政治出版物之策划、商战的概念，和试图为国内制造业争取优势的民族主义企业家之鼓动。[53]在此过程中，抵制运动有助于发展出演讲、公开造势聚会、职业和自发性团体的参与等一套动员群众的技巧，并在之后的几年转而运用于其他目的之上。

清末10年在用语上明显的转变，是从“救国”免于瓜分或灭种这样的防御性目标，转向更积极地宣示“主权”，这个崭新、热门的主权概念成为军事民族主义行动的团结号召。而什么样的权利是利害攸关的呢？最能直接看见的是领土的权利，这个时代兴起了迫切的“领土收复主义”（irredentist）督促着取回失土，该主题成为20世纪中国政治之重要基础，而至今仍能在中华人民共和国进行中、欲使台湾回归祖国的运动中看见。

在西藏，长期以来寻求在此扩张据点并强化控制的英国，于1904年占领了拉萨。与此同时，达赖喇嘛谋划在其个人权力统御之下，能让西藏获得更多的自治，然而俄国入侵西藏之谣言也在中国报纸上流传开来。受到改革派的鼓动，清朝官员在1908年后积极地面对这些威胁，便派出数批远征军，尽可能努力把这片神圣的清朝领土，从间接委托当地领袖统治，转为正规的省县行政。1910年2月12日，在清朝官员的内部争论中，一支装备步枪的新军，在蒙古旗人[54]联豫的率领下攻占拉萨，解散了西藏政府，达赖喇嘛被迫流亡印度。[55]

然而，比领土权利更紧迫的，是经济权利的主张，这表现在要收回给予外国人开矿和运输发展，尤其铁路的权利。中央政府在甲午战争中学到的教训之一，就是需要涵盖区域更广、能用于军事和商业运输的铁路网。1898年清朝仓促与数间外国公司签订商业或铁路建设协议，其中从北京到汉口的重要铁路干线[56]由法国和比利时公司于1903年完工。该线从汉口往南延伸到广州的路段[57]，则交由一间美国公司建造，但遭遇地方精英的联合反对，尤其在湖南。各种湖南的投资团体主张由他们自己建造铁路，1905年，这些地方人士在动员一场重要、和平的抗议运动后，成功迫使湖广总督张之洞与美国签约方磋商出一个解决方案，将建造权转给他们。由于内部纠纷以及资金问题，迫使该路线延宕至清朝灭亡后才得以完工。

收回路权运动在浙江和四川引起更多争议。1898年一家英国公司获得了承造连接上海、杭州及宁波之铁路的权利，但7年之后，两家由士绅领导的地方公司游说地方官员终止与英国的协议，并将建造的权利交给他们。不过当1907年外务部为此与英国签订了借贷合约时，上海和浙江的士绅、商人、学生便受到政治报纸刺激而集结抗议。此抗议组织迅速地出现了许多地方分会。后续由这两家中国公司自行接手，于1909年完成了这条铁路，有效地平息这场在江南的争论。

然而，在四川的例子中，满人[58]总督锡良在1904年设立自有的、半官方的川汉铁路公司，以建设成都附近的铁路，当时能获得的私人投资很少，锡良因而向地方百姓征收财产附加税。面临以士绅为首的抗议，锡良在1907年将此公司改为全面私有化。然而，由于川汉铁路公司蔓生的腐败和缺乏成效，邮传部在1911年春天，将所有四川铁路的经营国有化。在此后数月间，“四川保路同志会”动员大量该省士人、学生、新军士兵、地方团练、工人及哥老会成员等各路人马，投入抗议运动，并迅速转趋激烈。许多县份的政府税务机关和警察局受到攻击。秋初更在成都造成许多抗议者伤亡，整个四川有如濒临反王朝叛乱之势。这些省份的收回路权运动，表面旨在排除外国的势力，却在大多数的例子中转而反对清政府，地方人民策划新式的政治动员，来展现对政府保障民众权益之能力已失去信心。[59]

改革派精英开始超越民族主义，支持宪政主义的概念和代议政治。清朝立宪之概念在1898年的改革时就已提出，其被理解为一个明订限制政府行动范围的正式声明。日本在此又提供了模范。明治宪法在1889年制定，仅5年后证明日本有能力在国际战争中羞辱清帝国，这个事实似乎说明此必然之关系：受宪法保障规范的人民会更投入国家的命运之中，因此相当容易依国家情势所需而被动员。在20世纪初，宪政主义成为城市改革派精英具影响力的意识形态，而1905年之后，立宪团体在帝国各省迅速成立，游说清廷及时颁布宪法。1908年朝廷宣布预备立宪，并设定1917年实行立宪[60]，但立宪派人士力劝加快立宪的速度。立宪运动之基调是自由而温和的，其主要领导人梁启超坚持主张，当前中国最迫切的需要是一部赋权的宪法，而非革命。此时其目标原是一个君主立宪国家，但在革命成功后，则顺应时势改变、转为支持宪政民主。

作为新政的一部分，清廷承诺在各级政府设立自治代表议会，这是以认为能培养忠于皇室的现代公民为前提。然而，在设立之后，这些议会很快地成为改革派精英及其宪政主义意识形态的发声管道。县、镇、市层级的地方议会自1908年开始成立。次年选出了省咨议局并召开会议，1910年由各省咨议局选出“资政院”代表。根据朝廷日程，要到1917年颁布宪法时，国会才会成为常设的机构，但作为临时国会的资政院已成立，并于1910年10月在北京召开。不意外的，此机构中主要的影响是来自梁启超。

关键而具代表性的团体显然是省咨议局。使之诞生的1909年选举是中国帝制史上前所未有的事件：虽然有严格的教育和财产要求，将选民（全为男性）限制在少于帝国人口的0.5%，估计有200万清朝人民前去投票并初尝从未想象过的政治参与。省咨议局的组成在意料之中。全国的咨议局中也许有90%的成员是士绅，也就是从废除不久的科举制度取得正式功名的人。在全国21个省咨议局中，有14个是由有进士功名的人所领导，而另外有6个则由举人主持。但这并不必然代表咨议局具有保守的性质，因为大

部分的士绅成员，包括那些进士们，都属于改革派新式士绅阵营。[61]

在活动范围和行事风格上，晚清的咨议局有效地将一个行政改革计划转变为政治运动。[62]这些咨议局成员们与中央任命的外来官员，为主导该省之政策而相互竞争。他们接管了“收回利权运动”，以对抗反对外国人和新的清朝部门。且积极地向朝廷施压，以求提早实行立宪，召开常设的国会，并且立即设立一个“责任内阁”，此指一个内阁形式的政府，其官员行使真正的政治决策权力，且是由国会而非由皇帝选出。

晚清省咨议局在20世纪中国政治的演进过程中，扮演着非常重要却复杂的角色。一方面，他们相当程度地增强地方分权主义的趋势，其始于19世纪50—60年代的叛乱，至20世纪10年代晚期到20年代军阀政府的地方自治达到高峰。另一方面，他们至少部分代表了该省内的大众利益，故亦是一个地方层级的中国民粹民族主义发展的舞台。换言之，其表现也许可称之为“省的民族主义”。通过这些机构，这些精英真正第一次成为自觉的、团结一致的力量。省咨议局及其各式更名后的机构，在1911年世代更迭中保留下来，且持续数十年作为中华民国时期最有潜力的政治机构之一。[63]

对于清政府而言，更大的危机是当这些已被民族主义精神激起的改革派精英，接受反帝制革命是可取之举，或至少接受革命为势所必然。如此转变对很多人来说仅是两天的时间，即1908年11月14日和15日。在14日当天，年仅37岁的光绪皇帝驾崩，而翌日慈禧太后接着过世，享年73岁。谋杀疑云随即甚嚣尘上并延续至今。光绪之死使得最温和的改革派，即康有为的保皇会失去了个人忠诚的焦点，对许多人而言，其对王朝的忠诚随着光绪的死而结束。光绪虽然缺乏个人特质，但曾作为在国内和移居海外各地华人的中国象征：皇帝驾崩促使群众追悼，并于世界各地唐人街设祭坛。然历经三个月的病痛而亡的慈禧太后，却未获得同等的悼念，但也宣告一位实际掌权并稳定清帝国政局近半世纪的人物从此消失，取而代之的是一群在政治上远不及她精明的摄政大臣，以辅佐当时才三岁的新帝宣统，爱新觉罗·溥仪。

这些稍有能力而防卫性强的清朝皇亲贵族之行动，显示了两种基本趋势的加速，亦是新政时期整体的特色。就像设计来彰显中央政府对省和地方之权的改革，同样也将权力集中于满人官员而非汉人之手，破坏了从康熙时代就主导着政府均衡的“双头政治”原则，并将权力集中在皇室而非出身较差的满洲人。这种掌权的举动让人十分厌恶，且助长已点燃的反满主义和汉族民族主义之情绪，此两者很快地越过了社会阶级而进入汉族士人精英中。也许压垮骆驼的最后一根稻草是改革派长期要求之“责任内阁”的任命。在1911年4月[64]宣布的一份13名内阁成员名单，其中包括4位汉族官员、1位蒙古族以及8位满洲皇族。

这个侮辱又加上对于朝廷拖延颁布宪法的不满，以及在1911年召开临时国会时，发现仅授予国会咨询之职却无立法权。或许更重要的是，在各省绅商团体耗费大量经济和政治资本才取回的铁路权后，摄政政府却在1911年春天宣布朝廷计划将铁路国有化。群众暴动在四川爆发，但精英对国有化的抵制运动则遍布全国。改革派精英与皇帝反目成仇，成为革命的导火线。

帝国的终结

一场革命需要三个条件：意识形态、组织及机会。在清帝国所剩无几的日子里，绝对有意识形态，但薄弱且大多不甚明确。代议政府的远见由一些激进知识分子表述，而较不明确的共和主义则由孙中山的追随者推动。远比这些意识形态更为普遍的，却是负面的反满主义。其并非没有组织，却是过于分散在职业人士、学生和新军士兵的小组织；同盟会提供之较广泛的基层组织实际上失去了效能。但就第三个条件而言，机会无疑是存在的。1911年中的中国提供了绝佳的“革命时机”。[65]一个类似1789年法国革命前夕之“大恐慌”笼罩社会的翻版，突然、普遍而焦虑地认知到大清王朝天命已尽。

几个因素造成了这个恐慌。一是严重的财政危机。负责三年“省财政实况”的审计官吏在1911年报告其所见，显然几乎所有的省份均面临庞大且长期的财政亏空。除此之外，帝国的第一份年度预算显示中央也无力偿还巨债。这并非新问题，但承认并普遍察觉此状况还是头一遭。这些资金将要从那里来？二是自然灾害，连年洪水和歉收导致1910年和1911年严重的粮食短缺，清政府却未有反应。三是小型地方暴力事件的剧增：人民抗税抗捐（如山东莱阳县的事件，知县被抗议群众所杀）；粮食暴动（包括1910年在长沙的重大事件，迫使湖南巡抚逃离并终遭免职）；保路运动（尤以1911年夏、秋季的成都地区）。[66]这些事件几乎没有直接与任何公开的革命运动串联，且目标较为局限而迫切，但整体显示出清朝已无能力统治这个帝国。

当真正的革命终于发生时，却几近平淡。讽刺的是，革命主力均是新政改革所创的机构：新军、商会、咨议局。1911年10月10日，一支驻扎在湖北省城武昌的新军单位爆发兵变。湖北新军是这些省级军队中教育程度最好且数量最多的，参与的特别单位中有许多受过良好教育的军事工程师，且很多人属于地方革命组织。当一支一支被派去镇压的部队转向投靠起义者阵营时，叛乱迅速扩大。清朝官员逃离了该城。

几天之内武昌和汉口（与武昌隔长江相对的重要河港）的商会宣布支持革命并捐出资金。同时，他们动员其私人民兵成立“保安社”，支持政治革命

为既成事实，而不威胁到自身财产和企业利益。到10月11日下午，湖北咨议局宣布该省自清帝国中独立，成立临时军政府，以黎元洪为都督（湖北新军协统，根据大多数记录，黎因为遭持枪胁迫才加入革命），此革命目的在建立汉民族国家——中华民国。而忠于朝廷的北洋军在11月发动反击，夺回大部分的汉口，但这是清朝苟延残喘的组织性反抗行动，却终无力回天。[67]

革命从武昌蔓延至其他省份几乎完全是城市现象。同月间，长沙、西安和太原等省城宣布支持革命；杭州、福州、广州和成都在11月加入；南昌随后在12月2日。南方和西北绝大多数省份，革命则以新成立的咨议局宣布独立的形式发生。许多清朝官员，尤其任职府、县级的汉人官吏，直接投奔革命阵营。如上海的沿海城市，群众反应明显冷淡，因为已习惯十几年来未受限制的小报上对于帝国政府的冷嘲热讽。[68]

虽然大多数的汉人很少遭受杀戮，却有许多刻意针对旗人，以及因语言、服装、族群标记而被认定为旗人的种族屠杀暴力。在一些驻防城市，此种暴力是受满人地区之积极忠诚的抵抗所激起，不过有些地方则是无端受扰。最严重的例子是在西安，根据地方上一位英国观察者所述，在10月底大约整个驻防区人口的一半，至少1万名旗人男、女及小孩被杀。镇江、福州及其他地方则发生较小规模屠杀。相对于传统民族主义史学，对于这些“民族仇恨”的宣传者而言，满洲人几乎未因同化而消失。[69]

实际上，权力和控制的转移在各省、各地方之间有不小的差异，各自特定的利益决定结果。在省的层级上，坚定的革命派、新军领导人以及省咨议会（民间改革派精英的宣传工具）之间出现了一些权力斗争，后两者通常以“保安”的目的结合，亦即，防止社会革命并保护正在发展的事业。他们在这方面普遍获得成功，工业、矿业、运输、教育和其他基础建设的发展并未因为革命而暂停。在中国境内的外国企业也很少成为侵扰的目标，或因政府的改变而受到很大的影响。

获得最广泛认同的革命组织者孙中山，此时仍在进行北美的行程，但蛰伏在同盟会中的同志试图将此革命据为己有，将民族凝聚力加诸革命之上，并获得了部分的成功。其中最著名者就是黄兴，当时他流亡到香港，曾事前被告知湖北新军的起义计划并劝阻他们。然而黄在10月28日回到武昌，为草创初期的政府提供指导。袁世凯作为帝国资深的改革派官僚以及最强大的北洋军之领导，当时因政治算计而暂时从官位上“引退”，11月受邀介入协调清帝和平退位。12月，各独立省份的代表在南京开会，组织临时政府，并授予孙中山（他在圣诞节时回到中国）临时大总统的头衔。公历1912年1月1日被定为新的中华民国之开国纪念日。同年2月12日宣统皇帝正式退位之时，不只是大清王朝，历时2000年之久的帝国也于此告终。

结语

对多数的普通中国人来说，大清之结束也许在短时间内对其生活的改变不大。一位经历过革命的上海工厂女工日后回忆，对她而言，事实上改变的只有货币单位：在革命过后，以银本位国币的元角分计价，而非清代铜钱的文，只是其薪资的购买力并未受影响。[1]然而对其他人，特别是男性精英，这是一件具有深远且令人不安的文化事件。一位感时的学者以自杀作为忠于旧朝、实行不可为之理想的行动。直到20世纪20年代，新国家各地仍有一小群人拒绝剪掉辫子改为现代发型，原因包含对清代的尊敬，及对曾经自傲地留着辫子之父祖辈的孝心。更广泛地说，清朝的结束对男子气概带来一种危机感，展现在对像女性缠足这种逸乐、病态欲望而如今政治不正确的旧文化遗存的矫揉造作的怀旧情怀。[2]

大清帝国在性质上与之前各代相继的汉人或异族王朝有所不同。作为标准的近代早期欧亚大陆形态之多民族普世帝国，其在扩展“中国”的地理范围，将如蒙古、女真、西藏、内亚穆斯林与其他非汉民族，整合成一种新形态、超越性的政治体上，取得了惊人的成功。渐渐地，中国士人开始接受此重新定义的中国，并认同其为自己的祖国。[3]不过，当一种新的社会达尔文主义式的民族主义在19世纪晚期浮现台面，主张民族国家应该建基于单一民族或种族的祖国之上，似乎便暗示了初生的中华民国是汉族独有的领域。

然而，对诸多已接受清朝属民认同的非汉民族，他们的命运又将如何？一些蒙古人几乎马上宣布自己不愿成为中华民国的一部分。[4]早在1913年，东北就出现建立满洲民族之主权国家的努力，而此后各种“满洲国”相继宣布成立，直到包括那个在1932年建立作为日本附庸国，并由帝国末代皇帝爱新觉罗·溥仪领导之规模庞大但失败的想象共同体。[5]

帝制中国的结束还带来一个微妙且极具意义的进一步改变。皇帝作为天子，作为整个帝国时空下政治与社会行动普遍承认的合法中心，在此已被去除。为了取代皇帝所彰显的意志，更可被操纵、被争取的“人民”利益现在受到召唤。[6]对此问题之焦虑，加上个人的野心，无疑地驱使一些中国人支持那些不时出现、欲恢复帝制的尝试，几次打断了民国初期的共和政体。如何将政治活动稳定化且正当化，在尚待建构的新秩序中一直是挥之不去的烦恼。

若把清朝视为近代早期以陆地为基础之欧亚帝国的典型范例，我们可以说其在1911年的最终灭亡正是时候。[7]罗曼诺夫帝国在几年后的1917年瓦

解，奥斯曼帝国在1922年正式结束前的10多年间便已先行解体。在20世纪科技转型的世界，这些以近代早期模式建立的政治组织，在遭遇其他挫败之际，似乎都蒙受了严重的“规模不经济”（diseconomy of scale）。

然而在另一方面，如果我们从帝制中国长期朝代兴衰循环的脉络来看清帝国，这种循环中政治分裂的时期通常处于两个兴起的“帝国”之间（如汉唐之间的南北朝与唐宋之间的五代），那么也许1911年就不如其看起来的那么像是时代的里程碑。至少与其后的数十年相比，1911年的混乱与暴力并不那么严重，而且也未有具备实际效力的中央政治体立刻起来控制大局。因此，清代“循环”也许要到1927年的国民革命军北伐、1937年的日本占领或甚至1949年的共产党解放才真正地结束。

清帝国长久的政治特征之一，是拥有较其社会与经济规模来得小的正式国家机器。在这种省钱政府的制度底下，许多表面上似乎属于政府部门的工作转包给了当地精英（绅衿、村庄领袖、地方武力领导与商业上的牙人）或团体（宗族、村庄、行会）。雍正在位的18世纪20年代晚期与30年代初期，代表一种重新提高政府人员密度，且将政策执行“重新政府化”的努力，但是这个方向在其继任者治下再度被逆转，或者至少被忽视。这样规模小但有效率的统治也许事实上较稳固的行事方针，只要清代能维持普世帝国的形象与状况，且相对较小的外来威胁。但是，当清帝国在19世纪中叶变得仅是国际间全面性掠夺战争的抵抗者之一，为了在这种竞争的环境之下借政治以求生存，一个更大、更强、介入更深的国家机器似乎就成为必要。

1898年流产的戊戌变法是建立现代国家的初次尝试，而20世纪最初十年的新政改革代表真正的开始。从那时开始到至少20世纪50年代的“大跃进”时期（或许一直到后毛泽东时期对大政府的反省为止），中国更野心勃勃地实验大政府，根本上扭转了最早从13世纪的南宋以来所进行之国家限缩。若将这些尝试视为20世纪上半叶延续数十年的国家建构计划，辛亥革命与其后的中国政治重建，事实上是很有次序地立基于新政时期建立的现代国家，而延续其发展。

另一个审视清帝国晚期成就的相关方向是“公”这个观念的运用。此观念逐渐与清代及民国的论述相联结，作为“官”与“私”的中间点。如果不是更早一点儿，至少在19世纪中叶，以公众利益为名而开办且赋予正当性的各种事务，如慈善事业、防卫、基础建设与经济发展，似乎突然大步扩张。其改变的动力来自非官方的精英，刚开始在地方阶层，接着在日渐扩大之地理范围下通力合作。这个过程也许可以视为国家扩张的伪装形式，其以远远超越积弱帝国的能力，响应社会与经济上前所未有的管理需求。而同样的，辛亥革命并未更改变化的轨迹。尽管中央政府机关持续崩解，地方层级的国家扩张，如代议制政治机构的发展，与各领域公共参与的管理机

构，在民国初期仍进展迅速。[8]由此观点，国民党与共产党的革命在某种程度上都可被视为此日益成功的尝试。即中央政府对这些实质上之国家扩张重申其正式的控制。[9]这种趋势已经延续了一个多世纪，超越（且大致上无视）1911年的分界。[10]

从17世纪中叶到20世纪初期这段时间，一个名为“大清帝国”的重要政治实体在欧亚大陆据有一块广大且持续扩张的空间。这个帝国不是西方人之前以为的那个对外界不关心的、与世隔绝的“天朝”（Celestial Empire）。相反地，其历史在诸多不同方面与全球历史进程紧密交织，对此我们才刚刚开始理解。并且，和我们所知者存在更大差距的是，这个帝国与之前各王朝、之后出现在这块领土上的诸多国家，有着性质上的差异。然而，清帝国的历史为我们现在认为的“中国”政体与社会设定了基本条件，其影响范围既深远且全面。

致谢

1975年，魏斐德出版了一本小书，名为《大清帝国的衰亡》（*The Fall of Imperial China*）。对当时仍是研究生、对中国的专业研究还没多少年的我们来说，这本书犹如神启。该书是一篇针对清朝历史的诠释性论文，基本上结构性地分析了17世纪中到20世纪初的中国历史中，他所认为的最显著的问题与关怀。这与我们在别处所学有整体上的差异。这本书出版之后，在美国教授清代史的方式不复过去模样了。和早期从事清代研究的美国学者相比，魏斐德深受当时甫兴起于美国史与欧洲史领域之“社会史革命”的影响。在20世纪50年代与60年代作为中国现代史研究核心的外交史与制度史，虽说当然没有完全被忽略，却已被搁在一旁。

在我早年的教学生涯，我用魏斐德的书作为现代中国课程的起点。只是随着时代演变，越来越清楚的是，在20世纪70年代出现时相当有新意的《大清帝国的衰亡》，如同每部历史著作一样，都是当时的时代产物。将书中的论点与新近对清史的探究及诠释相协调的难度越来越高。我希望我写的这本书，可以为魏斐德这本富有启发性的著作提供一个当代的回应。

虽然我生涯中阅读的清代中文原始资料与大量的中、日清史学术著作是成为此书描述与论点的基础，为了方便欲进一步阅读本书呈现之材料的读者，我选择将我批注中的参考文献大致上限制在英文的二手著作。当该主题没有适合的英文著作时，方将中文与日文的学术作品包括在内。

作为综合性的著作，我必须对那些奉献生涯于阐明清史的无数的学者，以及那些为我所引用的学者们，表达感谢之意。我特别感谢伟大的《剑桥中国史》（*Cambridge History of China*）中三册清史的撰稿同行。我只有在大量依靠或借用其诠释与论点时才明确引注他们的学术著作，然而他们的作品为整本书提供了参考和引证的泉源。误解或对事实错误呈现的责任当然由我承担。我相信这些残留的错误很快将会被此领域中的同人所改正。

我特别感谢三位学者耐心地阅读我的书稿并提供修改建议：我在约翰霍普金斯大学的同事梅尔清（Tobie Meyer-Fong）、主编卜正民（Timothy Brook），与一位哈佛出版社未具名的审稿人。我感谢哈佛大学出版中心凯瑟琳·麦克德莫特（Kathleen McDermott）开启且支持此“帝制中国史”丛书，与苏珊·华莱士·伯默尔（Susan Wallace Boehmer）以其高度的敏锐与技巧编辑初稿。最后，我向我妻子吉尔·弗里德曼（JillFriedman）致以最高的谢意。没有她持续的鼓励我不会有勇气尝试写这本书。

帝系年表和朝代

大清帝系年表

统治时间	姓名	年号
1636—1643 年	皇太极	崇德
1644—1661 年	福临	顺治
1662—1722 年	玄烨	康熙
1723—1735 年	胤禛	雍正
1736—1795 年	弘历	乾隆
1796—1820 年	颙琰	嘉庆
1821—1850 年	旻宁	道光
1851—1861 年	奕詝	咸丰
1862—1874 年	载淳	同治
1875—1908 年	载湉	光绪
1909—1912 年	溥仪	宣统

中国王朝

商	约前 1600—前 1027
周	前 1027—前 256
西周	前 1027—前 771
东周	前 771—前 256
春秋时期	前 722—前 481
秦	前 221—前 206
西（前）汉	前 206—公元 8
新	8—23

东（后）汉	23—220
三国（魏、蜀、吴）	220—280
晋	265—420
西晋	265—317
东晋	317—420
南北朝	420—589
隋	589—618
唐	618—907
五代	907—960
宋	960—1279
北宋	960—1126
南宋	1126—1279
元	1279—1368
明	1368—1644
清	1644—1912

注释

（注释中的页码皆为原书页码）

导言

[1] 13至14世纪的蒙古帝国无疑比清帝国大上许多，然而蒙古帝国的中国部分（即元朝）并非其中心。

[2] 其中一例见Wong，“Qing Granaries and World History”。

[3] 赵尔巽，《清史稿》。当我写作这本书时，由知名历史学家戴逸领导、中国政府充沛经费支持的庞大“清史工程”计划仍在进行中，其目的即在编纂一套最完整可靠的《清史》。这项计划部分为此悠久史学传统的遗绪。对于这项工作的介绍与反思及其与朝代史模式间的关系。（见Ma，“Writing History during a Prosperous Age”。）

[4] 萧一山，《清代通史》（此书之上卷于1923年初版——编者注）。

[5] 举例来说，在费正清与其哈佛同事Edwin O. Reischauer和Albert M. Craig合编的两套教科书*East Asia: The Great Tradition*与*East Asia: The Great Transformation*便把此区分奉为圭臬。在邓嗣禹与费正清合编的、相当具有影响力的史料集*China’s Response to the West*中，其组织手法也是将鸦片战争作为中国现代史的起始点。

[6] 然而费正清的确至少在他的作品，如其重要的编著*The Chinese World Order*（见此书第五、六章的进一步讨论），以及其不合宜地经常对当代中国以“人民的中央王国”（People’s Middle Kingdom）这样的称呼中，传达出这种“停滞”的形象。（见Fairbank，*China: The People’s Middle Kingdom and the United States*。）

[7] 这种教科书中最著名的例子是徐中约1970年出版而后有多个修订版本的*The Rise of Modern China*。

[8] 中国人民大学清史研究所在1978年方成立。

[9] 对年鉴学派方法的简要陈述见Braude，“History and the Social Sciences”。

[10] Cohen,*Discovering History in China.*

[11] 这句话来自费正清的学生及在哈佛的继任者孔复礼（Philip A. Kuhn）。

[12] Arrighi，*Adam Smith in Beijing*；Frank，*Re-Orient*；Pomeranz，*The Great Dviergenc*；Wong，*China Transformed*。中国学者的代表性论点见李伯重，《控制增长以保富裕》；方行，《论清代江南农民的消费》。

[13] Wakeman, “Introduction”to Wakeman and Grant, eds. ,*Conflict and Control*, p. 2.

[14] 虽然视“帝国晚期”或“后蒙元时期”中国为一连贯性时期的观点通常建立在元朝是关键性的分界转折点上，近来一些史家主张元朝本质上是唐宋以来经济社会发展的延续，而明太祖朱元璋反动的文化政策与高压统制的经济政策方代表中国历史发展的真正断裂。见Smith and von Glahn编，*The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*。

[15] 就我所知第一个有意识地使用“近代早期”的美国中国史著作Ropp，*Dissent in Early Modern China*（1981）。我自己也大量地使用这种断代方式。［见Rowe，*Hankow*（1989），特别是“Introduction: An Early Modern Chinese City”。］

[16] 本身同样为修正派清史前锋的魏斐德生气地指责我热切拥抱“近代早期”这个标题，以及我从中引申出来的一些影响，见其“The Public Sphere and Civil Society Debate”。一个较具同情的批评者黄宗智以“沉痛”（poignant）来描述我援引欧洲式的“早期近代性”到中国来。见Huang，“The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies”，第321页。

[17] Inner Asia在本书统一译为“内亚”。一般习称的“中亚”容易与Central Asia混淆。在现今国际政治“中亚”（Central Asia）指哈萨克斯坦等苏联解体后独立的五个前加盟共和国。而“内亚”（Inner Asia），或作“内陆亚细亚”，指欧亚大陆内陆区域，除前述中亚外，尚包括蒙古、西藏、东北三省等等。这个区域过去以汉族为中心的观点常被视为是中国的边疆，然其共同的政治地缘、经济形态、社会结构等，令其成为一独特的地理区域。——译者注

[18] 这个思考主线的前驱Pamela Kyle Crossley（柯娇燕）在一系列的文章中阐述她的想法，这些想法最完整地呈现在她的著作*A Translucent Mirror*中。

[19] Waley-Cohen, “The New Qing History, ”p. 195.

[20] 论清朝皇帝的多重角色，特别参见Crossley，“Review Article”。清朝的多元民族政体象征性的缩影在长城外的热河，如同帝国“主题公园”般，每个民族群体皆有其展示空间。（见Millward等编，*New Qing Imperial History*。关于清朝治下各族群认同的协商见此会议论文集：Crossley，Siu和Sutton编，*Empire at the Margins*。）

[21] 最支撑这几行意见的讨论见Duara，*Rescuing History from the Nation*。此论点的南亚灵感最清楚地表现在Chatterjee，*The Nation and Its Fragments*。

[22] 在自许为“世界史”又注意到帝国晚期中国的例子有McNeil，*Plagues and Peoples*；Curtin，Cross-*Cultural Trade in World History*与Adas，*Machines as the Measure of Men*。中华帝国晚期地方或区域性的生态史研究先驱著作有Schoppa，*Xiang Lake*与Marks，*Tigers, Rice, Silk, and Silt*。大胆尝试将中华帝国视作一个整体的生态史研究，见Elvin，*The Retreat of the Elephants*。更具野心地尝试将清朝的经验放进全球生态史的研究，见Richards，*The Unending Frontier*。

[23] 对此现象的不同观点，见Adshead，“The Seventeenth-Century General Crisis in China”；Atwell，“Some Observations on the Seventeenth-Century Crisis in China and Japan”；Wakemen，“China and the Seventeenth-Century Crisis”。最近对这场辩论的回顾见Marmé，“Locating Linkages of Painting Bull’s-Eyes around Bullet Holes?”

[24] 特别参见Lieberman编，*Beyond Binary Histories*。反思这种想法对清史研究影响的论文集，见Struve编，*The Qing Formation in World-Historical Time*，特别是Perdue、Millward、di Cosmo、Rawski与Goldstone的文章。

[25] 主要作品是Perdue,*China Marches West*。

[26] Evelyn Rawski, “The Qing Formation and the Early Modern Period. ”

第1章 征服

[1] Crossley, “The Tong in Two Worlds. ”

[2] 其观点摘要见Crossley，*A Translucent Mirror*。

[3] Elliott,*The Manchu Way*.

[4] 英文著作中对明清易代的标准研究为：Wakeman，*The Great Enterprise*。

[5] Di Cosmo, “Before the Conquest”。（得到作者允许引用）亦可参考“Manchu mercantilism”in Zhao（赵刚），“Shaping the Asian Trade Network”。

[6] 努尔哈赤发明该族语言的书写文字后，首先便是将《金史》译成满文。Di Cosmo推断，事实上是通过这样翻译的中国文献，17世纪的爱新觉罗氏与他们的邻居认识了（或想象了）他们的过去与集体认同。

[7] Elliott,*The Manchu Way*, pp. 77, 177—181.

[8] Crossley, “Review Article. ”

[9] 这里是指1630年奉命督师的阿敏受明军反攻，先是丢失滦州，后屠迁安、永平而返。皇太极宣布阿敏为国贼，讯问后幽禁。——译者注

[10] Wakeman,*The Great Enterprise*, pp. 164—224.

[11] 王夫之，《黄书·源极第一》。英译见de Bary等编，*Sources of Chinese Tradition*, vol. 1，pp.544—546。

[12] 关于晚清的王夫之热潮，见Platt，*Provincial Patriots*；对曾国藩重新出版王夫之著作的讨论，见该书第23—28页。

[13] I Songyǔ, “Shangtung in the Shun-chih Reign. ”

[14] Cheng and Lestz, eds. ,*The Search for Modern China*, p. 33.

[15] Rowe,*Crimson Rain*, chap. 6.

[16] Dennerline,*The Chia-ting Loyalist*;Wakeman, “Localism and Loyalism during the Ch’ing Conquest of Kiangnan, ”in Wakeman and Grant, eds. ,*Conflict and Control*.

[17] 王秀楚，《扬州十日记》。由Lynn Struve翻译，见Struve编，*Voices from the Ming-Qing Cataclysm*，第36页。

[18] 对于鳌拜摄政在多大程度上代表清廷中返回入关前的治理模式与拒绝汉化统治的部分有一场学术辩论。对反汉化一方的两种经典阐述，虽彼此论点相当不同。（见Oxnam，*Ruling from Horseback*与Miller，“Factional Conflict and the Integration of Ch’ing Politics”。近来反对此看法，而主张此过渡阶段过程相当平顺的讨论见Struve，“Ruling from Sedan Chair”。）

[19] 与吴三桂、尚可喜一同受封者应为耿仲明，由其子耿继茂袭爵移镇福建。——编者注

[20] 对三藩之乱始末的研究至今没有英文著作。目前最好的作品是刘云凤，《清代三藩研究》。

[21] 关于郑氏政权，在被广为接受的研究之外，我受此未出版的论文影响：Hung（孔诰烽），“The Ming-Qing Transition in Maritime Perspective”。

[22] 郑成功病故为普遍之说法，亦有人认为其遭毒害身亡，只是自尽的说法甚为少见。——编者注

[23] Dennerline, “Fiscal Reform and Local Control, ”in Wakeman and Grant, eds. ,*Conflict and Control.*

[24] Meyer-Fong,*Building Culture in Early Qing Yangzhou.*

第2章 治理

[1] Elvin,*The Pattern of the Chinese Past.*

[2] 我所见过对此制度与其含义最好的分析是：藤井宏，《新安商人の研究》。

[3] Hucker,*A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, 92.

[4] 对这种间接统治的部分分析，如清政府有系统性地让商人从事半官方的工作，见Mann，*Local Merchants and the Chinese Bureaucracy*。

[5] 有关清代的都察院并没有英文的详细研究。明代时运作情况之研究见Hucker，*The Censorial System of Ming China*。

[6] Liu,*The Hanlin Academy.*

[7] 在此作者借由明清巡抚总督英文译名说明其性质的转变。明代巡抚的通用译名为grand coordinator，说明其职务主要在协调一省内的各个部门，但到了清朝巡抚成为实质上的省长，译名也改为governor。而总督的译名为governor-general，意即管辖范围在省长即巡抚之上，或包含数省的行政首长。——译者注

[8] Hucker，*Dictionary*，第88、255、534页。清代地方行政管理制度的过程是R. Kent Guy进行中的研究主题，他称之为“行省制度在清代的新发明”。

[9] Spence,*The Death of Woman Wang.*

[10] Chia, “The Li-fan Yuan in the Early Ch’ing Dynasty. ”

[11] Tobert，*The Ch’ing Imperial Household Department*。对织造的研究，见Spence，*Ts’ao Yin and the K’ang-hsi Emperor*。对清代在华北的田产，见Huang，*The Peasant Economy and Social Changes in North China*。

[12] Bartlett,*Monarchs and Ministers.*

[13] Wu,*Communication and Imperial Control in China.*

[14] Kuhn,*Soulstealers*, p.213.

[15] 郭松义，《论摊丁入亩》。

[16] Wang,*Land Taxation in Imperial China.*

[17] 在1712年康熙皇帝宣布永不加赋与18世纪40年代乾隆减少赋税劳役时，人口都有大规模的增长，这或许不是巧合。见Rowe，*Saving the World*，第159页。

[18] 许大龄，《清代捐纳制度》。

[19] 公元907年朱全忠建立梁朝，唐朝灭亡。——编者注

[20] 见两部不仅限于清代、讨论历朝科举的重要的研究：Miyazaki，*China’s Examination Hell*；Elman，*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*。

[21] Nivison，“Protest against Convention and Conventions of Protest”在Elman的*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial*

*China*一书中认为策论在科举考试中比一般刻板印象中想象的更重要。

[22] Guy, “Fang Pao and the Ch’ing-ting Ssu-shu wen. ”

[23] 此问题的英文经典研究为Ho，*The Ladder of Success in Imperial China*. 对何炳棣研究的重要重估，见Wou，“The Extended Kin Unit and the Family Origin of Ch’ing Local Officials。 ”

[24] Ch’u,*Local Government in China under the Ch’ing*;Hsiao,*Rural China*.

[25] 对此经典的研究是Watt，*The District Magistrate in Late Imperial China*。

[26] Zelin,*The Magistrate’s Tael*.

[27] Park, “Corruption and Its Recompense. ”

[28] Thompson, “Statecraft and Self-Governance. ”

[29] Cole,*Shaohsing*.

[30] Reed, “Money and Justice. ”

[31] 关于这个制度，现在有些过时但仍相当详尽的研究是：Folsom，*Friends, Guests, and Colleagues*。

[32] Hsiao,*Rural China*;Rowe, “Urban Control in Late Imperial China. ”

[33] Morse,*The Trade and Administration of China*.

[34] 讨论清代粮食政策的英文著作很多，见Chuan和Kraus，*Mid-Ch’ing Rice Markets and Trade*；Will，*Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*；Will和Wong编，*Nourishing the People*；Wong和Perdue，“Famine’s Foes in Ch’ing and China”；Rowe，*Saving the World*, chap. 5；Li，*Fighting Famine in North China*。

[35] 此课题的中日文研究很多，英文研究见Vogel，“Chinese Central Monetary Policy”与Rowe，“Provincial Monetary Practice in Eighteenth-Century China”。

[36] Huang,*Civil Justice in China*.

[37] 关于宋朝的“经世”运动，见Hymes和Shirokauer编，*Ordering the*

World。

[38] 关于清朝的实学，见de Bary和Bloom编，*Principle and Practicality*与Rowe，*Saving the World*, chap. 4。

[39] 关于帝国晚期封建与郡县的区别，见Yang，“Ming Local Administration”；Min，*National Polity and Local Power*。

[40] 此《郡县论》的英文翻译由笔者修改自：de Bary等编，*Sources of Chinese Tradition*。

[41] Peterson，“The Life of Ku Yen-wu”；顾炎武处决世仆的事件在第154—156页。

[42] 第一版出版于1670年。第二版大量增加内容，于他过世后的1695年出版。

[43] Delury，“Despotism Above and Below”，经作者同意引用。

[44] 英语学界对顾炎武议论之遗绪的开创性研究，见Kuhn，“Local Self-Government under the Republic”。

第3章 盛清

[1] 对清朝“盛世”的共识与评估之中文研究，见戴逸，《18世纪中国的成就、趋向与时代特征》。而英文学界较早试图对此时代特性之描绘，见Wakeman，“High Ch’ing, 1683—1839”。

[2] 所谓“漫长的18世纪”指从康熙在1680年左右巩固清朝统治，直到1799年乾隆逝世的时代。见Mann，*Precious Records*。

[3] 康熙于1661年即位，康熙元年则为1662年。——编者注

[4] 康熙早年的治理政策见Kessler，*K’ang-hsi and the Consolidation of Ch’ing Rule*。

[5] Jami, “Imperial Control and Western Learning. ”

[6] Hanson, “Jesuits and Medicine in the Kangxi Court. ”

[7] Spence，*Emperor of China*, pp. 105—106。（此段是史景迁采用各种不同材料模拟康熙自己的语气写成，并非康熙自己的话。）

[8] 康熙五十一年（1712），皇帝宣布盛世滋生人丁永不加赋的计划，后于1713年诏谕说明。只是永不加赋系以康熙五十年（1711）收入为税收定额，并非1713年。——编者注

[9] 雍正于1722年即位，雍正元年则为1723年。——编者注

[10] 对雍正继位更详细的描述见Wu，*Passage to Power*。

[11] 此指雍正直接统辖八旗组织的革新，如废除下五旗旗主与旗员间的臣属关系，改由皇帝直辖。此为雍正一系列中央集权改革中的一环。——译者注

[12] Paderni, “The Problem of*Kuan-hua*in Eighteenth-Century China. ”

[13] 英语著作中唯一较完整但如今略为过时的作品是Huang，*Autocracy at Work*。一部很好的中文传记：冯尔康，《雍正传》。

[14] 中文有两部很扎实的乾隆传记：戴逸，《乾隆帝及其时代》；白新良，《乾隆传》。前者较概念化，后者较详细。一部近来精要的英文传记为Elliott，*Emperor Qianlong*。乾隆皇帝统治风格的数个层面，此书亦有所讨论：Kahn，*Monarchy in the Emperor’s Eyes*。

[15] 高王凌，《一个未完结的尝试》。

[16] Rowe, “Education and Empire in Southwest China. ”

[17] Crossley, “The Rulerships of China. ”

[18] 对此案件生动的描写见Spence，*Treason by the Book*。

[19] 即岳钟琪。——编者注

[20] Crossley，*A Translucent Mirror*。亦见Farquhar，“Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch’ing Empire”。

[21] 庄吉发，《清高宗十全武功研究》。

[22] 见Milward等编，*New Qing Imperial History*。

[23] Chang,*A Court on Horseback*; Meyer-Fong,*Building Culture in Early Qing Yangzhou*.

[24] 近来沿着这条线的两起讨论，见Perdue，“Comparing Empires”，与

Rawski，“The Qing Formation and the Early Modern Period”。

[25] 此处对准噶尔战役的描述依据：Perdue，*China Marches West*，引文来自第161、285页。

[26] Milward,*Beyond the Pass*;Perdue,*China Marches West*, chap. 9;Waley-Cohen,*Exile in Mid-Qing China*;Hsu,*The Ili Crisis*.

[27] Waley-Cohen,*Exile in Mid-Qing China*.

[28] 接下来数段来自：Dabringhaus，“Chinese Emperors and Tibetan Monks。”此文是作者更详细之德文作品的摘要。

[29] 清朝对统合台湾的疑虑在此书被强调出来：Shepherd，*Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier*。

[30] Woodside, “The Ch’ien-lung Reign, ”in*Cambridge History of China*, vol. 9, p. 269.

[31] 见Lee，“Food Supply and Population Growth in Southwest China”；Rowe，“Education and Empire”；Herman，“Empire in the Southwest”；Herman，“The Cant of Conquest”。

[32] Sutton, “Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century. ”

[33] Herman,*Amid the Clouds and Mist*, chap. 6.

[34] 英译见Herman，“Empire in the Southwest”，p. 47。亦见Smith，“Ch’ing Policy and the Development of Southwest China”。

[35] 接下来数段依据Giersch，*Asian Borderlands*。

[36] Chan, “The*Hsing-li ching-i*and the Ch’eng-Chu School of the Seventeenth Century”; Rowe,*Saving the World*, chap. 3.

[37] Ropp，*Dissent in Early Modern China*, 特别是第1章。Ropp将此趋向形容为“中产阶级化”（bourgeoisification），或许有些太强烈。

[38] Waley,*Yuan Mei*;Wakeman,*The Fall of Imperial China*, 52—53; Ropp,*Dissent in Early Modern China*, pp. 49—50.

[39] Rawski,*Education and Popular Literacy in Ch'ing China*; Johnson, "Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China. "

[40] 英译见Ropp，*Dissent in Early Modern China*, 第53页。

[41] Mair, "Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict. "

[42] 见Zeitlin，*Historian of the Strange*。亦见史景迁有启发性地将蒲松龄的故事作为清代社会史的材料：Spence，*The Death of Women Wang*。

[43] Hanan,*The Invention of Li Yu*.

[44] Johnson,*Spectacle and Sacrifice*.

[45] Wang,*Street Culture in Chengdu*, pp. 42—44.

[46] Mackerras，*The Rise of the Peking Opera*。有关后续在晚清与民国早期使用此传统来建立民族国家，见Goldstein，*Drama Kings*。

[47] Hays,*Shitao*.

[48] Vainker,*Chinese Pottery and Porcelain*, chaps. 5 and 7.

[49] Finnane, "Yangzhou's Modernity. "

[50] 一部关键著作是于1667年首次出版的顾炎武《音学五书》。要注意的是，顾炎武的多才博学使其同时成为18世纪训诂学者的标志性人物，同时也是经世学者的标志性人物，即使经世学者最后在19世纪摒弃了考据学派。

[51] Elman，*From Philosophy to Philology*。我对考据学派运动的全部讨论来自此重要研究。

[52] Man-Cheong,*The Class of 1761*.

[53] Chow,*The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, esp. chap. 6 and 7; Brokaw, "Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition. "

[54] Hummel编，*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, pp. 120—123。由香港中文大学建立了一套可逐字查询的光盘版本四库全书："文渊阁四库

全书电子版”（香港：香港中文大学出版社，1999）。

[55] Goodrich,*The Literary Inquisition of Ch’ien-lung*; Guy,*The Emperor’s Four Treasuries.*

[56] Naquin,*Shangtung Rebellion.*

[57] Will and Wong,*Nourishing the People*, pp.226—232.

第4章 社会

[1] 本章部分来自我自己的文章：“Social Stability and Social Change, ” in*Cambridge History of China*, vol. 9, pp. 475—562。

[2] 对于清代人口有许多不同的估计彼此争论。目前也许最可靠的研究见Ho，*Studies on the Population of China*。

[3] Lee and Wang,*One Quarter of Humanity.*

[4] 李伯重，《控制增长以保富裕》。

[5] Entenmann, “Szechwan and Ch’ing Migration Policy. ”

[6] Lee, “The Legacy of Immigration in Southwest China”; Herman, “Empire in the Southwest. ”

[7] Shepherd,*Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier*; Meskill,*A Chinese Pioneer Family.*

[8] Milward,*Beyond the Pass*, pp.50—51.

[9] Lee,*The Manchurian Frontier in Ch’ing History*; Gottschang and Lary,*Swallows and Settlers.*

[10] Averill, “The Shed People and the Opening of the Yangzi Highlands”; Osborne, “The Local Politics of Land Reclamation in the Lower Yangzi Highlands”; Leong,*Migration and Ethnicity in Chinese History.*

[11] 铃木中正，《清朝中期史研究》；Rawski，“Agricultural Development in the Han River Highlands”。一般性的概览见彭雨新，《清代土地开垦史》。

[12] Rowe,*Saving the World*, pp. 56—68.

[13] Liu，“Dike Construction in Ching-chou”；Perdue，*Exhausting the Earth*. 在承认18世纪华中滥砍森林的同时，对“毫不在意生态环境的帝国政府与社会导致原始森林长期毁灭”这样概略化的观点，Nicholas Menzies提出质疑。见Menzies，*Forest and Land Management in Imperial China*。

[14] Lojewski, “The Soochow Bursaries, ” pp. 43—65.

[15] Berhardt,*Rents, Taxes, and Peasant Resistance.*

[16] 韦庆远，《清代奴婢制度》；经君健，《清代社会的贱民等级》。对特定地点农奴的研究，见叶显恩，《明清徽州农村社会与佃仆制》；Rowe，*Crimson Rain*。

[17] Huang,*The Peasant Economy and Social Change*, 1985.

[18] 刘永成，《论清代前期农业雇佣劳动的性质》。

[19] 关于雍正“解放”的经典作品是寺田隆信，《雍正帝の賎民开放令について》。较简要的英文著作见Huang，*Autocracy at Work*。

[20] 例如：*The Art of Ethnography*。这种文类的分析见Hostetler，*Qing Colonial Empire*。

[21] 即邓传安。——编者注

[22] Teng,*Taiwan's Imagined Geography*, pp.194—203.

[23] Siu and Liu, “Lineage, Market, Pirate, and*Dan*”; Szonyi,*Practicing Kinship.*

[24] Leong,*Migration and Ethnicity.*

[25] erdue, “Insiders and Outsiders”;*Honig, Creating Chinese Ethnicity.*

[26] Rowe,*Saving the World,*chap. 12.

[27] Shen,*Six Records of a Floating Life*, 28, 40.（沈复，《浮生六记》）

[28] 的确，Helen Dunstan曾主张沈复之妻为女同性恋，但沈复接受此倾向，且此为其彼此关系中的重要成分。见Dunstan，“If Chen Yun Had Written about Her Lesbianism”。

[29] 关于清初女性生活经验，一个引人入胜但全然负面的观点，见Spence，*The Death of Woman Wang*。

[30] Ng，“Ideology and Sexuality”。对于清代试图借由地方法庭强加性别模范，而社会现实阻碍此尝试的细腻描绘，见Sommer，*Sex, Law, and Society in Late Imperial China*。

[31] Meyer-Fong,*Building Culture in Early Qing Yangzhou*; Hershatter,*Dangerous Pleasures*; Yeh,*Shanghai Love.*

[32] 有许多关于清代寡妇守节的研究，见Elvin，“Female Virtue and the State in China”；Holmgren，“The Economic Foundations of Virtue”；特别是Theiss，*Disgraceful Matters*。

[33] 对此趋势的标志性研究为汤浅幸孙，《清代に于ける妇人解放论礼教と人间的自然》。英文的研究见Ropp，“The Seeds of Change”。

[34] Mann,*Precious Records.*

[35] 对朝圣进香会的研究见Naquin和Yü编，*Pilgrims and Sacred Sites in China*。

[36] 见陈宏谋的短文《论女教》。我自己的选译见de Bary等，*Sources of Chinese Tradition*, vol. 2。

[37] Mann,*The Talented Women of the Zhang Family*; Widmer,*The Beauty and the Book.*

[38] 对晚清民初缠足争论的挑战性研究，见Ko，*Cinderella's Sister*。

[39] Fei, “Peasantry and Gentry. ”

[40] Hartwell, “Demographic, Political, and Social Transformations of China”; Hymes,*Statesmenand Gentlemen.*

[41] Shigeta, “The Origins and Structure of Gentry Rule. ”

[42] 关于标志此群体之相关议题的深入讨论，见Esherick和Rankin, 编，*Chinese Elites and Patterns of Dominance*的“Introduction”。

[43] Naquin, “Funerals in North China”; Brook, “Funeral Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”; Chow,*The Rise of Confucian*

Ritualism in Late Imperial China.

[44] Meskill,*A Chinese Pioneer Family.*

[45] 关于此研究的经典为：Chang，*The Income of the Chinese Gentry*。

[46] Barr, “Four Schoolmasters. ”

[47] Chow,*Publishing, Culture, and Power.*

[48] Folsom,*Friends, Guests, and Colleagues*; Elvin, “Market Towns and Waterways”; Rankin,*Elite Activism and Political Transformation in China.*

[49] Macauley,*Social Power and Legal Culture*; Huang,*Civil Justice in China.*

[50] Ho,*The Ladder of Success in Imperial China.*

[51] Chang,*The Chinese Gentry*, pp. 102—111。关于19世纪的增加，见许大龄，《清代捐纳制度》。

[52] Rowe,*Crimson Rain*, pp. 74—75.

[53] 对于清代宗族的详细研究见Beattie，*Land and Lineage in China*；Rowe，“Success Stories”；与收入于Ebrey and Watson编，*Kinship Organization in Late Imperial China*中的各篇论文。

[54] Szonyi,*Practicing Kinship.*

[55] Dennerline, “The New Hua Charitable Estate and Local Level Leadership. ”

[56] Faure, “The Lineage as Business Company”; Palmer, “The Surface-Subsoil Form of Divided Ownership”; Zelin,*The Merchants of Zigong.*

[57] Watson, “Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China”; Lamley, “Lineage and Surname Feuds”; Ts’ui-jung Liu, “Dike Construction in Ching-chou. ”

[58] 关于帝国晚期的慈善活动有两本以东亚语言写成的大师级作品：夫马进，《中国善会善堂史研究》，与梁其姿，《施善与教化》。对此过程在19世纪之阶段于特定地点的英文详细研究见Rowe，*Hankow: Conflict and*

Community，我没有讨论这波组织建立潮中，“清节堂”与“惜字会”这两种较晚成立（主要在太平天国之后）且带有强烈复兴儒家道德色彩的组织。

第5章 商业

[1] 如Cooper，*Travels of a Pioneer of Commerce*。

[2] 对中古“商业革命”简洁的概述，见Shiba，*Commerce and Society in Sung China*与Elvin，*The Pattern of the Chinese Past*的第二部分。

[3] 有数个修正性的研究主张元朝对经济发展的长期影响甚微。收集在：Smith和von Glahn编，*The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*。

[4] 邓拓，《论中国历史的几个问题》。

[5] 吴承明，《论清代前期我国国内市场》。

[6] Chuan and Kraus,*Mid-Ch'ing Rice Markets and Trade*, p. 77.

[7] Rowe,*Hankow*.

[8] 研究“经营地主制”的经典著作为Jing和Luo，*Landlord and Labor in Late Imperial China*。

[9] Huang,*The Peasant Economy and Social Change in North China*.

[10] 刘永成，《试论清代苏州手工业行会》。

[11] 邓拓，《论中国历史的几个问题》；Zelin，*The Merchants of Zigong*。

[12] Skinner, “Marketing and Social Structure in Rural China, ” part two.

[13] Rawski，*Agricultural Change*, p.112。亦见刘石吉，《明清时代江南市镇研究》。

[14] 杨念群，《儒学地域化的近代形态》，第162页。

[15] 此部分与下个段落改写自：Rowe，“Domestic Interregional Trade in Eighteenth-century China”。

[16] Skinner, “Cities and the Hierarchy of Local Systems. ”

[17] Cochran,*Encountering Chinese Networks.*

[18] Perdue, “Insiders and Outsiders. ”

[19] Twitchett, “The T’ang Market System. ”

[20] Rowe,*Hankow*; Rowe, “Ming-Qing Guilds. ”

[21] “Newchwang, ” in*Decennial Reports, 1882—91*, Shanghai: Inspectorate General of Customs, 1892, pp. 34—37.

[22] 例如：Wright，*The Last Stand of Chinese Conservatism*, p.170；Ch’u，*Government in China*, p. 169。

[23] 见Rowe，*Saving the World*，part two。

[24] 引自：Dunstan，*Conflicting Counsels to Confuse the Age*, p. 325。

[25] Fairbank编，*The Chinese World Order*。此书中许多想法其实在费正清与邓嗣禹约25年前的一篇长文便已说明。见“On the Ch’ing Tributary System”。

[26] 例如：滨下武志，“The Tribute Trade System and Modern Asia。”

[27] 如：Fairbank,*China: The People’s Middle Kingdom and the U. S. A*。

[28] Edwards, “Imperial China’s Border Control Law”; Wills,*Pepper, Guns, and Parleys*; Wills,*Embassies and Illusions.*

[29] 以上数段来自：Zhao，“Shaping the Asian Trade Network。”

[30] Chia, “The Li-fan Yuan in the Early Ch’ing Dynasty. ”

[31] Zhao, “Shaping the Asian Trade Network, ” chap 6.

[32] Kuhn，*Chinese among Others*，特别是第一章与第二章。

[33] Blussé,*Strange Company*; Blussé and Chen, eds. ,*The Archives of the Kong Koan of Batavia.*

[34] 庄国土，《中国封建政府的华侨政策》。

[35] 以下数段来自：Mungello，*The Great Encounter of China and the West*与其他数据。

[36] McDermott, “Friendship and Its Friends in the Late Ming. ”

[37] 依耶稣会官方资料，汤若望出生年应为1591。——编者注

[38] 冯尔康，《雍正传》，第402—406页。

[39] Entenmann, “Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan”; Ma, “Imperial Autocracy and Bureaucratic Interests in the Anti-Christian Campaign of 1784-85 in China. ”

[40] 即一口通商贸易体系。——编者注

[41] 我对此制度的整个处理方式要感谢与我过去指导的研究生、赵刚教授之间对此主题的对话。

[42] Fairbank,*Trade and Diplomacy on the China Coast*, pp. 23—53.

[43] 曹雯，《清代广东体制再研究》。

[44] Morse,*The Chronicles of the East India Company Trading to China*, vol. 2, pp. 167—168.

[45] Ibid. , vol. 2, p. 239.

[46] Ibid. , vol. 2, 244—247。乔治三世信件之分析亦见Hevia，*Cherishing Men from Afar*, pp. 60—62。

[47] 乔治三世收到此信的官方翻译见Morse，*Chronicles*, vol. 2, 247—252。（此处乾隆之回信引自Morse，*The Chronicles of the East India Company Trading to China*的英文译文，内容与乾隆的中文原文有所出入。在此姑从本书作者，将此英译重新翻为中文，读者须注意此非乾隆回信原文。——译者注）

[48]*China's Response to the West*, ed. Teng and Fairbank, 19—21。（本注虽指邓嗣禹与费正清所编之书，但此段原书仍是引自Morse书中所收的英文旧译文，而非邓书所收之由乾隆原文直接翻译的新译文。在此姑照Morse旧译文翻回。——译者注）

[49] 受“后殖民”理论影响，对马戛尔尼此行具启发性的修正派描述见

Hevia，*Cherishing Men from Afar*。

第6章 危机

[1] Pomeranz,*The Great Divergence.*

[2] 相较于本书其他章节，本章更多得自*Cambridge History of China*的相应章节：Jones and Kuhn, “Dynastic Decline and the Roots of Rebellion”, vol. 10, pp. 107—162。我认为该开拓性的篇章，仍是英文学界关于嘉庆、道光时期的公认权威著作。

[3] Lee and Wang，One Quarter of Humanity。又见李伯重，《控制增长，以保富裕，清代前中期江南的人口行为》。

[4] Kuhn,*Chinese among Others*, p. 14.

[5] Ho,*Studies in the Population of China.*

[6] Telford, “Family and State in Qing China. ”

[7] 彭泽益，《清代前期手工业的发展》。

[8] 韦庆远、鲁素，《清代前期的商办矿业和资本主义萌芽》。

[9] Polachek,*The Inner Opium War.*

[10] 嘉庆皇帝尚未有多少英文研究。中文的传记见关文发，《嘉庆帝》。

[11] 翻译经允许取自：Jones, “Hung Liang-chi”。（引文已改为洪亮吉之信的中文原文。——译者注）

[12] Nivison, “Ho-shen and His Accusers, ” pp. 209—243.

[13] 应为西北。——译者注

[14] 应为西北。——译者注

[15] 关于此过程的经典、详细之研究，见铃木中正，《清朝中期史研究》。英文著作，见Rawski，“Agricultural Development in the Han River Highlands”。

[16] Yingcong Dai, “The White Lotus War. ”

[17] Naquin,*Millenarian Rebellion in China*, pp. 39—47.

[18] 这估计是根据Dunstan，*State or Merchant*, p. 446。

[19] Lin（林满红），*China Upside Down*, pp. 79, 133。林指出在19世纪晚期，清朝的鸦片输入增加更多，但银的外流则反转了。

[20] Miles,*The Sea of Learning.*

[21] McMahon，“The Yuelu Academy”; Wilhelm, “Chinese Confucianism on the Eve of the Great Encounter, ” pp. 283—310。关于其一个地方分支，见Rowe，*Crimson Rain*, chap. 8。

[22] 刘广京，《19世纪初叶中国知识分子包世臣与魏源》。

[23] 关于魏源这方面作品的研究，见Leonard，*Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*。

[24] Metzger, “T'ao Chu's Reform of the Huai-pei Salt Monopoly. ”

[25] Jones and Kuhn，“Dynastic Decline and the Roots of Rebellion, ”pp. 119—128；Leonard，*Controlling from Afar*。Leonard相较于其他许多学者，对道光统治能力有较宽厚的观点。

[26] Lin,*China Upside Down*。在这里反映出我自己关于王鎏事业的研究，虽然支持林满红的主要发现，但和她的结论稍有不同。咸丰朝廷曾短暂地试验纸币，作为筹措平定太平天国战事资金的一种方式，却不幸失败。

[27] 接下来的几段部分取自：Wakeman，“The Canton Trade and the Opium War”。又参见Chaudhuri，*The Trading World of Asia and the English East India Company*。

[28] 见Spence，“Opium Smoking in Ch'ing China”。

[29] Douglas,*A Summery, Historical and Political*, vol. 1, pp. 152—153.

[30] Shaw,*The Journals of Major Samuel Shaw*, pp. 183—184.

[31]*Free Trade to India.*

[32]*Speech of Eneas Macdonnell, Esq. , on the East India Question.*

[33] 关于此种目的论如何运用于中国的详细分析，见Duara，*Rescuing*

History from the Nation。

[34] 关于只基于西方资料的生动报道，见Fay,*The Opium War*；而基于清朝数据的标准处理，见Chang,*Commissioner Lin and the Opium War*。

[35] 最近中国史学界十分严格地对待道光皇帝在其中扮演的角色，指责他盲目投入一场他应该早就知道不会赢的战争，又在“剿”“抚”两政策之间摇摆，而让他两位能干的大臣林则徐和琦善成为代罪羔羊，因其犹豫不决而受害。例如可见茅海建，《天朝的崩溃》。

[36] 这个条约主要条款的英文版，可见Gentzler编，*Changing China*, pp. 29—32。

[37] Elliott，“Bannerman and Townsman”。关于Crossley重述她回应Elliott之发现的立场，见她的“Thinking about Ethnicity in Early Modern China”。

[38] 作者用此名词来描写一种新的反满类型，其并非出自满汉民族仇恨，而是为了爱国、救国等其他功能目的（因满人的统治无法达成这些目的）而产生的。——译者注

[39] 这个论点首先由Wakeman，*Stranger at the Gate*提出。

第7章 叛乱

[1] 见ter Haar，“Rethinking ‘Violence’in Chinese Culture”。

[2] Robinson，*Bandits, Eunuchs, and the Son of Heaven*。虽其特定指涉的是明代，但也适合于清代。

[3] 关于这种文化典范的阐述，见Jenner“Tough Guys, Mateship, and Honour”。

[4] 关于绿林的伦理，见Alitto，“Rural Elites in Transition”。

[5] 例如：Chesneaux编，*Popular Movements and Secret Societies in China*。关于中文学者更晚近以及一般而言权威性地使用此分类，见蔡少卿，《中国秘密社会》。

[6] ter Haar,*Ritual and Mythology of the Chinese Triads*, chap. 6.

[7] Rowe, “The Qing bang and Collaboration under the Japanese. ”

[8] Rowe,*Crimson Rain*, Chap. 5.

[9] 有两部优秀的英文研究，摘要及批评了中文学界对于该组织的大量著作，分别是Murray，*The Origins of the Tiandihui*，以及Ownby，*Brotherhoods and Secret Societies*。

[10] 又称为“袍哥”。——编者注

[11] 蔡少卿，《中国秘密社会》。

[12] 早期青帮的职业性互助团体特色，在森田明的著作中被强调，包括《清代水手结社の 性格について》；宗教面向则在Kelley, “Temples and Tribute Fleets”中强调。

[13] Naquin, “Connections between Rebellions”; Naquin, “The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China. ”

[14] Gaustad, “Religious Sectarianism and the State in Mid-Qing China. ”

[15] Dai，“The White Lotus War”。经允许引用。

[16] Jones and Kuhn, “Dynastic Decline and the Roots of Rebellion, ” p. 144.

[17] 其中一个例子，可见牟安世，《太平天国》。一本表达了一些这种中国学界特色的英文著作是：Jen，*The Taiping Revolutionary Movement*。

[18] Michael，*The Taiping Rebellion*既是冷战时代最好的太平天国史英文著作，也是强烈反共的小册子。关于对共产主义太平天国史学，特别是其视之为“革命”概念的有力驳斥，见Shih,*The Taiping Ideology*。

[19] Wakeman,*Strangers at the Gate*.

[20] 据江庆柏著，《清代人物生卒年表》：“洪秀全生于嘉庆十八年十二月初十日，公历为1814年1月1日。”——编者注

[21] 在Spence,*God’s Chinese Son*中，以非常易读的太平天国运动叙述，认真探讨洪秀全的宗教信仰。另参见Kuhn, “Origins of the Taiping Vision”。

[22] 一个对于客家起源及历史具说服力的修正派说明，见Leong,*Migration*

and Ethnicity in Chinese History。

[23] Spence,*God's Chinese Son*, p. 48.

[24] 皮明庥、孔宪凯，《太平军首克武昌后的战略决策》。关于《天国田亩制度》，见Kuhn，"The Taiping Rebellion, " in Cambridge History of China, Vol. 10, part I, pp. 278—279。

[25] 以下的段落根据一篇优秀的博士论文：Wither，"The Heavenly Capital"。

[26] Hsu,*China's Entry into the Family of Nations*.

[27] Wong,*Deadly Dreams*, p. 28.

[28] Ibid. , 415.

[29] Parkes,*Narrative of the Late Sir H. Parkes'Captivity in Pekin.*

[30] 关于额尔金在远征中抢夺战利品之吸引人的追踪，见Hevia，"Loot's Fate"。

[31] 见Perdue，"Insiders and Outstiders"。关于这些情绪的背景，见Schneider，*A Madman of Ch'u*。关于后太平天国时代湖南人的仇外，见Cohen，*China and Christianity*。

[32] Wilhelm, "Chinese Confucianism on the Eve of the Great Encounter. "

[33] 作为重要里程碑的湖南反太平天国研究，见Kuhn，*Rebellion and It's Enemies in Late Imperial China*。

[34] "捻"是一个盗匪、兄弟组织和地方团练的松散联盟。他们在1853—1868年间，于河南和邻近省份发起叛乱。见Teng,*The Nien Army and Their Guerrilla Warfare*。

[35] Bernhardt,*Rents, Taxes, and Peasant Resistance*.

[36] Liu,*Anglo-American Steamship Rivalry in China*.

[37] 关于上海取代苏州，见Johnson，*Shanghai*。该著作也有效地推翻在传统（以及强烈欧洲中心）观念中，上海在成为欧洲人的开放口岸前，只

是一个“冷清渔村”的看法；事实上，上海在几个世纪里的明清与东南亚的海上贸易中是一个重要的中继点。

第8章 中兴

[1] Wright,*The Last Stand of Chinese Conservatism*, pp. 48—50.

[2] Teng and Fairbank,*China's Response to the West*.

[3] 关于这个机构创始的细致研究，见Banno，*China and the West*。

[4] Hao,*The Commercial Revolution in Nineteenth-Century China*.

[5] Hao,*The Compradore in Nineteenth-Century China*.

[6] 应为英国人。——编者注

[7] 例如Wrigh，*The Last Stand of Chinese Conservatism*, p. 149。

[8] 罗尔纲，《湘军新志》；Spector，*Li Hung-chang and the Huai Army*。

[9] 即“甲午战争”，而若说淮军首当其冲，应该是1894年。——编者注

[10] 黎仁凯，《张之洞幕府》。

[11] 这个学术的取向，始自Philip Kuhn1970年的著作*Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*。也许关于同治年间权力私有化最有力的论证是Polachek，“Gentry Hegemony”。这个私有化以及其长期的结果在Rankin，*Elite Activism and Political Transformation in China*中有最完整的表述。

[12] 以下的讨论是基于Kuhn，“Local Self-Government under the Republic”。

[13] Arwill，*The Chinese Sultanate*，人口数是来自第185页。

[14] Millward，*Eurasian Crossroads*, pp. 120—128。许多后面段落的资料根据Millward的讨论而来。

[15] Ibid. , p. 124.

[16] Ibid. , p. 139.

[17] 清廷于1885年宣布台湾建省，唯建省的工作至1887年才完成。——编者注

[18] Zhao, “Reinventing*China*. ”

[19] Gottschang and Lary,*Swallows and Settlers*.

[20] Elliott, “Bannerman and Townsman. ”

[21] Wright，*The Last Stand of Chinese Conservatism*, pp. 53—54。另见Crossley，*Orphan Warriors*, pp. 224—228；Rhoads，*Manchus and Han*, pp. 10。

[22] 有非常多关于帝国晚期手工作坊发展的中文著作。关于集中在鸦片战争后期的大量文献回顾，见彭泽益，《中国近代史手工业史料，1840—1949》。

[23] 这是我的著作《汉口》（*Hankow*）中的中心论点。该论点也出现在何炳棣，《中国会馆史论》。该论点受到Bryna Goodman的挑战，他令人信服地论证，旅外商人间的同乡团结力量，持续到20世纪。然而我认为，虽然同乡的联结持续有效并活跃地维持着，但同时在后叛乱时期，若有必要时，其更容易被超越。

[24] 上海城厢内外总工程局。——编者注

[25] 上海公共租借工部局。——编者注

[26] 窦季良，《同乡组织之研究》；Rowe，*Hankow: Conflict and Community*, chap. 9；Elvin，“The Gentry Democracy in Chinese Shanghai”。

[27] 冯和张关于“自强”的几篇文章英译，见Teng and Fairbank，*China’s Response to the West*, pp. 50—55, 166—174。

[28] 关于这个意识形态，见Schwartz，*In Search of Wealth and Power*。

[29] Levy, “Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan”; Levy and Shih,*The Rise of Modern Chinese Business Class*.

[30] Feuerwerker,*China’s Early Industrialization*.

[31] 该论证现在某程度上被Elman，*On Their Own Terms*所质疑。

[32] Elvin, “The High Level Equilibrium Trap. ”

[33] Elvin,*The Retreat of the Elephants*, xviii, pp. 123—124.

[34] 例如：Moulder，*Japan, China, and the Modern World Economy*。关于支持这个论证的一般性理论，见Wallerstein，*The Modern World-System*。

[35] Elman，*On Their Own Terms*, chap. 10；引文在第376页。

[36] Chi-kong Lai, “Li Hung-chang and Modern Enterprise”; Peng, “Yudahua: The History of an Industrial Enterprise in Modern China. ”

[37] 一个有用的起点是摘要式的文章“Late Ch’ing Foreign Relations, 1860—1905, ” in*Cambridge History of China*, vol. 11, pp. 70—141。由这个主题最有经验的学者之一徐中约所写。虽然在我看来，这篇文章受到现在似乎过时的“中国回应西方”观点的牵累，但仍是权威而精简得令人赞赏的文章。

[38] 这样的地方冲突在Cohen的经典研究*China and Christianity*中有很好的探讨，更晚近的研究参见Sweeten，*Christianity in Rural China*。

[39] 即望海楼与崇禧观旧址。——编者注

[40] 此即天津教案。——编者注

[41] 天津教案于1870年落幕，曾国藩则是于1872年于两江总督任内身故。——编者注

[42] 史称《中俄交收伊犁条约》又称《里瓦几亚条约》。——编者注

[43] 今称河内。——编者注

[44] Chuan，“The Economic Crisis of 1883”。与这场战争相关的国内政治研究，见Eastman，*Throne and Mandarins*。

[45] 公元1394年，足利义满将“征夷大将军”一职让予其子足利义持，唯实权仍操诸己。——编者注

[46] Sakai, “The Ryūkyū（Liu-ch’iu）Islands as a Fief of Satsuma”

[47] Leung, “Li Hung-chang and Liu-ch’iu（Ryūkyū） Controversy, 1871—1881, ”p. 169

[48] 此段和下一段是基于Larsen，*Tradition, Treaties, and Trade*。

[49] Paine，*The Sino-Japanese War of 1894—1895*, p.3。这本书提供了此战争引人入胜的军事史，尤以侧重西方记者的报道。

第9章 帝国主义

[1] Lenin，*Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*。关于20世纪20年代革命策略的讨论，见Schwartz，“A Marxist Controversy on China”。

[2] 这是入江昭具影响力的文章，“Imperialism in East Asia”中的主张。关于入江昭对于第一次世界大战作为帝国主义终结的看法，见其著作*After Imperialism*关于此种历史主义式帝国主义用法的一般研究，见Langer，*The Diplomacy of Imperialism*。

[3] Adams，*America’s Economic Supremacy*, p. 221，转引自：Iriye，“Imperialism, ” p. 131。

[4] Hobson，*Imperialism*。该引文在1988年第三版的第212页。

[5]*Present Day Impressions of the Far East and Prominent and Progressive Chinese at Home and Abroad.*

[6] 后再经磋商，定为3000万两白银。——译者注

[7] 有租约问题的是新界，香港、九龙是被割让，本质上仍有不同。——编者注

[8] 门户开放照会是一个在美国外交史上影响深远的事件，其意义曾经有激烈的争论。关于主要同情门户开放之动机（但怀疑其影响）的经典分析，见Grisword，*The Far Eastern Policy of the United States*。关于一个充满越战时代敏感性，而具影响力的批判性解读，见Williams，*The Tragedy of American Diplomacy*, pp. 43—55。Williams将门户开放政策描述为“帝国的反殖民主义”（imperial anticolonialism）。

[9] 此指当时广东西部、广西及云南一带之范围。——译者注

[10] 此为引述《论语》中孔子曾说：“敬鬼神而远之”

[11] 例如，Levenson，*Confucian China and Its Modern Fate*，尤其第98—101页。比较Fairbank，*Trade and Diplomacy*, p. 24，其中主张当欧洲有“民族主义”，帝国晚期中国只有民族优越感。Levenson于1949年在哈佛在Fairbank指导下获得博士学位。

[12] 尤其见Kwong，*A Mosaic of the Hundred Days*。

[13] Kuhn，“Local Self-Government under the Republic, ”pp. 272—275。康有为对这个主题的计划，刊登在1902年春天的《新民丛报》上的3篇文章中，文章的标题为“公民自治篇”。

[14] 此事件史称即“公车上书”。——编者注

[15] 对于晚明和晚清“学社”之间关系的认真思考，见Wakeman，“The Price of Autonomy”。

[16] 关于梁启超早年的报业生涯，见Judge，*Print and Politics*。

[17] 除了其他的材料之外，我对于湖南改革运动的记述来自Platt，*Provincial Patriots*, chap. 3；Esherick，*Reform and Revolution in China*, 13—19；以及Chang，“Intellectual Change and the Reform Movement, 1890—1898, ” in*Cambridge History of China*, vol. 11, pp. 300—318。

[18] 即《日本国志》——编者注。关于黄遵宪的事业，见Kamachi，*Reform in China*。

[19] 光绪皇帝实为慈禧太后的胞妹所生。——编者注

[20] 应为18世纪70年代。——译者注

[21] Cohen,*History in Three Keys*.

[22] 义和团运动最好的英文著作，Esherick的*The Origins of the Boxer Uprising*反对白莲教或反满的起源。较旧的学术著作，如Tan的经典著作*The Boxer Catastrophe*以及Hsu在他1980年*Cambridge History of China*中的文章“Late Ch’ing Foreign Relation,”pp. 115—130. 中的处理，将拳民视为一开始是反清的。Esherick之后最持久的英文义和团研究，Cohen，*History in Three Keys*, 32, 38—39，强调此种关于义和团目标的含糊不清。为求平衡，接受Esherick反对早期认为义和团忠于明朝的想法，但也对于其反对白莲教具有深刻影响一事抱持怀疑。

[23] 此指东郊民巷。——编者注

[24] Tan，*Boxer Catastrophe*中对该条约商议的过程做了相当详细的探讨。

[25] 在一个少见而有远见的外交政策行为中，美国和英国都贡献了一部分它们的赔款，作为中国学生到它们国家学习的教育基金，并建立了北京的清华大学。这种做法，在具影响力的“康子赔款学者”中，创造出对这些国家延续数十年的善意。

[26] 开创性的英文研究是Eastman，“Ch’ing-i and Chinese Policy Formation during the Nineteenth Century”。

[27] Platt,*Provincial Patriots*, chap. 2.

[28] Rankin, “Public Opinion and Political Power. ”

[29] Rowe, “Water Control and the Qing Political Process. ”

[30] Bays,*China Enters the Twentieth Century*, chap. 8.

[31] 以下的几个段落出自：Rankin，*Elite Activism and Political Transformation in China*。拙作*Hankow: Conflict and Community*，把Rankin所界定此过程之研究，延伸到衔接长江中游的高度城市化区域，该地区同样被太平天国战争破坏。

[32] 在最近的几个《申报》及其他中国早期报业活动的研究中，可见Wagner，*Joining the Global Public*。

[33] 关于江南精英如何被说服贡献于华北饥荒救助更细详的研究，以及饥荒是如何被当时其他的观察者看待的比较，见Edgerton-Tarpley，*Tears from Iron*。

第10章 革命

[1] Anderson,*Imagined Communities*.

[2] 近代早期欧洲国家建构过程的一部经典比较研究是Rosenberg，*Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy*。

[3] 例如见Weber，*Peasants into Frenchmen*。

[4] Stern,*Gold and Iron*, p. 468.

[5] Dikötter，*The Discourse of Race in Modern China*，以及*Imperfect Conceptions*。

[6] Duara，*Rescuing History from the Nation*。Duara的概念部分来自对南亚西式民族建构的批评，例如在Chatterjee，*The Nation and Its Fragments*中所描述的。

[7] 亦称“庚子新政”或“庚子后新政”。——编者注

[8] 改写自1901年1月29日上谕的翻译，Reynolds，*China 1898—1912*, pp. 201—204。

[9] London，“The Unparalleled Invasion”。感谢Meredith Woo教授让我注意到这个故事。

[10] 当时本无四川巡抚，裁撤的是湖北、广东、云南巡抚。——译者注

[11] 关于袁世凯的民政改革，见MacKinnon，*Power and Politics in Late Imperial China*。

[12] 在几部此种精英对大众文化战争的研究中，见Duara，“Knowledge and Power in the Discourse of Modernity”。

[13] 此类最著名的描写是鲁迅的短篇小说《孔乙己》，见*The Complete Stories of Lu Xun*, pp.13—18。

[14] 可参见我自己关于一个中国中部县份精英的研究“Success Stories”。

[15] Rowe,*Hankow*, p. 197.

[16] Esherick,*Reform and Revolution*, p. 114.

[17] 基于此叙述的权威历史著作包括文公直，《中华民国革命全史》。这一段的内容获益于Wakeman，*Fall of Imperial China*, pp. 225—227中类似的评论。

[18] 一部英文的这种背叛（革命）叙述，见Chen，*Yuan-Shih-k'ai, 1859—1916*。

[19] 例如见Linebarger，*The Political Doctrines of Sun Yat-sen*。

[20] 一个重要的例子，见章开沅、林增平（主编），《辛亥革命史》。

[21] 例如，Linebarger，*Sun Yat Sen and the Chinese Republic*。

[22] Hsü eh,*Huang Hsing and the Chinese Revolution*; Liew,*Struggle for Democracy*.

[23] Gasster,*Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*; Rankin,*Early Chinese Revolutionaries*; Furth, “The Sage as Rebel. ”

[24] Chang, “The Constitutionalists”; Chang,*Liang Ch’i-chao and Intellectual Transition in China*.

[25] Hsieh, “Triads, Salt Smugglers, and Local Uprisings”; Hsieh, “Peasant Insurrection and the Marketing Hierarchy in the Canton Delta, 1911”; Rhoads, China’s Republican Revolution; Esherick,*Reform and Revolution in China*.

[26] 内藤湖南应为1934年卒。——编者注

[27] 关于内藤湖南，见Fogel，*Politics and Sinology*。关于东亚同文会，见Reynolds，*China, 1898—1912*。梁启超的日本经验在Huang，*Liang Ch’i-chao and Modern Chineese Liberalism*中被强调。对于孙中山与日本关系的经典研究是Jansen，*The Japanese and Sun Yat-sen*。关于学生，见Reynolds以及Harrell，*Sowing the Seeds of Change*。

[28] Reynolds,*China, 1898—1912*, p. 48.

[29]*Complete Stories of Lu Xun*, pp. vi——vii.

[30] Platt,*Provincial Patriots*, pp. 117—121.

[31] Rankin，*Early Chinese Revolutionaries*，以及特别是“The Tenacity of Tradition”。

[32] 冯夏威应生于1881年。——编者注

[33] Wong, “Die for the Boycott and Nation. ”

[34] 应为1910年。——编者注

[35] 该翻译见Esherick，*Reform and Revolution*, p. 48。

[36] 即刘毓崧。——编者注

[37] Bernal, "Liu Shih-p'ei and National Essence"; Chang,*Chinese Intellectuals in Crisis*, chap. 5.

[38] 应为1905年卒。——编者注

[39] 所有邹容的引文取自：Hsü eh，*Revolutionary Leader of Modern China*, pp. 194—209的翻译。

[40] 关于晚清激进分子评价曾国藩和其他平定太平军之英雄的讨论，见Platt，*Provincial Patriots*, pp. 88—90, 104—105。

[41] Bernal, "Liu Shih-p'ei and National Essence, "pp. 92—93.

[42] 依据正确的生卒年计算，应为20岁。——编者注

[43] 关于一部坚定的圣徒言行录，见Linebarger，*Sun Yat Sen and the Chinese Republic*。试图揭露真相但同样不严谨的是Sharman，*Sun Yat-sen, His Life and Its Meaning*。较合理的中间立场，见Schiffrin，*Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution*，以及Bergè re，*Sun Yatsen*。如Michael Gasster下的结论，在我们现今对1911年革命的了解中，"（职业）革命家的重要性，比在旧诠释中小了很多。这是一场比其所有领导者还要巨大的革命。"Gasster，"The Republican Revolutionary Movement, " in*Cambridge History of China*, vol. 11, p. 463。

[44] 关于孙高谈阔论的技艺见Strand，"Calling the Chinese People to Order"。

[45] Sun Yat-sen,*Kidnapped in London*!

[46] 对此活动的一个生动叙述，见Ma，*Revolutionaries, Monarchists and Chinatowns*。关于中国移民社群政治化的一般性讨论，见Kuhn，*Chinese among Others*, chap. 6。

[47] 关于这个过程，见Platt，*Provincial Patriots*, chap. 5。

[48] Esherick,*Reform and Revolution*, chap. 3.

[49] 关于一般论述中此名词之出现，见Bastid-Bruguiere，"Currents of Social Change,"*Cambridge History of China*, vol. 11, pp. 557—558。

[50] 促成士人和商人角色融合最早且最大胆的官员之一，是19世纪50年代晚期的湖北巡抚胡林翼；见Rowe，*Hankow: Conflict and Community*,

chap. 6。

[51] Ichiko, “The Role of the Gentry. ”

[52] Judge,*Print and Politics.*

[53] Kuhn,*Chinese among Others*, pp. 229—232.

[54] 驻藏办事大臣。——编者注

[55] Lee, “Frontier Politics in the Southwestern Sino-Tibetan Borderlands during the Ch’ing Dynasty”; Ho, “The Men Who Would Not Be Amban and the One Who Would. ”

[56] 即京汉铁路。——编者注

[57] 即粤汉铁路。——编者注

[58] 应为蒙古旗人。——编者注

[59] 见Rankin的优秀文章“Nationalistic Contestation and Mobilizational Politics”。

[60] 即为光绪三十四年颁布之《钦定宪法大纲》内容。——编者注

[61] Chang, “The Constitutionalist. ”

[62] 尤其见Fincher，“Political Provincialism and the National Revolution”。

[63] 见Fincher，“Political Provincialism and the National Revolution”；Platt，*ProvincialPatriots*；Buck，“The Provincial Elite in Shantung during the Republican Period”。

[64] 此处的四月应是农历，公历是5月8日——编者注

[65] 关于“革命时机”的概念，见Tilly，*From Mobilization to Revolution*, chap. 7。

[66] Pazniak, “Tax Protest at Laiyang, Shandong, 1910”; Rosenbaum, “Gentry Power and the Changsha Rice Riot of 1910. ”

[67] 关于详细的记述，见Esherick，*Reform and Revolution*, chap. 6，以

及Dutt，“The First Week of Revolution”。

[68] Wang, “Officialdom Unmasked。”

[69] Rhoads，*Manchus and Han*, chap. 4；民族仇恨的传布在第203页讨论。

结论

[1] Pruitt,*A Daughter of Han*, 197.

[2] Lin, “The Suicide of Laing Chi”; Cheng, “Politics of the Queue”; Ko,*Cinderrella’s Sisters.*

[3] Zhao, “Reinventing*China.*”

[4] Nakami, “The Mongols and the 1911 Revolution. ”

[5] 对于支撑这些努力之论述的高明解读，见Duara，*Sovereignty and Authenticity*。

[6] 对此议题的深入思考，见Alitto，“Rural Elites in Transition”。

[7] 见McNeill，*The Age of Gunpowder Empire*与Struve编，*The Qing Formation in World Historical Time*。后者多篇论文作者提到前书对他们的影响。

[8] 对此过程较早也颇有说服力的记录见Schoppa，*Chinese Elites and Political Change*。虽然Schoppa对此过程对社会利益之态度正反面交杂，毫无暧昧的谴责（且仍清楚肯定其存在）意见，见Duara，Culture, Power, and the State。

[9] 这里的国民党革命指的是国民革命军北伐统一后、被称为“黄金十年”的一连串改革。——译者注

[10] 这是William C. Kirby近作的核心主题，如Kirby，“Engineering China”。

参考文献

Adas, Michael. *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Adshead, S. A. M. "The Seventeenth-Century General Crisis in China." *Asian Profiles* 27 (1973): 1–80.

Alitto, Guy S. "Rural Elites in Transition: China's Cultural Crisis and the Problem of Legitimacy." *Select Papers from the Center for Far Eastern Studies* 3 (1978–79): 218–277.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Arrighi, Giovanni. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso, 2007.

Art of Ethnography: A Chinese "Miao" Album, The. Trans. David M. Deal and Laura Hostetler. Seattle: University of Washington Press, 2006.

Atwell, William. "International Bullion Flows and the Chinese Economy, *circa* 1530–1650." *Past and Present* 95 (1982): 68–90.

———. "Some Observations on the Seventeenth-Century Crisis in China and Japan." *Journal of Asian Studies* 45:2 (1986): 223–244.

Atwill, David G. *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthey Rebellion in Southwest China, 1856–1873*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Averill, Steven. "The Shed People and the Opening of the Yangzi Highlands." *Modern China* 9:1 (January 1983): 84–126.

Bai Xinliang. *Qianlong zhuan* [Biography of Qianlong]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe, 1990.

Banno, Masataka. *China and the West: The Origins of the Tsungli Yamen, 1858–1861*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Barr, Allen. "Four Schoolmasters: Educational Issues in Li Hai-kuan's *Lamp at*

the Crossroads." In Elman and Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*, 50–75.

Bartlett, Beatrice S. *Monarchs and Ministers: The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723–1820*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Bastid-Bruguiere, Marianne. "Currents of Social Change." In Fairbank and Liu, eds., *Cambridge History of China*, vol. 11.

Bays, Daniel. *China Enters the Twentieth Century: Chang Chih-tung and the Issues of a New Age*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978.

———, ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Beattie, Hilary. *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Bergère, Marie-Claire. *Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Bernal, Martin. "Liu Shih-p'ei and National Essence." In Furth, ed., *Limits of Change*, 90–112.

Bernhardt, Kathryn. *Rents, Taxes, and Peasant Resistance: The Lower Yangzi Region, 1840–1950*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Blussé, Leonard. *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women, and the Dutch in VOC Batavia*. Dordrecht: Foris, 1988.

Blussé, Leonard, and Chen Menghong, eds. *The Archives of the Kong Koan of Batavia*. Leiden: Brill, 2003.

Braudel, Fernand. "History and the Social Sciences: The *Longue Durée*." In Braudel, *On History*, trans. Sarah Matthews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Brokaw, Cynthia. *Commerce in Culture: The Sibao Book Trade in the Qing and Republican Periods*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007.

———. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

———. "Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition." In Elman and Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*.

Brook, Timothy. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press, 1998.

———. "Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49:2 (December 1989): 465–499.

Buck, David D. "The Provincial Elite in Shantung during the Republican Period: Their Successes and Failures." *Modern China* 1:4 (1975): 417–446.

Cai Shaoqing. "On the Origins of the Gelaohui." *Modern China* 10:4 (1984): 481–508.

———. *Zhongguo mimi shehui* [Chinese Secret Societies]. Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe, 1989.

Cao Wen. "Qingdai Guangdong tizhi zai yanjiu" [A Reexamination of the Canton System]. *Qingshi yanjiu* 2006.2: 82–96.

Carlitz, Katherine. "The Social Uses of Female Virtue in Late Ming Editions of Lienü Zhuan." *Late Imperial China* 12:2 (December 1991): 117–148.

Chan, Wing-tsit. "The *Hsing-li ching-i* and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century." In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary, 543–579. New York: Columbia University Press, 1975.

Chang, Chung-li. *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society.* Seattle: University of Washington Press, 1955.

———. *The Income of the Chinese Gentry.* Seattle: University of Washington Press, 1962.

Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890–1911*. Berkeley: University of California Press, 1987.

———. "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890–1898." In Fairbank and Liu, eds., *Cambridge History of China*, vol. 11, 300–318.

———. *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Chang, Hsin-pao. *Commissioner Lin and the Opium War.* Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Chang, Michael. *A Court on Horseback: Imperial Touring and the Construction of Qing Rule, 1680–1785*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007.

Chang P'eng-yuan. "The Constitutionalists." In *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*, ed. Mary C. Wright, 143–183. New Haven: Yale University Press, 1968.

Chartier, Roger. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Chaudhuri, K. N. *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660–1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Chen, Jerome. *Yuan Shih-k'ai, 1859–1916: Brutus Assumes the Purple*. Stanford: Stanford University Press, 1961.

Cheng, Pei-kai, and Michael Listz, with Jonathan D. Spence, eds. *The Search for Modern China: A Documentary Collection*. New York: Norton, 1999.

Cheng, Weikun. "Politics of the Queue: Agitation and Resistance in the Beginning and End of Qing China." In *Hair: Its Power and Meaning in Asian Cultures*, ed. Alf Hiltebeitel and Barbara Miller, 123–142. Albany: State University of New York Press, 1998.

Chesneaux, Jean, ed. *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840–1950*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Chia, Ning. "The Li-Fan Yuan in the Early Ch'ing Dynasty." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 1991.

Chinese University of Hong Kong. *Wenyuange sikuquanshu dianzibian* [Electronic edition of the *Siku quanshu*]. Hong Kong: CUHK Press, 1999.

Chow, Kai-wing. *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

———. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Ch'u, T'ung-tsu. *Local Government in China under the Ch'ing*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Chuan Han-sheng. "The Economic Crisis of 1883 as Seen in the Failure of Hsü Jun's Real Estate Business in Shanghai." In *Modern Chinese Economic History*, ed. Chi-ming Hou and Tzung-shian Yu, 493–498. Taipei: Academia Sinica, 1979.

Chuan Han-sheng and Richard Kraus. *Mid-Ch'ing Rice Markets and Trade: An Essay in Price History*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1975.

Clunas, Craig. *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Cochran, Sherman. *Encountering Chinese Networks: Western, Japanese, and Chinese Corporations in China, 1880–1937*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860–1870*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

———. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

———. *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*. New York: Columbia University Press, 1997.

Cole, James. *Shaohsing: Cooperation and Competition in Nineteenth-Century China*. Tucson: Association for Asian Studies Monographs, 1986.

Cooper, T. T. *Travels of a Pioneer of Commerce in Pigtails and Petticoats*. London: J. Murray, 1871.

Crossley, Pamela Kyle. *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

———. "Review Article: The Rulerships of China." *American Historical Review* 97:5 (1992): 1468–83.

———. "Thinking about Ethnicity in Early Modern China." *Late Imperial China* 11:1 (June 1990): 1–35.

———. "The Tong in Two Worlds: Cultural Identities in Liaoning and Nurgan during the 13th–17th Centuries." *Ch'ing-shih wen-t'i* 4–9 (June 1983): 21–46.

———. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology.* Berkeley: University of California Press, 1999.

Crossley, Pamela Kyle, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton, eds. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China.* Berkeley: University of California Press, 2006.

Curtin, Philip D. *Cross-Cultural Trade in World History.* New York: Cambridge University Press, 1984.

Dabringhaus, Sabine. "Chinese Emperors and Tibetan Monks: Religion as an Instrument of Rule." In *China and Her Neighbors: Borders, Visions of the Other, Foreign Policy, 10th to 19th Century,* ed. Sabine Dabringhaus and Roderich Ptak, 119–134. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.

Dai Yi. *Qianlong di ji qi shidai* [Qianlong and His Times]. Beijing: Chinese People's University Press, 1992.

———. "Shiba shiji Zhongguo de chengjiu, quxian, yu shidai tezheng" [The Achievements, Limitations, and Significance of China's Eighteenth Century]. *Qingshi yanjiu* 1 (1993): 1–6.

Dai, Yingcong. "The White Lotus War: A War Fought on the Terms of the Qing Military." Unpublished paper.

de Bary, Wm. Theodore. "Individualism and Humanism in Late Ming Thought." In *Self and Society in Ming Thought,* ed. W. T. de Bary, 145–248. New York: Columbia University Press, 1970.

———, ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism.* New York: Columbia University Press, 1975.

de Bary, Wm. Theodore, and Irene Bloom, eds. *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning.* New York: Columbia University Press, 1979.

de Bary, Wm. Theodore, et al., eds. *Sources of Chinese Tradition.* New York: Columbia University Press, 1960.

———, eds. *Sources of Chinese Tradition.* 2nd ed. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1999–2000.

Decennial Reports, 1882–91. Shanghai: Inspectorate General of Customs, 1892.

Delurey, John. "Despotism Above and Below: Gu Yanwu on Power, Money, and Mores." Ph.D. diss., Yale University, 2007.

Deng Tuo. *Lun Zhongguo lishi jige wenti* [On Several Problems in Chinese History]. Beijing: Sanlian shudian, 1979.

Dennerline, Jerry. *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership in Seventeenth-Century China.* New Haven: Yale University Press, 1971.

———. "Fiscal Reform and Local Control." In Wakeman and Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China.*

———. "The New Hua Charitable Estate and Local Level Leadership in Wuxi County at the End of the Qing." *Select Papers from the Center for Far Eastern Studies* 4 (1979–80): 19–70.

Di Cosmo, Nicola. "Before the Conquest: Opportunity and Choice in the Construction of Manchu Power." Unpublished paper.

Dikötter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

———. *Imperfect Conceptions: Medical Knowledge, Birth Defects, and Eugenics in China*. New York: Columbia University Press, 1998.

Dou Jiliang. *Tongxiang zuzhi zhi yanjiu* [A Study of Local Origin Associations]. Chongqing: Zhengzhong shuju, 1946.

Douglass, William. *A Summary, Historical and Political, of the First Planting, Progressive Improvements, and Present State of the British Settlements in North America*. Rev. ed. London: 1755.

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

———. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *Journal of Asian Studies* 50 (1991): 67–83.

———. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

———. *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Dunstan, Helen. *Conflicting Counsels to Confuse the Age: A Documentary Study of Political Economy in Qing China, 1644–1840*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1996.

———. "If Chen Yun Had Written about Her Lesbianism." *Asia Major* 3rd Series, 20:2 (2007): 103–122.

———. *State or Merchant: Political Economy and Political Process in 1740s China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

Dutt, Vidya Prakash. "The First Week of Revolution: The Wuchang Uprising." In Wright, *China in Revolution*, 383–416.

Eastman, Lloyd E. "Ch'ing-i and Chinese Policy Formation During the Nineteenth Century." *Journal of Asian Studies* 24:4 (1965): 595–611.

———. *Throne and Mandarins: China's Search for a Policy during the Sino-French Controversy, 1880–1885*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Ebrey, Patricia Buckley, and James L. Watson, eds. *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000–1940*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Edgerton-Tarpley, Kathryn. *Tears from Iron: Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Edwards, R. Randle. "Imperial China's Border Control Law." *Journal of Chinese Law* 1:1 (1987): 33–62.

Elliott, Mark C. "Bannerman and Townsman: Ethnic Tension in Nineteenth-Century Jiangnan." *Late Imperial China* 11:1 (June 1990): 36–74.

———. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

———. *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Longman, 2009.

Elman, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2000.

———. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.

———. *On Their Own Terms: Science in China 1550–1900*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Elman, Benjamin A., and Alexander Woodside, eds. *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Elvin, Mark. "Female Virtue and the State in China." *Past and Present* 104 (1984): 111–152.

———. "The Gentry Democracy in Chinese Shanghai, 1905–1914." In *Modern China's Search for a Political Form*, ed. Jack Gray, 41–65. London: Oxford University Press, 1969.

———. "The High Level Equilibrium Trap." In *Economic Organization in Chinese Society*, ed. W. E. Willmott. Stanford: Stanford University Press, 1972.

———. "Market Towns and Waterways: The County of Shanghai from 1480 to 1910." In *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner, 441–474. Stanford: Stanford University Press, 1977.

———. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

———. *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*. New Haven: Yale University Press, 2004.

Entenmann, Robert. "Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan." In Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, 8–23.

———. "Szechwan and Ch'ing Migration Policy." *Ch'ing-shih wen-t'i* 4:4 (December 1980): 35–54.

Esherick, Joseph W. "Harvard on China: The Apologetics of Imperialism." *Bulletin of Concerned Asian Scholars* (1973): 9–16.

———. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press, 1987.

———. *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Esherick, Joseph W., and Mary Backus Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Fairbank, John K., ed. *The Cambridge History of China*. Vol. 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

———. *China: The People's Middle Kingdom and the U.S.A.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

———. *Chinabound: A Fifty Year Memoir.* New York: Harper and Row, 1982.

———, ed. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations.* Cambridge: Harvard University Press, 1968.

———. *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842–1854*. Stanford: Stanford University Press, 1969. First published Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Fairbank, John K., and Kwang-Ching Liu, eds. *The Cambridge History of China*, Vol. 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Fairbank, John K., and Edwin Reischauer. *East Asia: The Great Tradition.* Boston: Houghton Mifflin, 1960.

Fairbank, John K., Edwin Reischauer, and Albert Craig. *East Asia: The Modern Transformation.* Boston: Houghton Mifflin, 1965.

Fairbank, John K., and Ssu-yu Teng. "On the Ch'ing Tributary System." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1941): 135–246.

Fang Xing. "Lun Qingdai Jiangnan nongmin de xiaofei" [Peasant Consumption in Qing Jiangnan]. *Zhongguo jingjishi yanjiu* 3 (1996): 91–98.

Farquhar, David M. "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38:1 (June 1978): 5–34.

Faure, David. "The Lineage as Business Company: Patronage vs. Law in the Development of Chinese Business." In *China's Market Economy in Transition*, ed. Yung-san Lee and Ts'ui-jung Liu. Nankang: Academia Sinica, 1990.

Fay, Peter Ward. *The Opium War, 1840–1842: Barbarians in the Celestial Empire in the Early Part of the Nineteenth Century and the War by Which They Forced Her Doors Ajar.* New York: Norton, 1976.

Fei, Hsiao-tung. "Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and its Changes." *American Journal of Sociology* 52:1 (July 1946): 1–17.

Feng Erkang. *Yongzheng zhuan* [Biography of Yongzheng]. Beijing: Renmin chubanshe, 1985.

Feuerwerker, Albert. *China's Early Industrialization: Sheng Hsuan-huai (1844-1916) and Mandarin Enterprise.* Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Fincher, John. "Political Provincialism and the National Revolution." In Wrigh *China in Revolution*, 185–226.

Finnane, Antonia. "Yangzhou's 'Mondernity': Fashion and Consumption in the Early Nineteenth Century." *positions* 11:2 (Fall 2003): 395–425.
Fogel, Joshua. *Politics and Sinology: The Case of Naitō Konan (1866–1934).* Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.
Folsom, Kenneth E. *Friends, Guests, and Colleagues: The Mu-fu System in the Late Ch'ing Period.* Berkeley: University of California Press, 1968.
Frank, Andre Gunder. *Re-Orient: The Global Economy in the Asian Age.* Berkeley: University of California Press, 1998.
Free Trade to India: letters addressed to the merchants and inhabitants of the town of Liverpool, concerning a free trade to the East Indies, by a member of Parliament. Liverpool: E. Smith, 1812.
Fujii Hiroshi. "Shin'an shōnin no kenkyū" [A Study of the Huizhou Merchants]. Part 1, *Tōyō gakuhō* 36:1 (1953): 1–44.
Fuma Susumu. *Chūgoku zentai zentō shi kenkyū* [Charity Associations and Charity Halls in China]. Kyoto: Dohosha shuppan, 1997.
Furth, Charlotte, ed. *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China.* Cambridge: Harvard University Press, 1976.
———. "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin." In Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China,* 113–150.
Gao Wangling. "Yige weiwanjie de changshi: Qingdai Qianlong shiqi liangzheng he liaoshi wenti" [An Unfinished Experiment: Food Supply Problems in the Qing Qianlong Reign]. *Jiuzhou xuekan* 2:3 (April 1988): 13–40.
Gasster, Michael. *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911.* Seattle: University of Washington Press, 1969.
———. "The Republican Revolutionary Movement." In Fairbank and Liu, eds., *Cambridge History of China,* vol. 11.
Gaustad, Blaine Campbell. "Religious Sectarianism and the State in Mid-Qing China: Background to the White Lotus Uprising of 1796–1804." Ph.D. diss., University of California–Berkeley, 1994.
Gentzler, J. Mason, ed. *Changing China: Readings in the History of China from the Opium War to the Present.* New York: Praeger, 1977.
Giersch, C. Patterson. *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier.* Cambridge: Harvard University Press, 2006.
Goldstein, Joshua S. *Drama Kings: Players and Publics in the Re-creation of Peking Opera, 1870–1937.* Berkeley: University of California Press, 2007.
Goodman, Bryna. *Native Place, City, and Nation: Regional Identities in Shanghai, 1853–1937.* Berkeley: University of California Press, 1995.
Goodrich, L. Carrington. *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung.* Baltimore: American Council of Learned Societies, 1935.
Gottschang, Thomas, and Diana Lary. *Swallows and Settlers: The Great Chinese*

Migration from North China to Manchuria. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 2000.

Griswold, A. Whitney. *The Far Eastern Policy of the United States*. New Haven: Yale University Press, 1934.

Guan Wenfa. *Jiaqing di* [The Jiaqing Emperor]. Changchun: Jilin wenshi chubanshe, 1993.

Guo Songyi. "Lun tanding rudi" [On the Merger of the Head Tax and Land Tax]. *Qingshi luncong* 3 (1982): 1–62.

Guy, R. Kent. *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1987.

———. "Fang Pao and the *Ch'in-ting Ssu-shu wen*." In Elman and Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*.

Hamashita Takeshi. "The Tribute Trade System and Modern Asia." In *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, ed. A. J. Latham and Kawakatsu Heita. London: Routledge, 1994.

Hanan, Patrick. *The Invention of Li Yu*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Hanson, Marta. "Jesuits and Medicine in the Kangxi Court (1662–1722)." *Pacific Rim Report* 43 (July 2007): 1–10.

Hao, Yen-p'ing. *The Commercial Revolution in Nineteenth-Century China: The Rise of Sino-Western Mercantile Capitalism*. Berkeley: University of California Press, 1986.

———. *The Compradore in Nineteenth-Century China: Bridge between East and West*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Harrell, Paula. *Sowing the Seeds of Change: Chinese Students, Japanese Teachers, 1895–1905*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Hartwell, Robert M. "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750–1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2 (December 1982): 365–442.

Hay, Jonathan. *Shitao: Painting and Modernity in Early Qing China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

He Bingdi (Ping-ti Ho). *Zhongguo huiguan shilun* [The History of Chinese Native Place Associations]. Taipei, 1966.

Herman, John E. *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200–1700*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007.

———. "The Cant of Conquest: *Tusi* Offices and China's Political Incorporation of the Southwest Frontier." In Crossley, Siu, and Sutton, eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*.

———. "Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System." *Journal of Asian Studies* 56:1 (February 1997): 47–74.

Hershatter, Gail. *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai.* Berkeley: University of California Press, 1997.

Hevia, James L. *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Mission of 1793.* Durham: Duke University Press, 1995.

———. "Loot's Fate: The Economy of Plunder and the Moral Life of Objects 'From the Summer Palace of the Emperor of China.'" *History and Anthropology* 6:4 (1994): 319–345.

Ho, Dahpon David. "The Men Who Would Not Be Amban and the One Who Would: Four Frontline Officials and Qing Tibet Policy, 1905–1911." *Modern China* 34:2 (April 2008): 210–246.

Ho, Ping-ti. *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911.* New York: Wiley, 1964.

———. "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History." *Journal of Asian Studies* 26:2 (February 1967): 189–195.

———. *Studies on the Population of China, 1368–1957.* Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Hobson, J. A. *Imperialism: A Study.* 3rd ed. London: Unwin Hyman, 1988. First published 1902.

Holmgren, Jennifer. "The Economic Foundations of Virtue: Widow-Remarriage in Early and Modern China." *Australian Journal of Chinese Studies* 13 (January 1985): 1–27.

Honig, Emily. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850–1980.* New Haven: Yale University Press, 1992.

Hostetler, Laura. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China.* Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Hsiao, Kung-chuan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century.* Seattle: University of Washington Press, 1960.

Hsieh, Winston. "Peasant Insurrection and the Marketing Hierarchy in the Canton Delta, 1911." In *The Chinese City between Two Worlds,* ed. Mark Elvin and G. William Skinner, 119–141. Stanford: Stanford University Press, 1974.

———. "Triads, Salt Smugglers, and Local Uprisings." In Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840–1950,* 145–164. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Hsu, Immanuel. *China's Entry into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858–1880.* Cambridge: Harvard University Press, 1960.

———. *The Ili Crisis: A Study of Sino-Russian Diplomacy 1871–1881.* Oxford: Clarendon Press, 1965.

———. "Late Ch'ing Foreign Relations, 1860–1905." In Fairbank and Liu, eds., *Cambridge History of China,* vol. 11, 70–141.

———. *The Rise of Modern China*. New York: Oxford University Press, 1970.
Hsüeh, Chün-tu. *Huang Hsing and the Chinese Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1961.
———. *Revolutionary Leaders of Modern China*. New York: Oxford University Press, 1971.
Huang, Pei. *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Reign, 1723–1735*. Bloomington: Indiana University Press, 1974.
Huang, Philip C. C. *Civil Justice in China: Representation and Practice in the Qing*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
———. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press, 1972.
———. "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History." *Modern China* 17:3 (July 1991): 299–341.
———. *The Peasant Economy and Social Change in North China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
Hucker, Charles O. *The Censorial System of Ming China*. Stanford: Stanford University Press, 1966.
Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
Hummel, Arthur W., ed. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1943.
Hung, Ho-fung. "The Ming-Qing Transition in Maritime Perspective: A Reappraisal." Unpublished paper.
Hymes, Robert P. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Hymes, Robert P., and Conrad Shirokauer, eds. *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.
I Songyŭ. "Shantung in the Shun-chih Reign: The Establishment of Local Control and the Gentry Response." Trans. Joshua Fogel. *Ch'ing-shih wen-t'i* 4:4 (December 1980): 1–34, and 4:5 (June 1981): 1–32.
Ichiko, Chūzō. "The Role of the Gentry: An Hypothesis." In *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*, ed. Mary Clabaugh Wright, 297–318. New Haven: Yale University Press, 1968.
Iriye, Akira. *After Imperialism: The Search for a New Order in the Far East, 1921–1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
———. "Imperialism in East Asia." In *Modern East Asia: Essays in Interpretation*, ed. James B. Crowley, 122–150. New York: Harcourt Brace and World, 1970.
Jami, Catherine. "Imperial Control and Western Learning: The Kangxi Emperor's Performance." *Late Imperial China* 23:1 (June 2002): 28–49.

Jansen, Marius. *The Japanese and Sun Yat-sen.* Cambridge: Harvard University Press, 1954.

Jen Yu-wen. *The Taiping Revolutionary Movement.* New Haven: Yale University Press, 1973.

Jenks, Robert. *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The "Miao" Rebellion, 1854–1873.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Jenner, W. J. F. "Tough Guys, Mateship, and Honour: Another Chinese Tradition." *East Asian History* 12 (1996): 1–33.

Jing Junjian. *Qingdai shehui de jianmin dengji* [Debased Status in Qing Society]. Hangzhou: Zhejiang People's Press, 1993.

Jing Su and Luo Lun. *Landlord and Labor in Late Imperial China: Case Studies from Shandong.* Trans. Endymion Wilkinson. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1978.

Johnson, David. "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China.*

———. *Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China.* Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.

Johnson, David, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds. *Popular Culture in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Johnson, Linda Cooke. *Shanghai: From Market Town to Treaty Port, 1074–1858.* Stanford: Stanford University Press, 1995.

Jones, Susan Mann. "Hung Liang-chi (1746–1809): The Perception and Articulation of Political Problems in Late Eighteenth Century China." Ph.D. diss., Stanford University, 1971.

Jones, Susan Mann, and Philip A. Kuhn. "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion." In Fairbank, ed., *Cambridge History of China,* vol. 10, pt. 1, 107–162.

Judge, Joan. *Print and Politics: "Shibao" and the Culture of Reform in Late Qing China.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

Kahn, Harold L. *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Kamachi, Noriko. *Reform in China: Huang Tsun-hsien and the Japanese Model.* Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1981.

Kelley, David E. "Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century." *Modern China* 8:3 (July 1982): 361–391.

Kessler, Lawrence. *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661–1684.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Kirby, William C. "Engineering China: The Origins of the Chinese Developmental State." In *Becoming Chinese,* ed. Wen-hsin Yeh, 137–160. Berkeley: University of California Press, 2000.

Ko, Dorothy. *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*. Berkeley: University of California Press, 2005.

———. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Kuhn, Philip A. *Chinese among Others: Emigration in Modern Times*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.

———. "Local Self-Government under the Republic: Problems of Control, Automony, and Mobilization." In Wakeman and Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China*, 257–298.

———. "Origins of the Taiping Vision: Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion." *Comparative Studies of Society and History* 19 (1977): 350–366.

———. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796–1864*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

———. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

———. "The Taiping Rebellion." In Fairbank, ed., *Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1.

Kwong, Luke S. K. *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics, and Ideas of 1898*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.

Lai, Chi-kong. "Li Hung-chang and Modern Enterprise: The China Merchants' Company, 1872–1885." In *Li Hung-chang and China's Early Modernization*, ed. Samuel Chu and Kwang-Ching Liu, 216–247. Armonk: M. E. Sharpe, 1994.

Lamley, Harry J. "Lineage and Surname Feuds in Southern Fukien and Eastern Kwangtung under the Ch'ing." In *Orthodoxy in Late Imperial China*, ed. Kwang-ching Liu, 255–280. Berkeley: University of California Press, 1990.

Langer, William L. *The Diplomacy of Imperialism, 1890–1902*. New York: Knopf, 1956.

Larsen, Kirk W. *Tradition, Treaties, and Trade: Qing Imperialism in Chosŏn Korea, 1850–1910*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.

Lee, James Z. "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250–1850." *Journal of Asian Studies* 41:4 (August 1982): 711–746.

———. "The Legacy of Immigration in Southwest China, 1250–1850." *Annales de demographie historique* (1982): 279–304.

Lee, James Z., and Wang Feng. *One Quarter of Humanity: Malthusian Myths and Chinese Realities, 1700–2000*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Lee, Robert H. G. "Frontier Politics in the Southwestern Sino-Tibetan Borderlands during the Ch'ing Dynasty." In *Perspectives on a Changing China*, ed. Joshua A. Fogel and William T. Rowe. Boulder: Westview Press, 1979.

———. *The Manchurian Frontier in Ch'ing History*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Lenin, V. I. *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism: A Popular Outline.* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1920.

Leonard, Jane Kate. *Controlling from Afar: The Daoguang Emperor's Handling of the Grand Canal Crisis, 1824–1826.* Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1996.

———. *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World.* Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.

Leong, Sow-Theng. *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakka, Pengmin, and Their Neighbors.* Stanford: Stanford University Press, 1997.

Leung, Edwin Pak-wah. "Li Hung-chang and the Liu-ch'iu (Ryūkyū) Controversy, 1871–1881." In *Li Hung-chang and China's Early Modernization,* ed. Samuel Chu and Kwang-Ching Liu. Armonk: M. E. Sharpe, 1994.

Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy.* Berkeley: University of California Press, 1958.

Levy, Marion, Jr. "Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan." *Economic Development and Cultural Change* 2 (1953): 161–197.

Levy, Marion, Jr., and Shih Kuo-heng. *The Rise of the Modern Chinese Business Class.* New York: Institute of Pacific Relations, 1949.

Li Bozhong. "Kongzhi zengchang yibao fuyu: Qingdai qianqi Jiangnan de renkou xingwei" [Restricting Population Growth to Protect Wealth: Population Behavior in Early Qing Jiangnan]. *Xin shixue* 5:3 (1994): 25–71.

Li, Lillian M. *Fighting Famine in North China: State, Market, and Environmental Decline, 1690s–1990s.* Stanford: Stanford University Press, 2007.

Li Renkai. *Zhang Zhidong mufu* [Zhang Zhidong's secretariat]. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 2005.

Liang Qizi (Angela Leung). *Shishan yu jiaohua: Ming-Qing de cishan zuzhi* [Charity and Moral Indoctrination: Philanthropic Organization in the Ming and Qing]. Taipei: Lianjing chubanshe, 1997.

Lieberman, Victor, ed. *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c. 1830.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Liew, K. S. *Struggle for Democracy: Sung Chiao-jen and the 1911 Chinese Revolution.* Berkeley: University of California Press, 1971.

Lin, Manhong. *China Upside Down: Currency, Society, and Ideologies, 1808–1856.* Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.

Lin Yü-sheng. "The Suicide of Liang Chi: An Ambiguous Case of Moral Conservatism." In Furth, ed., *The Limits of Change,* 151–170.

Linebarger, Paul Myron Anthony. *The Political Doctrines of Sun Yat-sen: An Exposition of the San min chu i.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1937.

Linebarger, Paul Myron Wentworth. *Sun Yat Sen and the Chinese Republic.* New York: AMS Press, 1969. First published New York: Century, 1925.

Liu Fengyun. *Qingdai sanfan yanjiu* [A Study of the Qing Three Feudatories]. Beijing: Chinese People's University Press, 1994.

Liu Guangjing (Kwang-Ching Liu). "Shijiu shiji chuye Zhongguo zhishifenzi Bao Shichen yu Wei Yuan" [The Early Nineteenth-Century Chinese Intellectuals Bao Shichen and Wei Yuan]. In *Zhongyang yanjiuyuan guoji Hanxue huiyi lunwenji* [Proceedings of the Conference on Chinese Studies at the Academia Sinica], 995–1030. Taipei: Academia Sinica, 1980.

Liu, Kwang-Ching. *Anglo-American Steamship Rivalry in China, 1862–1874*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Liu Shiji. *Ming Qing shidai Jiangnan shizhen yanjiu* [Market Towns in Jiangnan during the Ming and Qing]. Beijing: Zhongguo shehui kexue yanjiusuo chubanshe, 1987.

Liu, Ts'ui-jung. "Dike Construction in Ching-chou." *Papers on China* 23 (1970): 1–28.

Liu Yongcheng. "Lun Qingdai qianqi nongye guyong laodong de xingzhi" [The Nature of Agrarian Hired Labor in the Early Qing]. *Qingshi yanjiuji* 1 (1980): 91–112.

———. "Shilun Qingdai Suzhou shougongye hanghui" [Handicraft Guilds in Qing Suzhou]. *Lishi yanjiu* 1959.11, 21–46.

Lojewski, Frank. "The Soochow Bursaries: Rent Management during the Late Ch'ing." *Ch'ing-shih wen-t'i* 4:3 (June 1980): 43–65.

London, Jack. "The Unparallelled Invasion" (1907). In *The Complete Short Stories of Jack London*, ed. Earle Labor, Robert C. Leitz III, and I. Milo Shepard, vol. 2, 1234–46. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Lu Xun. *The Complete Stories of Lu Xun*. Trans. Yang Xianyi and Gladys Yang. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

Lufrano, Richard John. *Honorable Merchants: Commerce and Self-Cultivation in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Lui, Adam Y. C. *The Hanlin Academy: Training Ground for the Ambitious, 1644–1850*. Hamden, CT: Archon, 1981.

Luo Ergang. *Xiangjun xinzhi* [New History of the Hunan Army]. Changsha, 1939.

Ma, L. Eve Armentrout. *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Ma, Zhao. "Imperial Autocracy and Bureaucratic Interests in the Anti-Christian Campaign of 1784–85 in China." Unpublished paper.

———. "'Writing History during a Prosperous Age': The New Qing History Project." *Late Imperial China* 29:1 (June 2008): 120–145.

Macauley, Melissa. *Social Power and Legal Culture: Litigation Masters in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Mackerras, Colin. *The Rise of the Peking Opera: Social Aspects of the Theatre in Manchu China, 1770–1870*. Oxford: Clarendon, 1972.

MacKinnon, Stephen R. *Power and Politics in Late Imperial China: Yuan Shi-kai*

in Beijing and Tianjin, 1901–1908. Berkeley: University of California Press, 1980.
Mair, Victor. "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 325–359.
Man-Cheong, Iona. *The Class of 1761: Examinations, State, and Elites in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
Mann, Susan. *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
———. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
———. *The Talented Women of the Zhang Family*. Berkeley: University of California Press, 2007.
Mao Haijin. *Tianchao de pengkui: Yapian zhanzheng zaiyanjiu* [Imperial Collapse: A Revisionist Study of the Opium War]. Beijing: Sanlian shudian, 2005.
Marks, Robert. *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Marmé, Michael. "Locating Linkages or Painting Bull's-Eyes around Bullet Holes? An East Asian Perspective on the Seventeenth-Century Crisis." *American Historical Review* 113:4 (October 2008): 1080–89.
McDermott, Joseph P. "Friendship and Its Friends in the Late Ming." In *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, vol. 1, 67–96. Taipei: Institute of Modern History, 1992.
McMahon, Daniel. "The Yuelu Academy and Hunan's Nineteenth-Century Turn toward Statecraft." *Late Imperial China* 26:1 (June 2005): 72–109.
McNeill, William H. *The Age of Gunpowder Empires, 1450–1800*. Washington, DC: American Historical Association, 1989.
———. *Plagues and Peoples*. Garden City: Anchor Press, 1976.
Menzies, Nicholas K. *Forest and Land Management in Imperial China*. New York: St. Martin's Press, 1994.
Meskill, Johanna M. *A Chinese Pioneer Family: The Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729–1895*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
Metzger, Thomas. "T'ao Chu's Reform of the Huai-pei Salt Monopoly." *Papers on China* 16 (1962): 1–39.
Meyer-Fong, Tobie. *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
Michael, Franz. *The Taiping Rebellion: History and Documents*. Vol. 1, *History*. Seattle: University of Washington Press, 1966.
Miles, Steven B. *The Sea of Learning: Mobility and Identity in Nineteenth-Century Guangzhou*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.
Miller, Harold Lyman. "Factional Conflict and the Integration of Ch'ing Politics, 1661–1690." Ph.D. diss., George Washington University, 1974.

Millward, James A. *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Xinjiang, 1759–1864*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

———. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. New York: Columbia University Press, 2007.

Millward, James A., Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, eds. *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London: Routledge, 2004.

Min Tu-ki. *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China*. Ed. Philip A. Kuhn and Timothy Brook. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1989.

Miyazaki, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. Trans. Conrad Schirokauer. New Haven: Yale University Press, 1981.

Morita Akira. "Shindai suishu kessha no seikaku ni tsuite" [Boatmen's Associations in the Qing]. *Tōyōshi kenkyū* 13:5 (January 1955): 364–376.

Morse, Hosea Ballou, ed. *The Chronicles of the East India Company Trading to China, 1635–1834*. Oxford: Oxford University Press, 1926.

———. *The Trade and Administration of China*. London: Longmans, Green, 1913.

Mou Anshi. *Taiping Tianguo* [The Taiping Heavenly Kingdom]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1959.

Moulder, Frances V. *Japan, China, and the Modern World Economy: Towards a Reinterpretation of East Asian Economic Development, ca. 1600–ca. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

Murray, Diane H. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Nakami Tatsuo. "The Mongols and the 1911 Revolution." In *The 1911 Revolution in China: Interpretive Essays*, ed. Etō Shinkichi and Harold Z. Schiffrin, 129–149. Tokyo: University of Tokyo Press, 1984.

Naquin, Susan. "Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China." *Modern China* 8:3 (July 1982): 337–360.

———. "Funerals in North China: Uniformity and Variation." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, 37–70. Berkeley: University of California Press, 1988.

———. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Rebellion of 1813*. New Haven: Yale University Press, 1976.

———. *Shantung Rebellion: The Wang Lun Rebellion of 1774*. New Haven: Yale University Press, 1981.

———. "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 255–291.

Naquin, Susan, and Chün-fang Yü, eds. *Piligrims and Sacred Sites in China.* Berkeley: University of California Press, 1992.

"Newchang." In *Decennial Reports, 1882–91,* 34–37.

Ng, Vivian W. "Ideology and Sexuality: Rape Laws in Qing China." *Journal of Asian Studies* 46:1 (February 1987): 57–70.

Nivison, David S. "Ho-shen and His Accusers: Ideology and Political Behavior in the Eighteenth Century." In *Confucianism in Action,* ed. David S. Nivison and Arthur S. Wright, 209–243. Stanford: Stanford University Press, 1959.

———. "Protest against Convention and Conventions of Protest." In *The Confucian Persuasion,* ed. Arthur F. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1960.

Osborne, Anne. "The Local Politics of Land Reclamation in the Lower Yangzi Highlands." *Late Imperial China* 15:1 (June 1994): 1–46.

Overmyer, Daniel. *Precious Volumes: An Introduction to Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Cambridge: Harvard University Asia Center, 1999.

Ownby, David. *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

Oxnam, Robert. *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661–1669.* Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Paderni, Paola. "The Problem of *Kuan-hua* in Eighteenth-Century China: The Yung-cheng Decree for Fukien and Kwangtung." *Annali* 48:4 (1988): 257–265.

Paine, S. C. M. *The Sino-Japanese War of 1894–95: Perceptions, Power, and Primacy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Palmer, Michael J. E. "The Surface-Subsoil Form of Divided Ownership in Late Imperial China: Some Examples from the New Territories of Hong Kong." *Modern Asian Studies* 21:1 (1987): 1–119.

Park, Nancy Elizabeth. "Corruption and Its Recompense: Bribes, Bureaucracy, and the Law in Late Imperial China." Ph.D. diss., Harvard University, 1993.

Parkes, Harry. *Narrative of the Late Sir H. Parkes' Captivity in Pekin, 1860.* London: Pall Mall Gazette, 1885.

Peng, Juanjuan. "Yudahua: The History of an Industrial Enterprise in Modern China, 1890–1957." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 2007.

Peng Yuxin. *Qingdai tudi kaiken shi* [A History of Land Reclamation in the Qing Period]. Beijing: Nongye chubanshe, 1990.

Peng Zeyi. "Qingdai qianqi shougongye de fazhan" [The Development of Handicrafts in the Early Qing]. *Zhongguo shi yanjiu* 1981.1: 43–60.

———. *Zhongguo jindai shougongye shiliao, 1840–1949* [Historical Materials on China's Modern Handicraft Industry]. Beijing: Zhonghua shuju, 1962.

Perdue, Peter C. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.

———. "Comparing Empires: Manchu Colonialism." *International History Review* 20:2 (June 1998): 255–261.

———. *Exhausting the Earth: State and Peasant in Hunan, 1500–1850.* Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1987.

———. "Insiders and Outsiders: The Xiangtan Riot of 1819 and Collective Action in Hunan." *Modern China* 12:2 (April 1986): 166–201.

Peterson, Willard J., ed. *The Cambridge History of China.* Vol. 9, pt. 1, *The Ch'ing Dynasty to 1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———. "The Life of Ku Yen-wu (1613–1682)." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28 (1968): 114–156 and 29 (1969): 201–247.

Pi Mingxiu and Kong Xiankai. "Taiping jun shouke Wuchang hou de zhanlue juece" [Policies of the Taiping Army after Its Initial Capture of Wuchang]. *Jianghan luntan* 1981.2: 68–72.

Platt, Stephen R. *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China.* Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Polachek, James. "Gentry Hegemony: Soochow in the T'ung-chih Restoration." In Wakeman and Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China,* 211–256.

———. *The Inner Opium War.* Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1992.

Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Prazniak, Roxann. "Tax Protest at Laiyang, Shandong, 1910: Commoner Organization versus the County Political Elite." *Modern China* 6:1 (1980): 41–71.

Present Day Impressions of the Far East and Prominent and Progressive Chinese at Home and Abroad. London, 1917.

Pruitt, Ida. *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman.* Stanford: Stanford University Press, 1967.

Rankin, Mary Backus. *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.

———. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865–1911.* Stanford: Stanford University Press, 1986.

———. "Nationalistic Contestation and Mobilizational Politics: Practice and Rhetoric of Railway-Rights Recovery at the End of the Qing." *Modern China* 28:3 (July 2002): 315–361.

———. "Public Opinion and Political Power: *Qingyi* in Late Nineteenth-Century China." *Journal of Asian Studies* 41:3 (May 1982): 453–484.

———. "The Tenacity of Tradition." In Wright, ed., *China in Revolution: The First Phase,* 319–361.

Rawski, Evelyn S. *Agricultural Change and the Peasant Economy of South China*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

———. "Agricultural Development in the Han River Highlands." *Late Imperial China* 3:4 (December 1975): 63–81.

———. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.

———. "The Qing Formation and the Early Modern Period." In Struve, ed., *The Qing Formation in World-Historical Time*.

———. "Re-envisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History." *Journal of Asian Studies* 55:4 (November 1996): 829–850.

Reed, Bradly W. "Money and Justice: Clerks, Runners, and the Magistrate's Court in Late Imperial Sichuan." *Modern China* 21:3 (July 1995): 345–382.

Reynolds, Douglas R. *China, 1898–1912: The Xinheng Revolution and Japan*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1993.

Rhoads, Edward J. M. *China's Republican Revolution: The 1911 Revolution in Kwangtung, 1895–1913*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

———. *Manchus and Han: Ethnic Relations in Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*. Seattle: University of Washington Press, 2000.

Richards, John F. *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Robinson, David. *Bandits, Eunuchs, and the Son of Heaven: Rebellion and Economy of Violence in Mid-Ming China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Ropp, Paul S. *Dissent in Early Modern China:* Ju-lin wai-shih *and Ch'ing Social Criticism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

———. "The Seeds of Change: Reflections on the Condition of Women in the Early and Mid Ch'ing." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2:1 (1976): 5–23.

Rosenbaum, Arthur L. "Gentry Power and the Changsha Rice Riot of 1910." *Journal of Asian Studies* 34:3 (May 1975): 689–715.

Rosenberg, Hans. *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy: The Prussian Experience, 1660–1815*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Rossabi, Morris, ed. *China Among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th–14th Centuries*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Rowe, William T. *Crimson Rain: Seven Centuries of Violence in a Chinese County*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

———. "Domestic Interregional Trade in Eighteenth-Century China." In *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History*, ed. Leonard Blussé and Femme Gaastra, 173–192. Aldershot: Ashgate, 1998.

———. "Education and Empire in Southwest China: Chen Hongmou in

Yunnan, 1733–38." In Elman and Woodside, *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*, 417–457.
———. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889*. Stanford: Stanford University Press, 1984.
———. *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796–1895*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
———. "Ming-Qing Guilds." *Ming Qing Yanjiu* (September 1992): 47–60.
———. "Provincial Monetary Practice in Eighteenth-Century China." In *Chinese Handicraft Regulations of the Qing Dynasty*, ed. Christine Moll-Murata, Song Jianze, and Hans Ulrich Vogel. Munich: Iudicium, 2005.
———. "The Qingbang and Collaboration under the Japanese, 1939–45: Materials in the Wuhan Municipal Archives." *Modern China* 8:4 (October 1982): 491–499.
———. *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
———. "Social Stability and Social Change." In Peterson, ed., *Cambridge History of China*, vol. 9, 475–562.
———. "Success Stories: Lineage and Elite Status in Hanyang County, Hubei, 1368–1949." In Esherick and Rankin, eds., *Chinese Local Elites*, 51–81.
———. "Urban Control in Late Imperial China: The *Pao-chia* System in Hankow." In *Perspectives on a Changing China*, ed. Joshua A. Fogel and William T. Rowe. Boulder: Westview, 1979.
———. "Water Control and the Qing Political Process: The Fankou Dam Controversy, 1876–1883." *Modern China* 14:4 (October 1988): 353–387.
Sakai, Robert. "The Ryūkyū (Liu-ch'iu) Islands as a Fief of Satsuma." In Fairbank, ed., *The Chinese World Order*, 112–134.
Schiffrin, Harold Z. *Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1968.
Schneider, Laurence A. *A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*. Berkeley: University of California Press, 1980.
Schoppa, R. Keith. *Chinese Elites and Political Change: Zhenjiang Province in the Early Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
———. *Xiang Lake: Nine Centuries of Chinese Life*. New Haven: Yale University Press, 1989.
Schwartz, Benjamin. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
———. "A Marxist Controversy on China." *Far Eastern Quarterly* 13 (February 1954): 143–153.
Sharman, Lyon. *Sun Yat-sen, His Life and Its Meaning: A Critical Biography*. New York: John Day, 1934.
Shaw, Samuel. *The Journals of Major Samuel Shaw, the First American Consul at Canton*. Boston: Wm. Crosby and H. P. Nichols, 1847.

Shen Fu. *Six Records of a Floating Life*. Trans. Leonard Pratt and Chiang Suhui. Harmondsworth: Penguin, 1983.

Shepherd, John Robert. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600–1800*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Shiba, Yoshinobu. *Commerce and Society in Sung China*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1970.

Shigeta Atsushi. "The Origins and Structure of Gentry Rule." In *State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*, ed. Linda Grove and Christian Daniels, 335–385. Tokyo: University of Tokyo Press, 1984.

Shih, Vincent Y. C. *The Taiping Ideology*. Seattle: University of Washington Press, 1967.

Skinner, G. William. "Cities and the Hierarchy of Local Systems." In Skinner, ed., *The City in Late Imperial China*.

———, ed. *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1977.

———. "Marketing and Social Structure in Rural China," pt. 2. *Journal of Asian Studies* 24:2 (1965): 195–228.

———. "Presidential Address: The Structure of Chinese History." *Journal of Asian Studies* 44.2 (February 1985): 271–292.

Siu, Helen F., and Liu Zhiwei. "Lineage, Market, Pirate, and *Dan*: Ethnicity in the Pearl River Delta of South China." In Crossley, Siu, and Sutton, eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, 285–310.

Smith, Kent C. "Ch'ing Policy and the Development of Southwest China: Aspects of Ortai's Governor-Generalship, 1726–1731." Ph.D. diss., Yale University, 1970.

Smith, Paul Jakov, and Richard von Glahn, eds. *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003.

Sommer, Matthew. *Sex, Law, and Society in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Spector, Stanley. *Li Hung-chang and the Huai Army: A Study in Nineteenth-Century Regionalism*. Seattle: University of Washington Press, 1964.

Speech of Eneas Macdonnell, Esq., on the East India Question: delivered at a public meeting of the inhabitants of London and Westminster, at the Crown and Anchor Tavern, in the Strand, on Saturday, May 8th, 1830, in reply to several statements and resolutions submitted to that meeting. London: James Ridgeway, 1830.

Spence, Jonathan D. *The Death of Woman Wang*. New York: Viking, 1978.

———. *Emperor of China: Self Portrait of K'ang Hsi*. New York: Vintage, 1974.

———. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: Norton, 1996.

———. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking, 1984.
———. "Opium Smoking in Ch'ing China." In Wakeman and Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China*, 143–173.
———. *Treason by the Book*. New York: Viking, 2001.
———. *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor: Master and Bondservant*. New Haven: Yale University Press, 1966.
Stern, Fritz. *Gold and Iron: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire*. New York: Knopf, 1977.
Strand, David. "Calling the Chinese People to Order: Sun Yat-sen's Rhetoric of Development." In *Reconstructing Twentieth-Century China: State Control and National Identity*, ed. Kjeld Erik Brødsgaard and David Strand. Oxford: Clarendon, 1998.
Struve, Lynn A., ed. *The Qing Formation in World-Historical Time*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004.
———. "Ruling from Sedan Chair: Wei Yijie (1616–1686) and the Examination Reform of the 'Oboi' Regency." *Late Imperial China* 25:2 (December 2004): 1–32.
———. *The Southern Ming, 1644–1662*. New Haven: Yale University Press, 1984.
———, ed. *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tigers' Jaws*. New Haven: Yale University Press, 1993.
Sun Yat-sen. *Kidnapped in London! Being the Story of My Capture by, Detention at, and Release from the Chinese Legation, London*. Bristol: J. W. Arrowsmith, 1897.
Sutton, Donald S. "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century." In Crossley, Siu, and Sutton, eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*.
Suzuki Chūsei. *Shinchō chūki shi kenkyū* [A Study of Mid-Qing History]. Toyohashi: Aichi daigaku kokusai mondai kenkyūjo, 1952.
Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 2001.
Szonyi, Michael. *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
Tan, Chester C. *The Boxer Catastrophe*. New York: Columbia University Press, 1967.
Telford, Ted A. "Family and State in Qing China: Marriage in the Tongcheng Lineages, 1650–1880." In *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, vol. 2, 921–942. Taipei: Institute of Modern History, 1992.
Teng, Emma J. *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683–1895*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004.
Teng, Ssu-yu. *The Nien Army and Their Guerrilla Warfare, 1851–1868*. Paris: Mouton, 1961.

Teng, Ssu-yu, and John K. Fairbank, eds. *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839–1923*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

Terada Takanobu. "Yōseitei no senmin kaihōrei ni tsuite" [The Yongzheng Emperor's Emancipation of Debased People]. *Tōyōshi kenkyū* 18:3 (1959): 124–141.

ter Haar, Barend J. "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture." In *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective*, ed. Göran Aijmer and Jon Abbink. Oxford: Berg, 2000.

———. *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*. Leiden: Brill, 1998.

Theiss, Janet. *Disgraceful Matters: The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Thompson, Roger. "Statecraft and Self-Government: Competing Views of Community and State in Late Imperial China." *Modern China* 14:2 (April 1988): 188–221.

Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw Hill, 1978.

Torbert, Preston. *The Ch'ing Imperial Household Department: A Study of Its Organization and Principal Functions, 1662–1796*. Cambridge: Harvard University Council on East Asian Studies, 1977.

Twitchett, Denis. "The T'ang Market System." *Asia Major* 12:2 (1966): 202–248.

Vainker, Shelagh. *Chinese Pottery and Porcelain*. London: British Museum Press, 2005.

Vogel, Hans Ulrich. "Chinese Central Monetary Policy, 1644–1800." *Late Imperial China* 8:2 (December 1987): 1–52.

von Glahn, Richard. "The Enchantment of Wealth: The God *Wutong* in the Social History of Jiangnan." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51:2 (1991): 651–714.

———. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000–1700*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Wagner, Rudolf G., ed. *Joining the Global Public: Word, Image, and City in Early Chinese Newspapers, 1870–1910*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Wakeman, Frederic, Jr. "The Canton Trade and the Opium War." In Fairbank, ed., *Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1, 163–212.

———. "China and the Seventeenth-Century Crisis." *Late Imperial China* 7:1 (1986): 1–26.

———. *The Fall of Imperial China*. New York: Free Press, 1975.

———. *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*. Berkeley: University of California Press, 1985.

———. "High Ch'ing, 1683–1839." In *Modern East Asia: Essays in Interpretation*, ed. James B. Crowley, 1–28. New York: Harcourt, Brace and World, 1970.

———. "The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics." *Daedalus* 101:2 (Spring 1972): 35–70.

———. "The Public Sphere and Civil Society Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture." *Modern China* 19:2 (April 1993): 108–138.

———. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839–1861*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Wakeman, Frederic, Jr., and Carolyn Grant, eds. *Conflict and Control in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Waley, Arthur. *Yuan Mei: Eighteenth-Century Chinese Poet*. Stanford: Stanford University Press, 1956.

Waley-Cohen, Joanna. *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758–1820*. New Haven: Yale University Press, 1991.

———. "The New Qing History." *Radical History Review* 88 (Winter 2004): 193–206.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1976.

Wang, David Der-wei. *Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849–1911*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Wang, Di. *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Wang, Juan. "Officialdom Unmasked: The Shanghai Tabloid Press, 1897–1911." *Late Imperial China* 28:2 (Dec 2007): 81–128.

Wang, Yeh-chien. *Land Taxation in Imperial China, 1750–1911*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Watson, James L. "Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China: A Case Study." *Modern Asian Studies* 11:2 (1977): 161–182.

Watson, James L., and Evelyn S. Rawski, eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Watt, John R. *The District Magistrate in Late Imperial China*. New York: Columbia University Press, 1972.

Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1979–1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

Wei Qingyuan. *Qingdai nubi zhidu* [The Qing Bondservice System]. Beijing: Chinese People's University Press, 1982.

Wei Qingyuan and Lu Su. *Qingdai qianqi de shangban kuangye he zibenzhuyi mengya* [Early Qing Commercial Mining and the Sprouts of Capitalism]. Beijing: Chinese People's University Occasional Paper, 1981.

Wen Gongzhi. *Zhonghua minguo geming quanshi* [Complete History of the Chinese Republican Revolution]. Shanghai, 1929.

Widmer, Ellen. *The Beauty and the Book: Women and Fiction in Nineteenth-Century China*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Wilhelm, Helmut. "Chinese Confucianism on the Eve of the Great Encounter." In *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, ed. Marius B. Jansen, 283–310. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Will, Pierre-Étienne. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

Will, Pierre-Étienne, and R. Bin Wong. *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650–1850.* Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1991.

Williams, William Appleman. *The Tragedy of American Diplomacy.* 2nd ed. New York: Dell, 1972.

Wills, John E., Jr. *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666–1687.* Cambridge: Council on East Asian Studies, 1984.

———. *Pepper, Guns, and Parleys: The Dutch East India Company and China, 1662–1681.* Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Witek, John. *Dangerous Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J., 1665–1741.* Rome: Institum Historicum S.I., 1982.

Withers, John L., II. "The Heavenly Capital: Nanjing under the Taiping, 1853–1864." Ph.D. diss., Yale University, 1983.

Wong, J. Y. *Deadly Dreams: Opium, Imperialism, and the* Arrow *War (1856–1860) in China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Wong, R. Bin. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience.* Ithaca: Cornell University Press, 1997.

———. "Qing Granaries and World History." In Will and Wong, eds., *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650–1850.*

Wong, R. Bin, and Peter C. Perdue. "Famine's Foes in Ch'ing China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43:1 (June 1983): 291–332.

Wong, Sin-Kiong. "Die for the Boycott and Nation: Martyrdom and the 1905 Anti-American Movement in China." *Modern Asian Studies* 35:3 (2001): 565–588.

Woodside, Alexander. "The Ch'ien-lung Reign." In Peterson, ed., *Cambridge History of China,* vol. 9.

Wou, Odoric. "The Extended Kin Unit and the Family Origins of Ch'ing Local Officials." In *Perspectives on a Changing China,* ed. Joshua A. Fogel and William T. Rowe. Boulder: Westview Press, 1979.

Wright, Mary Clabaugh, ed. *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913.* New Haven: Yale University Press, 1968.

———. *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration, 1862–1874.* Stanford: Stanford University Press, 1957.

Wu Chengming. "Lun Qingdai woguo guonei shichang" [On the Domestic Market in the Early Qing]. *Lishi yanjiu* 1983.1.

Wu, Silas H. L. *Communication and Imperial Control in China: The Evolution of the Palace Memorial System, 1693–1735.* Cambridge: Harvard University Press, 1970.

———. *Passage to Power: K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661–1722*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Xiao Yishan. *Qingdai tongshi* [General History of the Qing Dynasty]. Shanghai: Commercial Press, 1932.

Xu Daling. *Qingdai juanna zhidu* [The System of Purchase of Gentry Degrees in the Qing]. Beijing: Harvard-Yenching Institute, 1950.

Yang, Lien-shen. "Ming Local Administration." In *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies*, ed. Charles O. Hucker. New York: Columbia University Press, 1969.

Yang Nianqun. *Ruxue diyuhua de jindai xingtai* [The Modern Formation of Regional Schools of Confucianism]. Beijing: Sanlian shudian, 1997.

Ye Xianen. *Ming-Qing Huizhou nongcon shehui yu dianpu zhi* [Rural Society and the Bondservant System in Ming-Qing Huizhou]. Hefei: Anhui People's Press, 1983.

Yeh, Catherine Vance. *Shanghai Love: Courtesans, Intellectuals and Entertainment Culture, 1850–1910*. Seattle: University of Washington Press, 2006.

Yuasa Yukihiko. "Shindai ni okeru fujin kaihōron reikyōto ningenteki shizen" [Debates over Women's Liberation in the Qing: Ritual Teachings vs. Spontaneous Humanity]. *Nihon Chūgoku gakkaihō* 4 (1953): 111–125.

Zeitlin, Judith. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Classical Chinese Tale*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Zelin, Madeleine. *The Magistrate's Tael: Rationalizing Fiscal Reform in 18th Century China*. Berkeley: University of California Press, 1985.

———. *The Merchants of Zigong: Industrial Entrepreneurship in Early Modern China*. New York: Columbia University Press, 2005.

Zelin, Madeleine, Robert Gardella, and Jonathan Ocko, eds. *Contract and Property in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Zhang Kaiyuan, Lin Zengping, et al. *Xinhai geming shi* [History of the 1911 Revolution], 3 vols. Beijing: Renmin chubanshe, 1980.

Zhao Erxun. *Qingshi gao* [Draft History of the Qing Period]. Beijing: Zhonghua shuju, 1977.

Zhao, Gang. "Reinventing *China:* Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century." *Modern China* 32:1 (January 2006): 3–30.

———. "Shaping the Asian Trade Network: The Conception and Implementation of the Chinese Open Trade Policy, 1684–1840." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 2006.

Zhuang Guotu. *Zhongguo fengjian zhengfu de Huaqiao zhengce* [Policies of China's Feudal Government toward Overseas Chinese]. Xiamen: Xiamen University Press, 1989.

Zhuang Jifa. *Qing Gaozong shiquan wugong yanjiu* [A Study of Qianlong's "Ten Great Victories"]. Taibei: National Palace Museum, 1982.

图书在版编目（**CIP**）数据

最后的中华帝国：大清 /（美) 罗威廉著；李仁渊，张远译. -- 北京：中信出版社，2016.10（哈佛中国史）
书名原文: China’s Last Empire: The Great Qing
ISBN 978–7–5086–6563–4
I . ①最… II . ①罗… ②李… ③张… III . ①中国历史 - 清代 IV . ① K249
中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第187090号

最后的中华帝国**：**大清
著者：[美] 罗威廉
译者：李仁渊 张远
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）
（CITIC Publishing Group）
电子书排版：萌芽图文

中信出版社官网：http://www.citicpub.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信书院
中信书院：App下载地址https://book.yunpub.cn/（中信官方数字阅读平台）
微信号：中信书院